
TRES DISCURSOS FILOSÓFICOS DE LA (POST) MODERNIDAD CHILENA: OYARZÚN, HOPENHAYN Y SABROVSKY

*Dr. Fernando Vergara H.**

El presente artículo, sin mayores pretensiones teóricas, intenta presentar tres coordenadas filosóficas sobre el sujeto moderno que se hicieron cargo de las consecuencias del debate en torno a la modernidad/postmodernidad desde Latinoamérica y Chile. Pablo Oyarzún, Martín Hopenhayn y Eduardo Sabrovsky, representan un intento por comprender esta situación en la perspectiva histórico-crítica de la filosofía contemporánea.

Palabras clave: Filosofía latinoamericana, filosofía chilena, Ilustración, sujeto, razón.

THREE PHILOSOPHICAL DISCOURSES OF CHILEAN (POST) MODERNITY: OYARZÚN, HOPENHAYN AND SABROVSKY

This article, without any major theoretical pretentions, attempts to present three philosophical coordinates about the modern subject who assumed the consequences of the debate on modernity/postmodernity from Latin America and Chile. Pablo Oyarzún, Martín Hopenhayn and Eduardo Sabrovsky, represent an attempt to critically understand this situation in the historical perspective of contemporary philosophy.

Keywords: Latin American philosophy, chilean philosophy, enlightenment, subject, reason.

* Universidad Católica del Maule, Talca, Chile. Correo electrónico: fvergara@ucm.cl

Introducción

LA CONTEMPLACIÓN DE LAS IDEAS NO ES SUFICIENTE, Y LA TRADICIÓN tanto filosófica como sociológica lo ha entendido así en estos últimos años. La practicidad transformante se ha enmohecido y con ella la razón utópica se ha oxidado presa del engegucimiento teórico con el que ha operado canónicamente la racionalidad desnaturalizadora de un sujeto a la deriva. Hoy presenciamos transformaciones que interpelan a la humanidad: crisis económicas, excesos de poder, violencia, hambruna producida por intereses ideológicos, económicos y religiosos, muertes incalculables, violaciones a los derechos humanos, pérdida de control de las estructuras políticas y de gobierno, debilitamiento simbólico de las culturas representado en lo perentorio de lo material en las sociedades en virtud de la imagen abriendo abismos entre los hombres que excluyen, aíslan e individualizan a las culturas enfrentadas a la pluralidad, al multiculturalismo de corte ciudadano, a la contaminación mediática de las comunicaciones que mezcla lo simbólico con lo material, lo virtual con lo real.

Los rasgos característicos de la modernidad, se pueden concentrar en tres que le son fundamentales y que se incardinan mutuamente: el término de la legitimación teológica del saber y del poder; la aparición de la experiencia urbana de la vida como centro económico, social y cultural; y el despliegue de la razón en todos los ámbitos de la existencia social. La vida moderna se nutre de los grandes descubrimientos de la física, la explosión demográfica, los sistemas masivos de comunicación, la industrialización de la producción, la automatización y racionalización del sistema productivo y administrativo y el surgimiento del mercado capitalista.

Nuestra contemporaneidad se funda en la des-acoplación entre *modernidad* y *modernización* en su estructura racional y valórica, es decir, entre racionalidad normativa que apunta a la autodeterminación política y moral, y racionalidad instrumental que apunta al cálculo y control de los procesos sociales y naturales. En este sentido, entendemos que la postmodernidad opera esta des-acoplación y fractura al interior de la modernidad con aquellos elementos unificadores y garantizadores del proyecto del progreso ilimitado; encarna el quiebre de la estabilidad política y económica sobre la base del capitalismo avanzado y el sistema de participación democrático; manifiesta la fisura en la confianza en el poder del lenguaje y la significación de los relatos arcanos; y simboliza la desintegración de los templos teóricos erigidos por siglos en los ámbitos filosóficos, metafísicos y teológicos.

Esta desgarradura describe un peculiar estado ánimo de la cultura occidental hiper-racionalizada, develando nociones que la promulgan, tales como fragmentación, pluralismo, irreductibilidad, dispersividad, homogeneidad, proliferación de la diferencia y radicalización de los márgenes. De tal forma, el prefijo *-post* designaría una hipótesis sobre nuestra cultura y su dinámica, sobre la reconfiguración progresiva del carácter, estilo, subjetividad, sensibilidad y temple del sujeto histórico, inclinándose hacia el particularismo y la privatización del existir humano. Se trata de un retorno reflexivo de la modernidad sobre sí misma y no de su rebasamiento epocal. La modernidad no se reconoce como tal, sino que tan sólo el reflejo, un eco de la armonía establecida por la Ilustración entre las esferas científicas, éticas, políticas y estéticas.

Las preocupaciones teóricas sobre la modernidad filosófica y sociológica, sólo sirvieron de excusas para presentar situaciones políticas, éticas y culturales específicas para América Latina y Chile. En lo siguiente, revisaremos las preocupaciones teóricas que impulsaron los filósofos chilenos durante la década de los '90 en torno a la constitución del sujeto moderno, las repercusiones sobre la racionalidad instrumental y la modernización y la experiencia ético-política del proyecto de la modernidad.

1. Pablo Oyarzún y la desazón *-post* de la experiencia de la modernidad

Para Oyarzún, la modernidad en el horizonte *-post*, no sólo ha implicado la consumación en la historia del animal *rationale* sino además, la consumación crítica de la individualidad de la tradición occidental. En efecto, la filosofía del sujeto, prefigurada por el pensamiento cartesiano, en su valoración desmedida de los procesos representacionales de la autoconciencia, es decir, al valorar el quehacer epistemológico del sujeto, del "yo" que piensa al mundo y dice el mundo, lo construye y lo habita, se afana en instalar la noción de que no existe experiencia inmediata del mundo. Lo que, por de pronto, implicaría establecer desde ya una brecha entre el hombre y el mundo. Esta experiencia inmediata (lingüísticamente) del mundo moderno, para nuestro autor, ha supuesto revisar la estructura interna de la racionalidad moderna en el contexto de la postmodernidad.

La época moderna [...], puede considerarse como una escenografía histórica ante la cual se despliegan y desfilan distintos tipos de racionalidad, con fisonomías e indumentarias específicas, proyectos de razón que mantienen entre sí diferencias y tensiones claras¹.

