

IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011.

La segunda modernidad y la filosofía de la historia.

Joaquin Algranti.

Cita:

Joaquin Algranti (2011). *La segunda modernidad y la filosofía de la historia*. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/218>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

La segunda modernidad y la filosofía de la historia

Joaquín Algranti
UBA-CONICET

jalgranti@hotmail.com

Resumen: En términos genéricos, la filosofía de la historia supone una reflexión sistemática sobre los acontecimientos y acciones que encadenan el desarrollo de las sociedades, y la vida de los individuos que viven en ellas, en una dirección determinada. El código específico que se pone en juego para leer el tiempo histórico apunta, especialmente en la lectura de Hegel, al incremento de la razón ilustrada que logra dotar de sentido a la experiencia del hombre en el mundo en relación a un fin específico: la conquista de su libertad. Pese a que esta matriz de pensamiento corresponde a una etapa de la filosofía y podríamos decir también de las teorías sociológicas sobre el cambio social del SXIX como es el caso de Comte, Spencer, Marx y Hobhouse (Elías, 1993:18-21), existen en la actualidad ciertos elementos que se reeditan en las definiciones de la globalización que sostienen las teorías de la modernidad reflexiva. Siguiendo esta hipótesis nos proponemos abordar, en el presente trabajo, la existencia o no de ciertos resabios de la filosofía de la historia en la teoría de la sociedad del riesgo de Ulrich Beck, explorando la noción de política que se deriva de sus análisis. Los resultados preliminares del trabajo reconocen en la *politización* de la vida cotidiana que identifica el autor, dos movimientos contrarios: una *des-historización* de la política y una profunda *despolitización* de la esfera económica.

Palabras claves: Filosofía de la historia, Sociedad del riesgo, Política, Modernización reflexiva

Introducción

Para tomar a la globalización como un problema sociológico en el sentido clásico de la disciplina, o sea, para establecer una socio-genética de los procesos involucrados, es preciso poner en juego tres tipos de códigos constitutivos de esta forma de conocimiento: nos referimos al código de la metodología, el de la historia y el de la teoría. El primero de ellos apunta a la explicitación de un método verificable, y por lo tanto repetible, de comprobación de hipótesis; el segundo refiere a la reconstrucción genética y progresiva de los procesos sociales en cuestión; y el tercero alude al desarrollo explícito de un cuerpo articulado de categorías, clasificaciones y formas de pensar. La sociología produce así un discurso legítimo del saber que combina, en diferente medida y composición, estos tres tipos de códigos. Por eso, es imposible hablar de uno de ellos sin presuponer a los otros dos, y esta operación se hace más evidente mientras menos visible y explícito sea el juego de relaciones que se establece

entre los tres códigos. En este sentido, es interesante notar que la globalización es frecuentemente abordada como un problema teórico. No es que no abunden investigaciones empíricas, sino que los discursos hegemónicos, es decir aquellos que son producidos desde posiciones académicamente dominantes en términos de circulación y legitimidad, tienden a privilegiar la teoría por sobre las preguntas de corte histórico y metodológico. Por eso, el objetivo de la ponencia apunta a establecer el modo en que emerge la historia en los estudios sobre la modernidad reflexiva que representa la sociedad del riesgo de Ulrich Beck. Esperamos demostrar que el código subyacente mediante el cual son reconstruidos los acontecimientos del pasado, es portador de ciertos resabios de una filosofía de la historia, y esta operación influye en la redefinición del lugar de la política en las sociedades globalizadas.

En un contexto de competencia entre múltiples paradigmas en las ciencias sociales, es razonable esperar que no haya un consenso sobre el significado del término globalización. Desde que esta palabra abandonó los dominios exclusivos del lenguaje económico, en donde designaba la convergencia de los mercados mundiales (Aronson, 2007:22-27), y pasó a formar parte del vocabulario y el acervo de conocimiento de distintas disciplinas, fue adoptando rápidamente dimensiones culturales, políticas, tecnológicas, sociales y epistemológicas. Más allá de estos diferentes acentos -que le permiten a los estudiosos luchar entre sí por el monopolio simbólico de una palabra estratégica-, la globalización aparece siempre en casi todos los trabajos como la forma de expresar una idea latente de cambio y, podríamos decir también, de totalidad. La idea de cambio remite a la referencia casi obligada a la sociedad industrial y sus instituciones, como un modelo social en descomposición que permite establecer un juego de luces y sombras con la realidad actual. Por su parte, la idea de totalidad, alejada esta vez de las visiones altamente integradas del materialismo histórico, el funcionalismo y el estructuralismo, apunta a una rearticulación de la cadena de entramados sociales a escala global, trascendiendo los límites geográficos del Estado Nación a través de nuevos flujos de intercambio que potencian los medios técnicos. El cambio y la totalidad son también dos formas de hablar de las estructuras temporales¹ y espaciales de la globalización y es justamente en esta clave que nos proponemos explorar la propuesta teórica de Ulrich Beck que expresa la sociedad del riesgo. Es interesante señalar, nuevamente, que la globalización suele aparecer en los trabajos de este autor como un proceso más o menos irreversible, permanente, como el natural desenvolvimiento de las instituciones modernas. La idea subterránea del fin de la historia o una nueva encarnación del "Espíritu absoluto" -nunca dicho en estos términos-, ronda con una intensidad variable en las discusiones académicas sobre el orden global. A su vez, el modo en que se tematiza esta situación repercute naturalmente en las formas de acción políticas que identifican los estudiosos. Los análisis sobre la reinención de la política en la globalización se dividen entre quienes perciben con optimismo la emergencia de nuevas formas de acción social por fuera de las instituciones y más volcadas sobre el individuo, como Ulrich Beck, Anthony Giddens o Scott Lash. Y aquellos, como Fredric Jameson o Terry Eagleton, que

hacen foco en el reverso de este proceso, es decir, en el sentimiento generalizado de fracaso e impotencia de la política desde el instante en que ella es incapaz de trascender los marcos históricos de la globalización con un proyecto alternativo.

De esta forma, para atender al objetivo principal de nuestro trabajo vamos a dividir la ponencia en tres partes complementarias. En la primera, nos proponemos explorar los modelos explicativos sobre el origen y el desenvolvimiento de la globalización, siguiendo los argumentos de Beck, como representante de la teoría de la modernidad reflexiva. Nos vamos a focalizar específicamente en el pasaje de la sociedad industrial a la sociedad del riesgo a través de tres niveles analíticos: las relaciones sociales, las instituciones y las formas de individuación. En base al primer apartado vamos a preguntarnos, en la segunda parte, por la existencia o no de ciertos resabios de una filosofía de la historia en esta matriz explicativa de la génesis y el desarrollo de la globalización. Nos interesa conocer hasta qué punto los relatos sociológicos sobre el nuevo orden global no actualizan, sin saberlo, algunos interrogantes propios de esta rama de la filosofía (pensemos, por ejemplo, en la idea de una racionalidad progresiva, en la conquista de la libertad o la declaración del fin de la historia). Los análisis de la primera y segunda parte desembocan finalmente en un tercer apartado en el que vamos a estudiar el modo en que los modelos explicativos del cambio histórico que propone la modernidad reflexiva impactan en la forma de concebir a la política. Veremos que la politización de la sociedad civil emerge como la contracara de una fuerte despolitización de la esfera economía.

Coordenadas conceptuales de la sociedad del riesgo

Podemos comenzar señalando que Ulrich Beck es uno de los investigadores que, dentro de la corriente de la modernidad reflexiva de la que participan Giddens y Lash, ha trabajado de forma más explícita y directa con el término de *globalización*. Su punto de partida es la distinción analítica de este concepto del de *globalismo* y *globalidad*. Mientras que el primero de ellos hace referencia a la ideología del mercado mundial en donde la economía coloniza a la política y el segundo hace blanco en el carácter irreversible de las relaciones sociales por fuera de los Estados nacionales, Beck (2004:27-31) reserva el concepto de globalización para hablar de redes de relaciones regionales-globales de distinta naturaleza (culturales, políticas, económicas etc.) cada vez más ramificadas, densas y estables en donde se construye un horizonte mundial sin un centro privilegiado de integración. Estas redes en las que lo global y lo local se implican mutuamente logran una proyección sin precedentes en el espacio y una mayor estabilidad en el tiempo. Hasta aquí tenemos una lectura en principio sincrónica de la globalización, es decir, una foto del orden global que prioriza genéricamente las redes transnacionales para hablar de nuevas y más variadas formas de vinculación geográfica y temporal. Sin embargo, si atendemos a una perspectiva diacrónica la teoría de Beck redefine el lugar de la globalización dentro de un proceso de mediana duración que involucra el traspaso de la

primera hacia la segunda modernidad, de la sociedad industrial a la sociedad del riesgo. Cuando nos referimos a las estructuras temporales de la globalización es para captar justamente el modelo explicativo del cambio social que propone la modernización reflexiva.

Es posible caracterizar esquemáticamente a la sociedad industrial en base a tres niveles analíticos. Se trata de 1) las relaciones sociales, 2) las instituciones y 3) las formas de individuación. En el primer nivel, nos encontramos con un proceso de re-vinculación de las formas de interacción social dentro de los límites geográficos del Estado nación, fundado a su vez en un equilibrio dinámico entre el sistema de gobierno que propone la democracia y el modelo de producción capitalista. Ambas esferas de sentido logran, para el autor, una síntesis histórica en este período en donde el conflicto de clases que estructura la sociedad alcanza canales democráticos de expresión. En esta etapa, la lógica dominante de la desigualdad social, es la lógica del reparto de la riqueza que se convierte en la principal demanda de la lucha política (Beck, 1998:27). Con respecto al segundo nivel, podemos reconocer el predominio de instituciones de control orientadas a resolver problemas de orden y desvío. La producción sistemática de conocimiento científico y saberes expertos, especialmente bajo la forma de la racionalidad técnica-instrumental, ocupa un lugar clave en el modo de relación que se establece con la naturaleza y con la cultura. Es el momento de la explotación ciega de los recursos naturales y la distinción rígida, podríamos decir elitista, entre la alta y baja cultura. En este sentido, la ciencia conserva el monopolio del conocimiento experto que le permite definir las amenazas existentes y proponer estrategias de control, como ponen en evidencia los presupuestos sociológicos de lo que Beck (2004:46) denomina con el término de *teoría del contenedor de la sociedad*². Por último, en el tercer nivel nos encontramos con formas de individuación institucionalmente pautadas a través de roles predeterminados en los contextos de interacción. La construcción del yo en base a los anclajes identitarios de la familia, la escuela, la universidad, la profesión, el partido, el sindicato, la religión o cualquier otro grupo secundario, se desarrolla dentro de los marcos institucionales de la sociedad industrial, que se erigen como fuentes estables de significación colectiva. Las certezas sociales que permiten conducir y organizar la vida cotidiana, se plasman biográficamente en códigos binarios de identificación, pensemos, por ejemplo, en la distinción entre izquierda y derecha, culto y popular o sagrado y profano para nombrar algunas clasificaciones paradigmáticas. El modo en que cristaliza la sociedad industrial en los tres niveles mencionados da cuenta de una primera fase de la modernización occidental que Beck (1997) suele caracterizar con adjetivos como "simple", "formal", "ortodoxa", "unívoca" y "autista", para transmitir una idea de cambio y, en cierta forma también de evolución, hacia formaciones históricas más complejas.