La modernidad está compuesta por los elementos teóricos modernidad-modernización-postmodernidad, que funcionan como pilares sostenedores de una estructura que perturba la dirección valórica y cultural planeada por la modernidad Ilustrada. Este quiebre o ruptura describe un peculiar estado de la cultura contemporánea, una especial situación del ánimo de la cultura occidental hiper-desarrollada: fragmentación, pluralismo

1 OYARZÚN, Pablo, *La Desazón de lo Moderno. Problemas de la modernidad*, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS/ Cuarto Propio, Santiago, 2001, p. 226.

irreductible, dipersividad, proliferación de la diferencia y radicalización de los márgenes, homogeneidad parecen ser las nociones que promulga nuestra época postmoderna. El prefijo –post designa una hipótesis sobre nuestra cultura contemporánea y su dinámica, sobre una suerte de reconfiguración del carácter, estilo, subjetividad, sensibilidad y temple del sujeto histórico, inclinándose hacia el particularismo y la privatización de los ámbitos del existir humano.

La modernidad adolece en su historicidad, vale decir, en la disolución del sentido con que la modernidad cargó la historia, “pues [...] ha respondido a una lógica profunda de destitución de todo sentido como sentido trascendente, a un deseo de afirmar en cuanto sentido al propio proceso de la historia. Ello implica un doble movimiento: la negación de la trascendencia como lugar desde el cual se funda y se da el sentido y, al mismo tiempo, la retención del “efecto” de fundación y donación del sentido al interior del espacio histórico, o, más bien, precisamente en el límite dinámico de este interior, caracterizado como el no-lugar de lo nuevo”².

¿Qué es, entonces, la modernidad? G.W.F. Hegel es quien empieza a utilizar el “concepto de modernidad en contextos históricos como concepto de época: la *neue Zeit*, es la ‘época moderna’. Lo cual se corresponde con el modo de hablar de ingleses y franceses: *modern times* o *temps modernes* designan en torno a 1800 los tres últimos siglos transcurridos hasta entonces. El descubrimiento del “Nuevo Mundo”, así como el Renacimiento y la Reforma –acontecimientos que se producen todos tres en torno a 1500– constituyen la divisoria entre la Edad Moderna y la Edad Media”³. La modernidad nace como una conciencia de época que por su propio auto-cercioramiento viene a constituir una nueva apropiación del espacio y del tiempo.

La modernidad internaliza la dinámica de cambio como ley fundamental y condición definitoria de la vida social, por ende, la comprensión de esta mecánica es capital a la hora de comprender la sociedad contemporánea y su mutabilidad. No debemos olvidar que la modernidad no es sólo una expresión de cambio, sino que la misma modernidad cambia. En definitiva:

[La] modernidad se caracteriza como a) la época [...] del abandono de la visión sacra de la existencia y de la afirmación de esferas de valor profano; en suma, se caracteriza por la secularización; b) el punto clave de la secularización en el plano conceptual es la fe en el progreso (o la ideología del progreso) que se constituye en virtud de una readopción de la visión judeocristiana de la historia, en la cual se eliminan “progresivamente” todos los aspectos y referencias trascendentes, puesto que precisamente para escapar al rasgo de teorizar el fin de la historia (que es un riesgo cuando no se cree ya en otra vida en el sentido predicado por el cristianismo), el progreso se caracteriza cada vez más como un

2 *Ibid.*, pp. 85-86.

3 HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1991, pp. 15-16.

valor en sí; el progreso es tal cuando se encamina hacia un estado de cosas en el cual es posible un ulterior progreso; c) la secularización extrema de la visión providencial de la historia equivale simplemente a afirmar lo nuevo como valor fundamental⁴.

Mientras la modernidad es el desarrollo de la racionalidad normativa que apunta a la autodeterminación política y moral, la modernización es el desarrollo de la racionalidad instrumental que apunta al cálculo y al control de los procesos sociales y naturales. De tal forma, supone el tránsito desde una sociedad tradicional a una moderna, suponiendo un “antes” y un “después”, resonando los ecos de una transformación que se desarrolla sobre los vehículos tecnológicos-instrumentales. Su especificidad radica en la difusión y amplia aplicación en la cotidianeidad práctica de la vida de los seres humanos de los descubrimientos científicos a partir de la revolución científica. De ahí la simultaneidad entre asimilación y aplicación de los conocimientos, como también una interiorización de los valores transmitidos por este desarrollo.

Además, la modernización se define como un proceso de adaptación de las instituciones tradicionales de una sociedad que realizan las funciones rápidamente cambiantes, permitiendo el manejo o control del hombre sobre su medio ambiente, por lo tanto, modernización supondrá una necesaria acoplación a las funciones tanto intelectuales como tecnológicas que se desarrollan globalmente. De ahí que los mecanismos de la modernización son la “aceleración” y la “masividad” de los descubrimientos científicos posibilitados por una racionalidad determinada, y la aplicación de métodos y técnicas a los asuntos humanos. De tal forma, las expresiones más propias de la modernización son el mercado y el desarrollo científico-tecnológico como mecanismos de integración transnacional, y como expresiones identitarias de la modernidad son el Estado democrático y sus políticas sociales integradoras.

Modernidad entonces, es “aquel marco de valores legitimantes a los cuales se suele apelar para justificar o fundamentar el proceso de modernización, pero también desde los cuales se puede mantener un control crítico de ese mismo proceso, en la medida en que la modernización no refleje los principios articuladores que se reconocen en los discursos decisivos de la modernidad, sobre todo a partir de la Ilustración: la universalidad, la socialidad, la libertad, etcétera. Si el concepto de modernización tiene que ver con la racionalidad instrumental, y con su criterio inmanente, esa especie de seudolegitimación preformativa, que es el principio de la eficacia, la modernidad sería una dimensión cultural, valórica. Sin embargo, [...] presentar así los términos de *modernización* y *modernidad* podría resultar un poco unilateral, es decir, podría no verse hasta qué punto hay una relación inherente entre ambos, en el sentido de que los problemas que la modernización pueda traer para los principios de la modernidad, no son problemas ante los cuales la modernidad sea ajena, sino que más bien tiene una responsabilidad bastante fuerte [...]. En

4 VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1986, p. 92.

este sentido, la modernidad se puede concebir como la instauración de un *fuero interno* que define la autonomía de los sujetos humanos, su capacidad de proyectarse históricamente. Con ello se establece el lugar desde donde se articula la realización histórica del proyecto moderno y desde el cual puede ella ser razonada y enjuiciada. La modernización se referiría al componente de dominación fáctica que es requerida por esa realización, y el riesgo esencial que entraña para el proyecto es que se organiza como una conquista del *fuero interno*, no tanto para suprimir la autonomía de los sujetos, pero sí para inducir en ellos la facultad de suspender, reprimir, interrumpir su proceso reflexivo y judicativo, cada vez que el proceso de la modernización lo requiera”⁵.