La sociedad del riesgo es el nombre de una fase en principio superadora de aquella primera modernidad, que ocupó buena parte del pensamiento clásico de la sociología con Marx, Weber y Durkheim. Por su parte, Beck (1997:15-16)

sugiere dejar de lado a las crisis, a las revoluciones y a la política como motores de una transformación social que, desde su punto de vista, adjudica específicamente a los procesos de modernización autonomizados; es decir, es la misma racionalización de occidente, con su respectiva diferenciación funcional y desarrollo técnico, la que socaba las sólidas instituciones de las sociedades industriales. De ahí la idea de una autodestrucción creativa que la modernidad se infringe a sí misma frente al éxito de sus instituciones, cuyo triunfo, como respuestas históricas a las necesidades de una época, implica también su desaparición o por lo menos su reinención radical. Retomemos nuevamente los tres niveles (las relaciones sociales, las instituciones y las formas de individuación) utilizados en el párrafo anterior para caracterizar, esta vez, a la sociedad del riesgo. En primer lugar habría que reconocer la redefinición de las relaciones sociales más allá de los marcos de interacción que definían las limitaciones geográficas y temporales de los Estados Nación. Las redes transnacionales que en algunos casos inaugura y en otros intensifica el proceso de globalización, amplían de forma abrupta los contextos de interacción social, redoblando el régimen de circulación de símbolos, mercancías, personas, discursos, imágenes etc. Aquí el Estado pierde en parte la función articuladora entre la democracia y el capitalismo, ante la expansión del mercado, así como la autonomización de las empresas y el capital financiero. Por otra parte, una vez alcanzado un cierto grado de distribución de la riqueza, la lógica hegemónica en el reparto de la desigualdad social pasa a ser la lógica del riesgo. El problema es cómo repartir los riesgos, cada vez más globales, invisibles y generalizados, que produce el desarrollo técnico, a través de amenazas nucleares o ecológicas, entre otras. En sus análisis, el riesgo excede a la condición de clase o las posiciones diferenciadas dentro de la estructura social y se convierte en un fenómeno de mayor escala y alcance, dificultando a su vez las modalidades concretas de intervención. Finalmente, a nivel institucional, la sociedad del riesgo es definida por la metamorfosis de las formas de organización y clasificación precedentes. Las instituciones de control, eficientes en un principio en la resolución de problemas de orden, pero incapaces de percibir las consecuencias no deseadas y los efectos colaterales de la modernización, pierden su eficacia frente a la escala global de los riesgos. La crisis no es sólo del orden de la agencia, o sea, de la capacidad para actuar, sino también de la producción de significados colectivos, de las formas sociales de clasificación y pensamiento que ordenan la experiencia. Por ejemplo, la política abandona de a poco su expresión partidaria, el conocimiento científico ve vulnerado su pretensión de monopolio simbólico, las producciones artísticas encuentran cada vez más dificultades para definirse en oposición a la cultura de masas y las empresas transnacionales escapan a los controles de los Estados nación. La metamorfosis de las instituciones nos lleva al tercer nivel analítico vinculado a las nuevas formas de individuación. Ellas representan el reverso exacto de los procesos globalizadores, aunque es preciso reconocer que estos procesos no constituyen las únicas causas de la individuación emergente. Las redes globales que amplían los marcos espacio-temporales de interacción y contribuyen a la transformación de las instituciones existentes, también habilitan modos

alternativos de construcción del yo, es decir, trayectorias biográficas distintas de los modelos identitarios y las pautas de roles de la sociedad salarial. De ahí también que la política y los discursos críticos puedan renacer por fuera de los canales institucionales, politizando espacios apolíticos y llevando los problemas del riesgo al centro del debate público.

Por eso que esta etapa es definida con el término *Modernidad Reflexiva*. Ella expresa: 1) la idea de que las dinámicas -culturales, económicas, políticas, tecnológicas etc.- de la modernidad se radicalizan, no se conservan intactas como plantean los modernistas ni fracasan totalmente siguiendo la tesis del posmodernismo; 2) en este contexto, la globalización y la individuación representan dos caras de la nueva fase de la modernidad occidental en la que 3) los agentes individuales, pero también colectivos disponen de una mayor información general y mejores condiciones para incorporarla reflexivamente en las prácticas cotidianas, 4) habilitando la auto-confrontación con las consecuencias no deseadas del desarrollo técnico y del proceso civilizatorio en el que se inscribe; 5) en contrapartida, la reflexividad no supone un mayor control efectivo del riesgo, sino la conciencia del carácter ambivalente de la modernización que se expresa en nuevas síntesis y combinaciones de códigos, es decir, en una reforma de la racionalidad. De este modo, las estructuras temporales y espaciales del orden global se inscriben en un diagnóstico de mayor escala que toma como objeto los procesos subterráneos que atraviesan la modernidad en tanto formación histórica dinámica, cambiante, y por ahora, insuperable. Los cinco puntos que emergen de los trabajos de Beck, pero que son compartidos, con matices y diferencias, por Giddens y Lash, consolidan uno de los relatos dominantes sobre los orígenes de la globalización. En base al desarrollo de los fundamentos de la sociedad del riesgo podemos analizar a continuación la existencia o no ciertos resabios de la filosofía de la historia en su propuesta teórica.

El sentido de la historia

La construcción simbólica de la irreversibilidad de la globalización, es decir, la idea de que las transformaciones económicas, culturales y, por sobre todas las cosas, tecnológicas, no tienen marcha atrás, se desarrolla correlativamente a un sentimiento generalizado de fracaso de las experiencias alternativas de organización política, como señala entre otros Terry Eagleton (1997:17). Aquí, la caída de la Unión Soviética en 1989, y con ella la derrota del marxismo como objetivo político y movimiento social, pero también como forma de pensamiento (Jameson, 2009:367), representa la marca histórica que suspende a la historia en la mayoría de los estudios sobre la globalización; o sea, es el punto de partida en el que se declara el triunfo del proyecto occidental de la modernidad capitalista, con su conjunto de valores institucionalmente cristalizados, y ésta pasa a ser el horizonte espontáneo de reflexión en donde la pregunta por el tiempo histórico pierde sentido. Ahora bien, el peligro de esta operación consiste en hacer de un modelo contingente y limitado de sociedad, la medida de

desarrollo de las organizaciones humanas, eternizando sus estructuras y conquistas simbólicas. De ahí, la necesidad de explorar la existencia o no de ciertos resabios de una filosofía de la historia en el trabajo analizado anteriormente. Veamos primero, en pocas palabras, de qué se trata esta rama del conocimiento a través del sistema teórico de Hegel para explicitar a continuación los puntos de contacto con la teoría de Beck, cuyas principales coordenadas fueron desarrolladas en el último apartado.

La tarea de tomar la acción efectiva de los hombres en el tiempo, o sea, la historia, como objeto consciente de reflexión filosófica se remonta en sus versiones más sistemáticas y acabadas al Siglo XVIII, aunque es posible rastrear sus antecedentes en un pasado remoto, según los autores que se tomen de referencia³. En términos generales, podemos decir que el objetivo consiste en llevar a adelante un pensamiento racional sobre el significado de los acontecimientos históricos en base a un principio rector que permita integrar la particularidad de la experiencia con el desenvolvimiento universal de la razón moderna. El desafío reside en evitar las causalidades externas como agentes explicativos y adentrarse, por el contrario, en las necesidades immanentes que permiten comprender las acciones humanas, sus pasiones, intereses, aciertos y errores, como los medios a través de los cuales la razón emprende su gran obra, esta es, la conquista de la libertad. Aquí estamos tomando como ejemplo paradigmático a la filosofía de la historia de Hegel, pero ella condensa buena parte del pensamiento iluminista del SXVIII sobre el tiempo histórico, especialmente, las reflexiones de Montesquieu, Condorcet, Helvetius, Rousseau y Bossuet, como señala Althusser (2007:123-124), a las que podemos sumar sin duda a Gottfried von Herder y a Kant como referencia ineludibles de la reflexión del idealismo filosófico sobre la historia en Alemania. Hegel parte de una doble ruptura. La historia no puede ser contingente, tan sólo una acumulación de sucesos y acontecimientos irrepetibles que encuentran su verdad en el pasado. Tampoco es posible explicar el devenir histórico a través de un principio apriorístico que se abre paso más allá de los hombres hasta alcanzar su realización plena. Ya sea desde lo *particular* o lo *universal*, el historicismo y el progresismo encuentran para Hegel (1999) su límite en un mismo fundamento errado: la causalidad externa. La filosofía de la historia debe llevar adelante un pensamiento racional por la necesidad y el fin último desde la inmanencia del Espíritu. Así nace la pregunta rectora de sus reflexiones: *¿A quién, a qué fin último ha sido ofrecido este enorme sacrificio?* (1999: 80). Hay una matriz teológica en el planteo inicial que se mantiene durante todo el desarrollo, en la construcción de una teodicea que justifique la presencia de Dios en la historia bajo la forma filosófica del gobierno de razón (Löwith, 2007:71-81). Hegel también nos advierte que la historia universal exige un conocimiento conciliador del pasado que no se detenga en las muertes y en las pérdidas, sino que avance hasta descubrir la gran obra que concibe la razón. Los sujetos que llevan a cabo la gran obra son los pueblos y el fin último de la razón es que el Espíritu Universal alcance la conciencia de su libertad y en este acto la realice. El altar en el que se sacrifica todo el dolor y las penurias del pasado es la *libertad* como

principio inmanente que justifica el autodesenvolvimiento de la idea, que se transforma, determina y conoce a sí misma hasta llegar a saber lo que es “en sí”. Desde un corte sincrónico, la totalidad de la historia reconoce diferentes Espíritus del pueblo cada uno de ellos determinado por intereses, objetivos y fines particulares que develan la distancia con respecto a la esencia última. Desde un corte diacrónico, todos los pueblos aparecen como fases sucesivas en el proceso de autoconocimiento del Espíritu Universal. La razón, mediada por los pueblos y los sujetos, guía el curso de los acontecimientos a través de un tiempo homogéneo y vacío que acompaña a las mutaciones de la idea. El concepto de progreso asume una necesidad interna y universal, sustentada en las categorías de variación, rejuvenecimiento y fin último. Aquí la antinomia entre libertad y necesidad abandona el carácter dicotómico del pensamiento kantiano para reconciliarse en el fin inmanente del devenir histórico. Hegel encuentra al sujeto-objeto idéntico en la historia misma de su época. La “*astucia de la razón*”, como un principio externo y trascendente que conduce a los hombres sin que estos tengan plena conciencia de la finalidad de sus actos, termina por concebir al Estado prusiano del Siglo XIX como la realización del Espíritu Universal y declara triunfante el fin de la historia y la conquista definitiva de la libertad. La presencia de la razón queda finalmente demostrada en la justificación de los muertos, en la continuidad del proceso, en la afirmación de lo existente; Hegel construye una teodicea de la historia en donde se afirma y reconoce la identidad de los vencedores, de los pueblos dominantes. Es por eso que la violencia es concebida como una mediación necesaria en el auto desenvolvimiento de la idea que busca realizarse a sí misma en el mundo de los hombres. Va a ser recién después de la crítica del marxismo a la religión -como el principio de toda crítica- que la historia podrá ser repensada en términos científicos pese a que la matriz de la filosofía de la historia es retomada en las versiones ortodoxas del materialismo histórico⁴.