De tal forma, el binomio *modernidad-modernización* representa una sucesión de proyectos inacabados que todavía están en desarrollo: la modernidad como “espíritu de una época” y la modernización, como “tecnología de la transformación” de ese espíritu, revolucionan no sólo las capacidades de producción material, sino que también las capacidades de producción de conocimiento y significación sobre estas mismas transformaciones.

Transformaciones que apuntan a un conjunto de elementos culturales que ha cambiado el nombre con el cual lo definimos: postmodernidad, entendiéndola como el producto de tal descoordinación o des-acoplación entre los procesos de modernidad y modernización. La radicalización de la razón moderna, la descoordinación entre la razón matemático-funcional y la práctica valórica-cultural, posibilitó el escenario contemporáneo en el cual se lidian los debates filosóficos y sociológicos más interesantes sobre la identidad. Entre los ámbitos teórico-valóricos y los instrumentales-materiales, se produce una suerte de “enceguecimiento”, con el cual se pierde dirección proyectiva, dando como resultado la crítica corrosiva, paradójicamente impulsada por la misma modernidad.

El trabajo de Lyotard, inauguró un intenso debate sobre el estado de la sociedad en su despliegue histórico, postulando el abandono de la modernidad y de su idea de progreso en la historia. Esta negación de la idea de un progreso lineal y la posibilidad de la verdad de los metarrelatos, se constituyó en la afirmación o, más bien dicho, en la auto-afirmación de la crítica descarnada de la postmodernidad. Además, siguiendo los argumentos de la Escuela de Frankfurt, la misma modernidad incubaba su muerte: la racionalidad moderna y su consecuente proceso de racionalización, han terminado por disolver la potencia del progreso material sobre la base de la razón científico-tecnológica, la emancipación a través de la organización cívico-política, y por tanto, la posibilidad de una existencia moldeada valóricamente en “libertad”, “igualdad” y “fraternidad”.

El pensamiento filosófico postmoderno, centro de proyección del postmodernismo artístico de mediados del siglo XX, dice relación a una compleja serie de relaciones, presupuestos, postulados, argumentos y contra-argumentos sobre la deslegitimación de

5 OYARZÚN, Pablo, *op. cit.*, pp. 399-400.

la modernidad. Lyotard concibe a la postmodernidad como el resultado o producto originado por la des-acoplación de la modernidad con un tipo peculiar racionalidad que apunta al cálculo científico-matemático en aras del progreso, dando paso a la modernización instrumental del saber. La misma modernidad surgió bajo la forma de pensamientos inarticulados que no hacen otra cosa que hablar “postmodernamente” de la sociedad y de la condición del saber. Articula su estudio sobre la base de la condición del saber en las sociedades desarrolladas, y a esta condición la denomina “postmoderna”, pues grafica el estado de la cultura posterior a la crisis de los relatos.

El autor nos explica: “Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación, corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica y de la institución universitaria que dependía de ella”⁶. La tesis central versa sobre la transformación del estatuto del saber acorde a la entrada de las sociedades en la era post-industrial y la cultura en la edad post-moderna. Ejemplo de lo anterior, es la transformación del estatuto del saber científico al interior de la era de la información. Manifiesta es la constatación de que el saber pierde su función transmisora de conocimientos, exteriorizándose respecto del sujeto pensante y que la adquisición del saber es indispensable de la formación del espíritu, perdiendo su “valor de uso” por el “valor de cambio”, trasladándose desde la *sapientia* a la mercancía informacional del dato⁷.

El ocaso de los metarrelatos representa el colapso del ideal social moderno y del creciente individualismo de las sociedades complejas desvinculadas de proyectos políticos y utópicos. El “poder” del relato se desdibuja, se desvanece y se traslada desde el ámbito político-partidista al económico-empresarial. El colapso de los metarrelatos omni-explicativos y vinculantes y del lazo social garantizador de la participación cívica, da lugar al dominio nihilista del “sí mismo” de un sujeto tensionado entre las redes de comunicación, deslizándose paradójicamente entre mensajes que lo alejan de sí, pero que le aseguran la permanencia en el mundo⁸.

¿Qué es pues, la postmodernidad?⁹ Una “asombrosa aceleración” de un estado peculiar al interior de la modernidad, de su “fuero interno” como sostiene Oyarzún. La postmodernidad no es el fin de la modernidad, sino todo lo contrario, sería su principio gestacional intra-modernidad que operaría paradójicamente como el nacimiento y no el ocaso de la misma modernidad. Lyotard afirma al respecto:

La modernidad se desenvuelve en la retirada de lo real y de acuerdo con la relación sublime de lo presentable con lo concebible, en esta relación se puede distinguir dos modos [...]. Se puede poner el acento en la impotencia de la facultad de presentación, en

6 LYOTARD, J.-F., *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 1984, p. 10.

7 *Ibidem.*, pp. 13-14.

8 *Ibidem.*, pp. 35-37.

9 OYARZÚN, Pablo, *op. cit.*, pp. 25-79.

*la nostalgia de la presencia que afecta al sujeto humano, en la oscura y vana voluntad que lo anima a pesar de todo. O si no, se puede poner el acento en la potencia de la facultad de concebir [...], puesto que no es asunto del entendimiento que la sensibilidad o la imaginación humanas se pongan de acuerdo con aquello que él concibe; y se puede poner el acento sobre el acrecentamiento del ser y el regocijo que resultan de la invención de nuevas reglas de juego*¹⁰.