A los fines de este apartado nos interesa retener sólo algunos principios fundamentales del sistema hegeliano que logran proyectarse, de forma a veces sublimada o presupuesta, en la teoría social. Ellos son: 1) la idea de una racionalidad progresiva de la historia, 2) la conquista de la libertad entendida como el autoconocimiento del Espíritu absoluto y 3) el fin de la historia que supone este acontecimiento. Es importante aclarar que desde el momento en que la reflexión pasa del dominio de la filosofía al dominio de la ciencia, los principios mencionados anteriormente se transforman en objetos de crítica o descalificación del que los investigadores buscan despegarse. Por eso, cuando hablamos de ciertos elementos o resabios de una filosofía de la historia en los estudios sobre la globalización, es evidente que éstos nunca se manifiestan de modo explícito, sino a partir de prenociones o silencios⁵ que estructuran el discurso sobre la génesis y el desenlace del nuevo orden global. A continuación vamos a analizar el caso de la sociedad del riesgo que desarrollamos en el primer apartado, siguiendo los tres principios fundamentales propios de la filosofía de la historia.

Comencemos con la idea de una racionalidad progresiva de la historia. El concepto de modernidad reflexiva, que subyace a los análisis de Beck, es un concepto periodizador en el sentido en que plantea un cierto vínculo con el tiempo histórico a través de una reconstrucción analítica de distintos modelos de sociedad que se siguen en el tiempo. Este código, o forma de lectura, supone renunciar a la idea de una dispersión caótica de la experiencia del hombre en el mundo para pensar la historia en términos de un incremento progresivo de la racionalidad. Ella es entendida en términos generales como la capacidad de conocer y cambiar las mismas condiciones de existencia. El pasaje de las sociedades tradicionales, tematizadas fundamentalmente por Giddens (1993:22-25; 1997:81-88), a la sociedad industrial de la primera ilustración y la sociedad del riesgo de la segunda, implica, a su vez, un pensamiento por las necesidades inmanentes y las causalidades externas. Aquí la Modernidad emerge, por medio de su entramado institucional, como una formación histórica capaz de darse sus propias determinaciones, es decir, llevar adelante una autodestrucción creativa de sus estructuras fundacionales, de sus instituciones políticas, económicas, sociales y culturales. Como señala Raymond Aron (1946:215-220) en sus estudios sobre filosofía de la historia, la racionalización es siempre una construcción retrospectiva que apunta a agrupar a los acontecimientos del pasado y darles una dirección determinada. En el modelo de Beck existe una sucesión articulada de formaciones sociales que culminan en la modernidad reflexiva. El incremento de la racionalidad se expresa tanto en el desarrollo de la técnica como en el conocimiento de sus consecuencias no deseadas, de los riesgos colaterales.

El segundo principio consiste en la conquista de la libertad entendida como el autoconocimiento del Espíritu absoluto. Pese a que no se emplean estos términos, las ideas desarrolladas son, por lo menos, similares. La modernidad radicalizada que promueven Beck, Giddens y Lash posee también su propia forma de conciencia de carácter reflexivo. Ella expresa una madurez no sólo del intelecto, de la racionalidad cognitiva, sino también de la racionalidad estética y hermenéutica (Lash, 1997:196-197) en donde el conocimiento, distanciado del saber científico, logra captar lo que la reflexión no podía ver: nos referimos al carácter ambivalente de las sociedades modernas. El autoconocimiento se traduce en la conciencia de las amenazas, pero también de las potencialidades de nuestra época. Por lo tanto, es difícil no reconocer en la reflexividad una idea latente de progreso, de conquistas de nuevas libertades y posibilidades de acción, en el marco de la reflexión sobre sí misma que alcanza la modernidad en una fase superadora. Aunque el término de progreso no es utilizado explícitamente por el autor, esta idea tiende deslizarse de forma subterránea en sus análisis, como una clave de interpretación que se afianza al reconocer en la radicalización de la democracia y la autocrítica de la sociedad del riesgo un nuevo momento del desarrollo autogenerado de la modernidad occidental. Esta nueva ilustración, que tiene poco de nuevo, actualiza en un punto la distinción de Hegel (1999) entre los pueblos con y sin historia. Los primeros son aquellos que siguen las pautas civilizadoras, los vencedores, que pueden expandirse y desarrollarse en el tiempo, mientras que los pueblos sin historia representan a

las sociedades conquistadas, destruidas o asimiladas por las mismas dinámicas del proceso civilizatorio. Desde el momento en que las condiciones sociales -e ideales- de la reflexividad suponen un cierto grado de distribución de la riqueza, es decir, un estándar de vida que trascienda los problemas de la escasez, ella alcanza su versión más acabada en los países centrales. O mejor dicho, y si pensamos que el esquema centro-periferia se reproduce al interior de cada Estado, como señala Vidal Villa (1998:80-84) en sus tesis sobre la mundialización, podemos decir que los sectores periféricos de cada sociedad siguen atrapados irremediabilmente en una lucha por la subsistencia sin poder darse sus propios fines ni determinaciones.

Por último, en tercer lugar, nos encontramos con el viejo problema del fin de la historia que desarrolla Hegel. Es claro que ningún teórico de la reflexividad plantea explícitamente, y tal como lo hizo Francis Fukuyama (1992), esta cuestión con toda la carga negativa y el riesgo que supone. Sin embargo, los puntos ciegos de su discurso o mejor dicho sus prenociones redundan en la idea de una ausencia de alternativas políticas y sociales por fuera de los marcos preestablecidos, no del industrialismo que estudia de hecho en su transformación y desborde, sino del marco más amplio de la modernidad occidental. El fin de la historia no apunta a detener el tiempo en el presente de la globalización, sino a circunscribir las dinámicas del cambio social a la reproducción ampliada de las instituciones modernas, o sea, al Estado, la democracia, el capitalismo, la sociedad civil etc. ¿No es esto, acaso, la idea de un Estado supranacional que aparece en numerosos autores, como Habermas (1999:82-83), que consideran hegelianamente el ocaso y la superación de toda forma histórica una vez que triunfa, es decir, que llega a su madurez? El tiempo histórico transcurre por los canales de la modernización occidental con sus distintas fases y desarrollo. Es aquí donde la historia existe, avanza, merece ser contada. El sentido de la finitud refiere al pasaje de las sociedades industriales a una nueva etapa de la modernidad que agota a las instituciones que la precedieron, para alcanzar lógicas superadoras de estructuración de lo social. Beck hace coincidir implícitamente este movimiento con los cambios operados en Alemania y otros países de Europa. Por eso Peter Sloterdijk (2007:32), plantea que el concepto de globalización entendido como historia universal posee, entre otras características, una "*dimensión política*" vinculada al triunfo unilateral de las naciones expansivas europeas y un "*estilo lógico*" en el que prima la interpretación homogénea del espacio, el tiempo y el valor. En los primeros escritos de Beck pareciera rondar con intensidad variable el supuesto de que del otro lado de la modernidad reflexiva se encuentra el reino de las barbaries, las dictaduras, los despotismos, los Estados centralizados, el subdesarrollo, las economías tradicionales, las zonas de guerra, las lógicas populistas, el fundamentalismo religioso, las estrategias terroristas etc.; en una palabra, de los acontecimientos dispersos de las sociedades que no pueden darse sus propios fines y por lo tanto ser libres. Si como afirma Jeffrey Alexander (2000:22) "*La sociedad del riesgo traslada la rica y sugestiva mitología del discurso tecnológico a las categorías empíricas de la ciencia social*" adoptando

en parte las narrativas de salvación de las religiones milenarias. En realidad la crítica de Alexander (2000:1-27) avanza en dos direcciones complementarias. Por un lado, le recrimina a Beck la construcción del riesgo como un hecho objetivo producto del desarrollo intra-sistémico, que los ciudadanos perciben independientemente de los factores culturales. El objetivismo de su teoría se expresa en los fundamentos ontológicos, pero también epistemológicos con los que el riesgo emerge en las sociedades contemporáneas. Por otro lado, la crítica de Alexander se enfoca en el determinismo tecnológico que carga a la sociedad del riesgo con figuras míticas condensadas en las representaciones sobre los peligros latentes, las dinámicas internas y la posibilidad de nuevas formas de utopía. El reconocimiento del discurso mítico como trasfondo de la teoría de Beck se ajusta a una reconstrucción del tiempo histórico en los términos de una filosofía de la historia, según intentamos demostrar en nuestro trabajo (Montenergo, 2005).

Tal vez podemos ampliar redefiniendo este diagnóstico y decir que la teoría de la modernidad reflexiva reactualiza elementos de la filosofía de la historia hegeliana. Por lo menos en relación a los tres puntos mencionados en el párrafo anterior. El resultado final es lo opuesto a una ontología crítica del presente en la que se ponen en evidencia las distintas capas, las omisiones, las discontinuidades y baches de la historia de la razón moderna siguiendo la lectura foucaultiana (Foucault, 1996:82) de los textos de Kant. Por el contrario, las teorías de la modernidad reflexiva reactualizan el proyecto ilustrado -podríamos decir que lo renuevan, matizan, lo amplían y proyectan a todo el globo-, desdibujando la génesis histórica y los determinantes sociales, que hacen de la razón occidental una experiencia contingente, arbitraria y, por sobre todas las cosas, siempre frágil. Los elementos propios de la filosofía de la historia se plasman fuertemente en el modo en que es concebida la política en la sociedad del riesgo.

Observaciones sobre la política en la sociedad del riesgo

No deja de ser sintomático, siguiendo a Jameson (1999), el hecho de que en un contexto de declarada dificultad para producir representaciones –artísticas, literarias, televisivas, filosóficas o científicas- del tiempo histórico, el discurso de la teoría social se refugie en viejos esquemas modernistas, devenidos en presupuestos de análisis. En vez de reconstruir los límites del código definidos con el que se lee la historia o, mejor aun, intentar establecer el espacio de relaciones sociales en el que se construye esta definición legítima, algunos estudios sobre la globalización tienden a reproducir -transformando- los antiguos relatos de la modernidad ilustrada. Es claro que la estrategia analítica de establecer con el presente una relación mediada en parte por la filosofía de la historia, repercute en el modo en que es concebida la política frente a la nueva realidad social. La obsolescencia de las nociones clásicas de la praxis colectiva, institucionalmente canalizada en la figura del partido y en los vaivenes de la democracia, cae del lado de una redefinición de los términos empleados.

Analicemos en principio el lugar de la política en la modernidad reflexiva para explorar después los límites intrínsecos de este modelo teórico.

Es preciso señalar que cuando Ulrich Beck reflexiona sobre las formas de la política aplica un método deductivo y comparativo, es decir, deduce las posibilidades de acción de los presupuestos teóricos de la modernidad reflexiva y establece un juego constante de comparaciones entre la sociedad industrial y la sociedad del riesgo. Los modos de gestión del conflicto que supo darse la primera modernidad aparecen acotados a los límites institucionales del Estado Nación. Por eso la política es equivalente, e incluso parece agotarse y confundirse, con sus formas de expresión, con la figura de los partidos, los sindicatos, las federaciones, los departamentos estatales y el sistema democrático en general. Este modelo de equivalencia entre individuos e instituciones será trastocado posteriormente durante la segunda modernidad (Beck, 1995). Sin embargo en esta primera etapa los principios modernos de la diferenciación funcional y la autonomía relativa, restringen la política a una esfera determinada y se expresan simbólicamente por medio de códigos binarios. La derecha y la izquierda emergen como clasificaciones enfrentadas en las que se condensan formas de vida, de acción, intereses y pensamientos opuestos. En respuesta al corrimiento de estas coordenadas generales se establece el contrapunto con la modernidad reflexiva en sus dos facetas: como la intensificación de las redes de intercambio global y como la posibilidad de llevar a adelante un proyecto reflexivo de construcción del yo. *“Ahora, el microcosmos del estilo de vida personal está interconectado con el macrocosmos de problemas sociales terriblemente irresolubles”*, plantea Beck (1997:66) y aquí anuncia uno de los caminos por lo que va a seguir su reflexión sobre la política. Las instituciones públicas se ven jaqueadas por arriba y por abajo, por los marcos de interacción y movilidad que habilitan las redes globales y por el debilitamiento de las pautas de rol con su consecuente apertura hacia formas distintas de sociabilidad y construcción identitaria. En este sentido es preciso captar el modo en que se autoorganiza la política en los márgenes o directamente por fuera de las instituciones de la primera modernidad. Aquí, el concepto de *subpolítica* es un concepto que apunta a reconocer un estado de situación, que podemos caracterizar como de cierta obsolescencia de las categorías clásicas. Refiere 1) al vaciamiento de las formas políticas de la sociedad industrial y la politización de nuevos espacios de la esfera privada, 2) a las posibilidades de reflexividad y autocrítica que se expanden en la sociedad civil, 3) a la ambivalencia que desafía a las clasificaciones rígidas en materia de definiciones ideológicas, 4) al descentramiento epistemológico de la idea de un poder central, y 5) a una concepción del conflicto ligado a la lógica de la distribución de los riesgos globales, más que de la riqueza. El estado de situación al que aludíamos tiene que ver con una reinvenición de la práctica política que organiza a la sociedad desde abajo, reconquistando su capacidad para hacer y definir las reglas de juego en vez de sólo seguirlas.