En este sentido, la postmodernidad operaría como el resultado de una serie de innovaciones en las tradicionales “reglas del juego” aportadas por la matriz moderna ilustrada. Significa la ruptura de aquellos juicios dominantes expulsados en una época determinada en categorías espacio-temporales o históricas diferentes. “La postmodernidad sería comprender según la paradoja del futuro (post) anterior (modos)”¹¹, como decíamos, un gran movimiento de deslegitimación de la modernidad, como un gigantesco proceso desacreditador el cual, en este sentido, el pensamiento de Nietzsche resulta ser un documento fundante.

La postmodernidad, en definitiva, representa para Oyarzún la fractura al interior de la modernidad con aquellos elementos unificadores y garantizadores del proyecto en manos del progreso ilimitado de la humanidad a partir de su racionalidad científico-matemática; encarna el quiebre de la estabilidad política y económica sobre la base del capitalismo y la democracia; manifiesta la fisura en la confianza en el poder del lenguaje y la significación de los antiguos relatos; representa la desintegración de los edificios teóricos erigidos por siglos en los ámbitos filosóficos, éticos, metafísicos y teológicos.

2. Martín Hopenhayn y el sujeto moderno

Por su parte, Hopenhayn ha intentado, tras las huellas de Nietzsche, Foucault, Deleuze y la Escuela de Frankfurt, hacer una descripción de la subjetividad moderna y de su progresivo colapso al interior de la cultura. La experiencia moderna de secularización, nihilismo, “muerte de Dios” y fragmentación identitaria, resultan fundamentales en la constitución de la subjetividad contemporánea, una constitución que no está ajena a las transformaciones globales de la cultura y política actuales. La pregunta que ha guiado esa preocupación, Hopenhayn la plantea así:

¿Pero quién es este sujeto que tanto se impugna? Es aquel que se atribuye cualidades intrínsecas que permiten discernir entre el conocimiento verdadero y el falso, y entre lo real y lo aparente; que se percibe como indisoluble en su identidad y consistente y sus convicciones; que se cree conocer la racionalidad de la historia (y de su historia personal) y deducir de allí la capacidad para guiar esas mismas historia; y que se

10 LYOTARD, J.-F., *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987, pp. 23-24.

11 *Ibidem.*, p. 25.

*declara sujeto 'trascendental' por cuanto se presume dotado de una moral de validez universal, o de la facultad para remontar el conocimiento de la realidad hasta sus razones últimas*¹².

La moderna idea de progreso junto con su promesa de realización, se presenta de forma problemática. Ruptura que crea diversas tensiones, por ejemplo, entre la emancipación como principio moderno del cumplimiento de la promesa en constante expansión y el miedo al sinsentido y vacío como expresión de la pérdida de referentes normativos racionales, dejando expuestos al vaivén disolvente de una contingencia desprovista de fundamento que exige un giro por la autolegitimación crítica sin disolver la tradición desde la que legitimarse. La tarea interpretativa que realiza el sujeto sobre su propia existencia, es una actividad cultural inseparable de su naturaleza racional, expresando una radical tensión entre identidad y alteridad que requiere de una mediación que la comprensión le reclama al sentido y éste a la hermenéutica. La historia del pensamiento ha asumido al sujeto desde sus marcaciones metafísico-substancialistas hasta aquellas que le cosifican e instrumentalizan en los márgenes de la modernidad progresista. La noción moderna de *sujeto*, el sujeto individuado-secularizado que protagoniza el proceso de la modernidad, es el sujeto dueño de la razón y centro del universo que gestado en el Renacimiento, tiene su arranque en la teoría del conocimiento racionalista de Descartes que hace del *cogito* el punto de partida de todo conocimiento, alcanza su madurez teórica con la Ilustración y despliega su hegemonía histórica tras las revoluciones burguesas, en las sociedades capitalistas y liberales del siglo XIX, en la filosofía idealista y en el positivismo europeo, en la ciencia moderna de la naturaleza, en los procesos de racionalización del Estado, del derecho y de la economía y en las utopías del Progreso y de la Historia. Es el sujeto de la unidad entre conocimiento, razón y lo real. Es el sujeto de la síntesis racional que se concibe dotado (trascendentalmente) de una moral universal y de los fundamentos racionales de la realidad. El sujeto moderno es el sujeto que experimenta la secularización radical del mundo fantasmal de los mitos y de las religiones. El sujeto moderno se concibe diferente, capaz de transformar o revolucionar el mundo y al mismo tiempo la impotencia que todo aquello sólido se desvanece en fórmulas físico-matemáticas.

Actualmente, la convicción racional junto al proceso de racionalización del modo de vida junto con un ethos económico, levantan el umbral de la modernidad tardía en la que el sujeto en tanto que dador de sentido se define como una unidad heterogénea abierta al otro fruto de las tramas discursivas; el intento teórico se ha desplazado hacia la configuración de una síntesis desde la constitución y autonomía del sujeto. La modernidad ilustrada elaborará una identidad fundada en la unidad trascendental de la conciencia respecto de la particularidad de las acciones y de las percepciones de los cuerpos en el *ordogeometricus*, como identidad de lo real en un tipo peculiar de racionalidad.

12 HOPENHAYN, Martín, *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*, FCE, Santiago, 1994, p. 11.

La noción post-moderna de sujeto, por su parte, se funda a partir de una radical “voluntad de reconstrucción”, de descentramiento, desaparición, diseminación, desmitificación, discontinuidad, dispersión y diferencia, articulando un rechazo ontológico del *co-gito* racionalista y de los pilares sostenedores del relato moderno ilustrado: progreso en libertad, progreso en igualdad y progreso en fraternidad. La idea misma del hombre como sujeto de una razón con la que se autorregula y regula la naturaleza, resulta para Nietzsche una fábula: el conocimiento mismo está motivado por la voluntad de poder, expresa el deseo de dominar una cierta zona de la realidad para ponerla al servicio de esa voluntad. La voluntad de saber es en realidad voluntad de poder y el objetivo del conocimiento no es saber por saber sino saber para controlar. La realidad es un devenir. Nosotros somos quienes la transformamos en ser, imponiéndole normas, fórmulas, esquemas, orden, forma y lo hacemos sólo para poder controlarla. Exactamente igual hacemos con nosotros mismos: el concepto del “yo”, del “sí mismo”, es la ficción que imponemos a nuestro devenir. El sujeto de la modernidad ilustrada, que ha asistido a la “muerte de Dios”, no es un sujeto reconciliado; una vez que se ha abandonado la idea de Dios, una vez que ha caído la fe en la ciencia, en el Estado o en la sociedad sin clases, incluso la fe en el Progreso. En contra de esa unidad, convicción y consistencia, se empieza a alzar la “danza del devenir” en la modernidad tardía¹³ coincidente con la desfundamentación teórica tras el anuncio de la “muerte de Dios” hecho por Nietzsche:

La muerte de Dios libera y dispersa. Coloca al sujeto entre ambivalencias cruzadas. Lo provee de autonomía pero le sustrae fundamento y continuidad. No hay un final de la historia en que confluyan sus acciones, ni un sentido que permita inscribir su vida personal en una totalidad unitaria. No es casual si los filósofos de la modernidad van y vuelven de la secularización a la metafísica para tratar de preservar lo mejor de la autonomía, y conjurar lo peor de la orfandad que dicha autonomía implica¹⁴.

La secularización¹⁵ crítica propia de la modernidad, alcanza el plano discursivo, en la desacreditación de los metarrelatos. Hopenhayn afirma al respecto: “Entiendo aquí por se-

13 HOPENHAYN, Martín, *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*, Andrés Bello, Santiago, 1997, pp. 11-12.

14 *Ibidem.*, pp. 20-21.

15 “Secularización” es una metáfora. La palabra, surgida originariamente en el ámbito jurídico en al época de la Reforma (para designar la expropiación de los bienes eclesiásticos en favor de los príncipes o de las iglesias nacionales reformadas), experimentó una notable extensión semántica en el siglo XIX; pasó primero al campo histórico-político –tras la expropiación de los bienes y dominios religiosos fijada en el decreto napoleónico de 1803 (de ahí la carga polémica con que se usó el término durante la *Kulturkampf*)– y posteriormente al campo ético y sociológico, donde ha llegado a cobrar [...] el significado de una categoría genealógica en situación de abarcar el sentido unitario del desenvolvimiento histórico de la sociedad occidental (tanto en Tönnies como en Weber –aunque con muy distintos acentos– “secularización” señala el paso de la época de la comunidad a la sociedad, de un vínculo fundamentado en la obligación a otro basado en el contrato, de la “voluntad substancial” a la “voluntad electiva”)¹⁵ MARRAMAIO, Giacomo, *Poder y secularización*, Península, Barcelona, 1989, p. 23. Cfr. MARRAMAIO, Giacomo, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Paidós, Barcelona, 1989. Además, en un «primer sentido, la “secularización” da por sentada una lectura de la historia y de la filosofía occidentales en clave de “decadencia”, de progresiva declinación de los núcleos metafísicos fuertes, de inexorable “pérdida de centro”. En el segundo sentido, [...] ilustra en cambio un proceso no ya de mera pérdida o reducción de valor sino, por el contrario, de positiva liberación de nuevos ámbitos de vida y realidad, de nueva e imprevisibles

cularización la lucha del sujeto moderno por liberarse de prejuicios, mitos y costumbres, y ganar, en esta lucha, la libertad requerida para crearse una nueva imagen de sí mismo. En este sentido, la nueva oleada secularizadora constituye una radicalización de la potencia desmitificadora de la modernidad”¹⁶. Se ha radicalizado el potencial desmitificador propio del iluminismo que para Hopenhayn, supone la instalación cultural de dos mitos: el mito de la emancipación y el mito de la identidad. La emancipación se ha buscado a todo nivel: en los prejuicios morales, en las jerarquías sociales, en las instituciones autoritarias y en la escasez de los recursos. Ambos mitos se encuentran en una tensión, ya que buscamos cambiar y emanciparnos de nuestra propia conciencia, al mismo tiempo que queremos sustancialidad y consistencia interna. La manera de resolver esto se daría con el siguiente intento moderno: “El sujeto moderno debe fundar su identidad y consistencia no al margen sino a través del cambio cultural, el movimiento histórico y su propio proceso de transformación personal”¹⁷.

Pero es la “razón”, según Hopenhayn, el mayor mito de la modernidad. La racionalidad y su facultad cognoscitiva fundamental del sujeto y principio ordenador de la realidad y de la historia. La razón asegura el paso del reino de la necesidad al reino de la libertad, del reino de la infantil minoría intelectual y moral al reino de la autonomía y la autodeterminación política. Sin embargo, los desarrollos históricos y sociales socavaron esa creencia: el capitalismo industrial, del socialismo real y los desastres ecológicos. Efectos que tienen en la primacía de la razón instrumental por sobre toda consideración de valores o fines, su causa. Hopenhayn afirma lo siguiente:

Estas digresiones giran en torno a la proclama nietzscheana de la muerte de Dios. Mucho más que una confesión de ateísmo, esta proclama implica varias otras muertes: es la muerte de un sujeto que se autodefine como criatura, efecto o analogía de un principio que trasciende desde el comienzo, la muerte de la metafísica, entendida como perspectiva que establece la distinción categórica entre conocimiento verdadero y falso, entre lo esencial y lo aparente, entre sujeto y mundo, y entre pensamiento y fenómeno; la muerte del principio que garantiza la certeza y la posibilidad de la unidad interna en el sujeto, llámese ese principio Razón o conciencia; la muerte de la teleología en la historia (es decir, de la historia como marcha ascendente hacia un orden superior) y, con ello, del principio que permite derivar hacia el futuro la promesa de una redención individual

chances emancipadoras para el pensamiento y el comportamiento humanos. [...] Observados contextualmente, ambos significados parecen dar lugar, sin embargo, a un doble movimiento. Con más precisión: a un movimiento cuya duplicidad resulta de un modo distinto y opuesto de mirar un único e idéntico fenómeno. Ambos sentidos, contextualizados, parecen desembocar, pues, en el mismo resultado desde el punto de vista descriptivo; tal resultado es que la desvalorización de las tradicionales estructuras “centradas”, el derrumbe de los “inmutables” [...], implica una irrevocable crisis de status de la filosofía teórica.» MARRAMAO, Giacomo, ‘Los ídolos de lo posmoderno. Consideraciones inactuales sobre el fin (y el principio) de la historia’, en VATTIMO, Gianni (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y postmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 168-169.