La propuesta analítica de Beck sobre este tema es deudora, siguiendo la hipótesis de la ponencia, de una cierta filosofía de la historia latente, nunca explicitada, que subyace a la reconstrucción conceptual de la modernidad reflexiva. La subpolítica expresa el ejercicio de nuevas libertades, por momentos claramente sobredimensionadas, mientras que desdibuja al naturalizarlas las constricciones fundantes de esta época. O para decirlo de otra manera, las condiciones de posibilidad, pero también los límites estrictos, en los que la política logra reinventarse a sí misma, forjando reglas y radicalizando la crítica, son los límites de la modernidad occidental y capitalista en su versión reflexiva. Es interesante como la amplificación exagerada de los márgenes de acción de la sociedad civil, se desarrolla correlativamente a un descuido de la dimensión colectiva, es decir, del lazo social que supone la construcción política, y la suspensión de la historia o mejor dicho su encauzamiento restringido en las dinámicas de la modernidad. Se producen así dos movimientos interrelacionados en donde uno es el reverso del otro. Se trata de una *des-historización de la política* y una *politicización de la vida cotidiana*. El primero refiere a la naturalización de un código cronológico de la modernidad -como un sistema específico de significaciones siguiendo a Lévi-Strauss (1972:376-377)- que circunscribe el pensamiento y la práctica política a la continuidad radicalizada de las instituciones modernas como el horizonte insuperable de acción. El capitalismo, la democracia, el Estado, la producción cultural o el desarrollo técnico, son algunos de los pilares de la vida moderna que pueden ser redefinidos en un contexto de radicalización democrática, pero no puestos completamente en cuestión por la política; es decir, que no son sometidos a una crítica radical "*que ataque a las cuestiones en la raíz*", como planteaba Marx (1987:15) en relación al pensamiento religioso y filosófico de su época, una crítica que haga blanco en las condiciones de existencia y sus posibilidades de superación. En este sentido pareciera que la política tiende a deshistorizarse al renunciar a la batalla ideológica por explicitar críticamente los códigos con los que se construye el relato de la modernidad reflexiva. Deshistorizar es una forma de naturalizar un estado de cosas existentes, acotando las representaciones y prácticas de los actores sociales a la visión dominante de la realidad, a los límites entre lo posible y lo imposible que se construyen en un momento dado. El segundo movimiento es la otra cara de este proceso en el sentido de que el abandono de la pregunta por la construcción de una sociedad radicalmente distinta llega de la mano de una fuerte politicización de la esfera privada. Las decisiones de la vida íntima, pensemos por ejemplo en los estilos de consumo, la construcción identitaria, la relación con el medio ambiente o los espacios cotidianos de sociabilidad, pierden parte de su carácter espontáneo y pasan a ser un foco de debate del que surgen estrategias puntuales de intervención. El efecto desnaturalizador que supone pensar políticamente el flujo más o menos incuestionado de la vida cotidiana tiene como contrapartida la tendencia a la aceptación tácita del marco social, de sus relaciones de poder, cuestionadas en sus efectos, pero pocas veces en sus estructuras subterráneas. La segunda ilustración que asume y a su vez expresa la subpolítica reedita al menos una de las principales antinomias del racionalismo formal como núcleo del pensamiento

burgués, siguiendo los estudios clásicos de Georg Lukács (1985:46-47): nos referimos al control riguroso de los detalles mientras se renuncia al dominio práctico e intelectual de la totalidad social.

Podemos concluir la ponencia señalando que uno de los puntos de encuentro, a nuestro entender, más significativos entre los teóricos de la modernidad reflexiva y, por ejemplo, las corrientes más ortodoxas tanto del marxismo como del denominado posmarxismo, consiste en una *despolitización creciente de la esfera económica*. Nos referimos a la perspectiva que encarnan primero Barry Hindess y Paul Hirst seguidos por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe entre otros. En sintonía con el giro discursivo, la crítica predilecta que esgrimen estos autores hace foco en el cuestionamiento de las relaciones mecánicas que suele asumirse entre la posición socioeconómica de los agentes, los intereses de clase que defienden y el horizonte de su proyección política. En vez de pensar en una totalidad social estructuralmente integrada por diferentes niveles que interactúan entre sí bajo la preeminencia de los determinantes económicos, el posmarxismo insiste en la construcción discursiva de la identidad política, es decir, en los medios simbólicos de representación que permiten unificar las luchas dispersas en torno a una hegemonía. Aquí los condicionamientos socioeconómicos, la posición del agente en la estructura social, quedan desplazados o por lo menos subsumidos a la lógica estricta de la representación en donde el significante ejerce una fuerza decisiva sobre el significado, constituyendo retroactivamente identidades políticas que pueden o no coincidir con la situación de clase de los sujetos.