16 *Ibidem.*, p. 13.

17 *Ibidem.*, p. 16.

*en un reencuentro universal; la muerte del mito moderno del progresivo dominio de la acción personal sobre las condiciones externas que inciden en su desarrollo; y la muerte de las cosmovisiones estables, de la temporalidad ordenada, de todo centro en torno al cual sea posible articular nuestras ideas, en fin, la muerte de la certeza y autoconfianza del yo*¹⁸.

La cultura latinoamericana experimenta transformaciones que van desde sus dimensiones estructurales político-económicas y socio-culturales, hasta aquellas que guardan relación con la conformación, consistencia interna, proyección temporal, identidad, racionalidad y temple del sujeto que la conforma. Situación que complejiza los referentes interpretativos, debilita los vínculos garantizadores de sentido, replantea los sistemas de sociabilidad, la elaboración de pautas normativas, y la comprensión de los tradicionales dispositivos del saber, a partir de la reconfiguración operada por la modernidad de las categorías epistemológicas, metafísicas y éticas trabajadas por la tradición greco-romana-escolástica, organizando los ámbitos del saber, hacer, poder y creer, desde el desarrollo de la racionalidad controladora para la auto-determinación política y moral; el avance de la racionalidad instrumental o *mesológica* que apunta al cálculo y control de los procesos sociales y naturales; de un proyecto normativo ético-político de la sensibilidad y vida colectiva insertas en las líneas de libertad, igualdad y fraternidad; y finalmente, el desarrollo de una filosofía crítica como auto-conciencia de estos procesos. Sin embargo, hoy esta idealización se ha desarticulado a partir del divorcio entre *razón instructora* y *razón instrumental*, produciendo un giro desde lo *político-partidista* a lo *económico-empresarial*, desde la *sapiencia* a la *mercancía informacional del dato*, desde la *liberación de la minoría de edad* vía dominación fáctica a la opresión producto-burocrática del sistema neoliberal globalizado.

Asimismo, la modernidad operó una nueva noción de identidad, a saber, la subjetividad, entendida ésta como un corte transversal en la analogía universalista e integradora de Creador-Cosmos-Naturaleza-criatura auspiciada por el cristianismo, reemplazada por la funcionalidad de los pivotes de la industria, la política y el mercado como cultura. El auto-cercioramiento moderno a partir de los resortes racionales progresistas, nublaron la configuración identitaria del sujeto, des-realizándolo en su conexión con la realidad con el progresivo alejamiento en la comprensión del sentido y significado, como también en el de la practicidad cívico-política y ético-moral. La identidad moderna gravitará, entonces, sobre la base de la libertad a toda costa y sobre la razón hasta las últimas consecuencias, haciendo su principio operatorio, es decir, estableciendo las categorías formales de la razón individual como sentido universal y necesario.

18 *Ibidem.*, p. 20.

3. Eduardo Sabrovsky y el *animus* de la Ilustración

La tesis central y subsidiaria del pensamiento nietzscheano y de los postulados frankfurtianos, desarrollada por Sabrovsky de que la postmodernidad es la experiencia de la incapacidad de la modernidad por establecer un discurso unificado y unificador del saber y de la comprensión entre autonomía y progreso¹⁹, nos da pie seguro para entroncar las propuestas tanto de Oyarzún como de Hopenahyn que giran en torno al cuestionamiento de la racionalidad moderna y sus consecuencias culturales.

La crítica dirigida a la modulación de racionalidad ilustrada, tiene que ver con un cierto agotamiento en la operatividad de este tipo de racionalidad que, a su vez, genera un radical colapso en su funcionamiento: mantenimiento del proyecto occidental de modernización apoyado en los logros de la sociedad capitalista industrial donde estos logros tengan una resonancia social en pos de un compromiso ciego metamorfoseando la confianza en una intuición trágica del principio fundamental de la modernidad, el progreso como modernización.

Sabrovsky afirma que la postmodernidad no es más que la modernidad que se ha vuelto consciente de sí misma y, por ello, termina volviéndose contra sí misma:

El posmodernismo es la modernidad autoconsciente y por ello exacerbada, volcada autorreflexivamente sobre sí misma; una modernidad que, una vez consumada en lo esencial su tarea de disolución de los mitos, enfoca sus poderes corrosivos contra sí misma, advirtiendo que el virus mítico se aloja también en el intento de dar un significado a la propia existencia moderna²⁰.

La modernidad ha supuesto lo que Sabrovsky denomina “animismo”, es decir, un metarelato impreso en el imaginario colectivo, garante de que los proyectos humanos no sean arbitrarios, sino que se inscriben en un orden y que finalmente serán redimidos. “Para que haya justicia, el universo debe estar ‘escrito’ en caracteres legibles para el ser humano”²¹. En la postmodernidad, en cambio, este animismo ha desaparecido, se ha marchado del mundo. Ya no hay confianza en que la vida humana y sus proyectos tengan sentido.

Sabrovsky concibe la Ilustración como la primera forma del esfuerzo por enfrentarse a lo heterónimo, arrebatarle su contenido y verterlo en moldes racionales. El significado vehiculado por el lenguaje se convierte en “el genuino adversario de la Ilustración”, porque es la máscara intramundana de lo heterónimo: “ilumina el mundo, pero a la vez hunde sus raíces en el *magma primal*”²².

19 SABROVSKY, Eduardo, *El desánimo. Ensayo sobre la condición contemporánea*, Nobel, Oviedo, 1996, pp. 14-17.

20 *Ibidem.*, p. 14.

21 *Idem.*

22 *Ibidem.*, p. 41.

El resultado final del intento de la Ilustración por apoderarse racionalmente de lo heterónimo constituye su propia destrucción: la dinámica autofágica de la modernidad ilustrada. En un nivel más exterior, su pasión por la novedad la lleva a disolver continuamente las formas simbólicas en que cada vez se plasma; en el nivel más profundo, su búsqueda de la autonomía la hace perder el equilibrio inestable entre el impulso a la autonomía y esa heteronomía que es el trasfondo que le sirve de condición de posibilidad: la alteridad irreductible de las cosas que es la base ontológica secreta de su discurso y que se hace tema del discurso de la Contrailustración, que no es sino Ilustración desgarradoramente consciente de sí misma:

Esta crítica radical suele presentarse como una protesta 'contrailustrada' en nombre de la materialidad que el lógos excluye y reprime; no obstante, puesto que necesariamente ha de inscribir dicha materialidad en el lenguaje, el discurso contrailustrado no puede sino constituir la consumación, ambigua y desgarrada, de la pulsión iluminista que en su superficie rechaza²³.

Más abajo, afirma:

El intento por completar la autonomía de la razón no puede sino poner de relieve la alteridad irreductible que se encuentra en su base. Algo similar ocurría en Hegel, como sus críticos posteriores (por ejemplo Adorno) lo han hecho notar: la afirmación incondicional de la identidad –la identidad del ser y el pensar, que se encuentra en la base de la dialéctica– no puede sino llevar al reconocimiento de lo condicionado, de lo heterónimo que trabaja interiormente a la identidad misma²⁴.

La Ilustración se nutre aún del animismo como aquella “voluntad de sentido que caracterizaba a la vieja teología”²⁵ y que concibe lo heterónimo como carente de genuina sustancia, como algo que constituye “tan sólo un bien menor, una desviación contingente respecto del orden, el sentido, la bondad y la belleza que caracterizaban a la creación”²⁶.

Nuestra situación contemporánea se articula a partir de la retirada y de la infiltración de nuevas vías de acceso al sentido y significado de nuestra acción inscrita al interior de la modernidad excluyente, tan excluyente, que se excluye a sí misma a partir de las fuentes originarias del lenguaje y la revelación²⁷.

Estamos frente al “colapso de la trascendencia blanca”, de “la confianza teológica en la inteligibilidad del universo”²⁸. La explicación racional del mundo es la incorporación

23 *Ibidem.*, p. 42.

24 *Ibidem.*, p. 43.

25 *Ibidem.*, p. 47.

26 *Idem.*

27 *Ibidem.*, pp. 163-173.

28 *Ibidem.*, p. 175.

de fragmentos del entorno anónimo al mundo humanizado de sentido, ampliando la esfera de la autonomía. Pero el fundamento explicativo queda siempre inexplicado, en cadena sin fin. Es la paradoja del *lógos*, porque el fundamento aparece como heterónimo, sin racionalidad. La “trascendencia blanca” intentó enmascarar esta heteronomía del universo, inscribiéndolo en un orden trascendente, pero que no puede ser corroborado por ninguna experiencia; el colapso de la trascendencia blanca sólo deja en pie la dinámica autófaga de la secularización, “que corroe sin cesar los propios fundamentos en los cuales efímeramente hace pie”²⁹, hasta llegar a la nada, al “abismo ciego y creador que le dio origen”³⁰. Al fracasar el animismo aflora tanto en la filosofía como en las ciencias la pregunta radical por la articulación del orden del lenguaje sobre el mundo con el “ruido absurdo y a la vez saturado de sentido del universo”³¹.

Frente a esto, Sabrovsky concluye: “la garantía animista del significado del universo permitió concentrar la atención de la cultura en la construcción de un mundo, olvidando las consecuencias imprevistas e imprevisibles de la acción, las desdichas sufridas por los espectadores inocentes, los errores de aproximación, los desechos»; olvidando la “trascendencia negra”. El supuesto que justificó este olvido es que estos residuos negativos de la acción humana “son recuperados, redimidos bajo la forma del sentido”, porque se los “desecha hacia el entorno” y “les está vedado retornar al mundo para perturbar los efectos deseados de la acción”. Así, la garantía animista “equivale a hacer del universo un infalible dispositivo de reciclaje de basuras y de olvido”³².

Muy diferente es la situación de la “conciencia moderna des-animada”. Una vez hecha a fondo la experiencia de la secularización, ya no puede desechar sin más, porque no hay garantía de sentido para el dolor. Por otra parte, la proliferación de estudios científicos hace imposible la acción racional, porque no hay tiempo ni capacidad para discutir racionalmente todo lo escrito acerca de un tema antes de actuar; no podemos “tomar en cuenta la infinita complejidad de las cosas y el también infinito potencial de consecuencias inesperadas”; y ya no tenemos la garantía animista del sentido del universo. De ahí que la conciencia colectiva contemporánea se encuentre “desgarrada, oscilando violentamente entre el voluntarismo y la parálisis [...] La acción histórica requería de la aceptación de una cierta ceguera, compensada por el siempre vigilante ojo de dios o del espíritu. Ahora, en cambio, la vigilia debe ser asumida directamente por el sujeto devenido insomne, asediado por sus propios desechos, incapaz de olvidar”³³.

Sabrovsky rescata la figura del “ángel de la historia” descrito por W. Benjamin en su 9ª tesis de *Filosofía de la Historia*, quien mira todo el pasado con ojos desmesuradamente

29 *Ibidem.*, p 176.

30 *Idem.*

31 *Ibidem.*, p. 184.

32 *Ibidem.*, pp. 197-198.

33 *Ibidem.*, pp. 198-200.

abiertos y espantados por los montones de ruinas que se van acumulando hasta alcanzar el cielo, mientras el progreso de forma de viento lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro. Este ángel es una suerte de 'grado cero' del animismo y las ficciones reductoras de la complejidad:

Hay un cuadro de Paul Klee que se llama Angelus Novus. En él se representa a un ángel que parece como si estuviera a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Dónde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándola a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el Paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel no puede ya cerrarlas. Este huracán le empuja irreniblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso³⁴.

Siguiendo estas imágenes, la modernidad opera una suerte de "superación del tiempo y desplazamiento del modo"³⁵, es decir, maniobra una inimitable e inigualable superación histórica respecto a su pasado más próximo: un des-centramiento, una ex-centricidad que arroja la expresión del núcleo moderno de un modo límite-modal de la proporción y medida como pivotes de la razón, de la acción, de la ética, de sus criterios morales y maneras de hacer, pensar, creer y decir sobre los múltiples modos que modulan la modernidad.

La modernidad es nuestro pasado más reciente y nuestro presente menos flamante, y como tal aún le pertenecemos y ella nos pertenece *aún*, pues esta "no es un descubrimiento, sino una herencia, no es una elección sino un destino. La modernidad es la plataforma que nos sostiene o el declive por el que nos deslizamos"³⁶. Por su parte, "la tardomodernidad [o postmodernidad] que nos cobija, la que nos sostiene y nos instruye, se oculta como realización (o se autodeclara incompleta) y así se prolonga como promesa: monótonamente, dogmáticamente induce a pesar que sólo son posibles la reiteración y la experiencia dentro de los límites establecidos"³⁷.

La modernidad es un proceso cultural de cambio, de mutación, de metamorfosis en las disposiciones, las pautas normativas y/o descriptivas y en sus formas de producción y modos de vida. Es el ámbito de tensión entre el pasado, el presente y el futuro, desde aquellas fundacionales y fortificadas hasta las actuales agónicas, cansadas y en crisis por el paso de un tiempo que le es esquivo.

34 *Ibidem.*, p. 203.

35 LANCEROS, Patxi, *La modernidad cansada. Y otras fatigas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, p. 19.

36 LANCEROS, Patxi, *Verdades frágiles, mentiras útiles. Éticas, estéticas y políticas de la postmodernidad*, Hiria, Guipúzcoa, 2000, p. 21.

37 *Ibidem.*, p. 22.

Finalmente, para Sabrovsky, si la industria y la técnica, la mecanización y la tecnificación, fueron las figuras con que la razón moderna articuló al *logos* como instrumento de decisión de fines, la tecnología levanta una suerte de reino o dominio en el que se destaca la lógica y el formalismo, como estructuras de pensamiento donde se determinan los medios –aspecto teórico– conceptuales, las operaciones, los cálculos, y las relaciones y encadenamientos necesarios para establecer la verdad. Este aspecto teórico reduce el pensar humano a un instrumento organizador. Además, se alza el reino de la técnica que determina los medios físicos (aspecto práctico) con el fin de alcanzar concretamente un objetivo. De este aspecto práctico se reduce la acción humana a un trabajo técnico organizado. La cuestión es que la tecnología se impone como una serie de discursos y prácticas que tiene pretensiones de radical autonomía; y pretensiones de totalidad explicativa y tal vez normativa y lo hace en el momento en el que la fe en la razón se desvanece como tal fe, en el momento en que ya no promueve el múltiple impulso entusiasta.

Hemos visto una preocupación que atraviesa los trabajos de nuestro tres autores y responde al objetivo de este artículo, es decir, Oyarzún, Hopenhayn y Sabrovsky intentar comprender los avatares del sujeto al interior de la experiencia de la modernidad como proceso variado, extenso y complejo que dibuja un peculiar estado o temple de ánimo de la cultura occidental hiperracionalizada. La experiencia de la modernidad devela nociones que la promulgan, tales como fragmentación, pluralismo, proliferación de la diferencia y radicalización de los márgenes, particularismo, autonomía y privatización del existir, rasgos que cobran sentido con los grandes descubrimientos de la física, con la explosión demográfica, los sistemas masivos de comunicación, la industrialización de la producción, automatización y racionalización del sistema productivo y administrativo y con el surgimiento del mercado capitalista.

Además, en tanto que proceso creciente y excesivo de racionalización, sus estructuras sociales vienen determinadas por la empresa capitalista y el aparato estatal burocrático³⁸ personificadas en el proceso de objetivación de las categorías de la racionalidad instrumental que conduce a la progresiva racionalización de la sociedad; la secularización reflejada en la disyunción de los procesos de diferenciación social y las fases de diferenciación sistémica; el surgimiento y consolidación de esferas independientes de producción de saber especializado guiadas por criterios autorreferenciales y de mercado; y, la emergencia de la subjetividad y su fijación como proceso de individuación cerrada.*

38 HABERMAS, Jürgen, *op. cit.*, 1991, pp. 136-143.

*Artículo recibido: 12 de noviembre de 2012. Aceptado: 10 de diciembre de 2012.

Bibliografía

BRUNNER, JOSÉ JOAQUÍN, *Posmodernidad y globalización cultural*, FCE, México, 1998.

-----, *Cartografías de la modernidad*, Dolmen, Santiago de Chile, 1998.

CASULLO, NICOLÁS; FORSTER, RICARDO; KAUFMAN, ALEJANDRO, *Itinerarios de la modernidad. Corrientes del pensamiento y tradiciones intelectuales desde la Ilustración hasta la posmodernidad*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1996.

FOLLARI, ROBERTO Y LANZ, RIGOBERTO (Comps.), *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*, Fondo Editorial Sentido, Caracas, 1998.

GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1989.

HABERMAS, JÜRGEN, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1991.

HOPENHAYN, MARTÍN, *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*, FCE, Santiago, 1994.

-----, *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*, Andrés Bello, Santiago, 1997.

JAMESON, FREDRIC, *El Posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Buenos Aires, 1992.

LANCEROS, PATXI, *La modernidad cansada. Y otras fatigas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.

-----, *Verdades frágiles, mentiras útiles. Éticas, estéticas y políticas de la postmodernidad*, Hiria, Guipúzcoa, 2000.

LARRAÍN, JORGE, *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Andrés Bello, Santiago, 1996.

LYOTARD, J.-F., *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 1984.

-----, *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987.

MARRAMAO, GIACOMO, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Paidós, Barcelona, 1989.

-----, “Los *idola* de lo posmoderno. Consideraciones inactuales sobre el fin (y el principio) de la historia”, en VATTIMO, GIANNI (COMP.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y postmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 153-174.

-----, *Poder y secularización*, Península, Barcelona, 1989.

OYARZÚN, PABLO, *La desazón de lo moderno. Problemas de la modernidad*, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS/Cuarto Propio, Santiago, 2001.

SABROVSKY, EDUARDO, *El desánimo. Ensayo sobre la condición contemporánea*, Nobel, Oviedo, 1996.

VATTIMO, GIANNI, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1986.

VERGARA, FERNANDO, *La identidad errante del sujeto contemporáneo. Ensayo sobre el “problema de la identidad” en la modernidad post-ilustrada desde el pensamiento de F. Nietzsche*, Académica Española, 2011.