Para el caso del marxismo ortodoxo, la despolitización tiene que ver paradójicamente con un economicismo recalcitrante que concibe al capitalismo como un sistema cerrado, autónomo, capaz de tropezar sólo con sus propias contradicciones; en una palabra, coloca el universo económico por fuera del alcance de las luchas fragmentadas y particulares en las que se expresa cotidianamente el conflicto social. Por su parte los autores de la reflexividad y el posmarxismo, insisten en el proceso intensivo de politización de la sociedad civil y la producción de todo tipo de demandas sectoriales que compiten entre sí independientemente de su posición en la estructura social. Aquí el capitalismo aparece como el marco incuestionado en el que se desenvuelve el juego de las articulaciones hegemónicas de las demandas o como un nivel más entre otros, sin profundizar en la dinámica ni en la estructura de relaciones que mantiene con los distintos dominios de la vida social. De esta manera, la política en la globalización queda abandonada a una espera mesiánica de la crisis del sistema económico por su propia legalidad o a un juego constante de producción de reglas, alianzas, competencias y representaciones, que politizan todo menos sus mismas condiciones históricas de posibilidad y, por sobre todas las cosas, de transformación. En este sentido, plantea Žižek (2001: 376) que *“La gran noticia de la actual era pospolítica del “fin de las ideologías” es entonces la despolitización radical de la esfera de la economía: se acepta el modo de funcionamiento de la economía (la necesidad de recortar la asistencia social,*

etc) como una simple percepción del estado objetivo de las cosas". Es interesante notar que la crítica de este autor a la sociedad del riesgo consiste en que ella supone la inexistencia del Otro, ya sea bajo la forma de la naturaleza, la tradición, el funcionamiento anónimo del mercado o cualquier tipo de autoridad simbólica.

La reflexividad universalizada, al igual que el posmarxismo, corre el eje de la política, lo pone del lado de las luchas particulares de la sociedad civil y la libertad de decisión del sujeto frente al derrumbe del marco institucional que condicionaba su práctica. La objetividad de lo social, que manifiestan por ejemplo los determinantes económicos o simbólicos, queda relegada como principios de estructuración de un espacio de diferencias capaz de politizarse de acuerdo a la posición relativa de los sujetos, o sea, su proximidad y por lo tanto la posibilidad de compartir una misma visión del mundo. Por eso, la política, liberada del pesado lastre de la estructura social, no ve en la economía un nivel de lucha y antagonismo determinante (o sea, fijador de límites), casualmente, justo en el momento en que esta esfera alcanza un grado de autonomización sin precedentes que la aleja como nunca de los mecanismos públicos de control. En la medida en que el tiempo histórico aparezca sólo en terminos evolutivos para confirmar la identidad plena del presente, dejando afuera la pregunta por el poder, la dominación, la jerarquía cambiante de los niveles que componen la estructura social y el peso de esta "objetividad" en la construcción de intereses colectivos, la praxis política pasa a ser el decorado biográfico de una modernidad que despolitiza las fuerzas que la moldean.

Bibliografía

Alexander, Jeffrey. (1989) "La centralidad de los clásicos" en A. Giddens, Turner, J y otros La teoría Social hoy. Madrid: Alianza Universidad.

Alexander, Jeffrey y Smith, Philip. (2000) "Ciencia Social y Salvación: Sociedad del Riesgo como Discurso Mítico" en Sociología Cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas. Barcelona: Anthropos.

Althusser, Louis y Balibar, Etienne. (2000) "Prefacio: De "El Capital" a la filosofía de Marx" en Para Leer el Capital. México D.F: Siglo XXI.

Althusser, Louis. (2007) "Los problemas de la filosofía de la historia" en Política e historia. De Maquiavelo a Marx. Buenos Aires: Katz.

Aron, Raymond. (1946) Introducción a la filosofía de la historia. Losada, Buenos Aires, Argentina.

Aronson, Perla. (2007) "Significados y principales dimensiones de la globalización" en Aronson, P -coordinadora- Notas para el estudio de la

globalización. Un abordaje multidimensional de las transformaciones sociales contemporáneas. Buenos Aires: Biblos.

Beck, Ulrich. (1995) *Ecological Enlightenment; essays on the Politics of the Risk Society*. New Jersey: Humanities Press.

------. (1998) "La lógica del reparto de la riqueza y del reparto de los riesgos" en *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós Ibérica.

------. (1997) "La reinención de la política: hacia una teoría de la modernización reflexiva" en Beck, U., A. Giddens., G y Lash, S., *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid: Alianza.

------. (2004) *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Eagleton, Terry. (1997) "Falacias" en *Las ilusiones del posmodernismo*. Barcelona: Paidós.

Elias, Norbert. (1993) "Introducción" en *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel. (1996) *¿Qué es la ilustración?* Madrid: La Piqueta.

Fukuyama, Francis. (1992) *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.

Giddens, Anthony. (1984) "Time, Space, Social Change" en *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Los Angeles: University of California Press.

------. (1993) *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.

------. (1997) "Vivir en una sociedad postradicional", en Beck, U., A. Giddens., G y Lash, S., *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid: Alianza.

Habermas, Jurgen. (1999) "Sobre el pasado y el futuro de la soberanía y la ciudadanía" en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Hegel Georg. W .F. (1999) *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, Madrid: Alianza.

Jameson, Fredric. (1999) *El giro cultural*, Manantial, Buenos Aires, Argentina.

----- (2009) "Actually existing Marxism", "Globalization as a Philosophical Issue" y "Globalization as a Political Strategy", en *Valences of the dialectic*. Nueva York: Verso.

Lévi-Strauss, Claude. (1972) "Historia y dialéctica" en *El pensamiento Salvaje*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.

Lowith, Karl. (2007) *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz.

Lash, Scott (1997) "La reflexividad y sus dobles" en Beck, U., A. Giddens., G y Lash, S, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid: Alianza.

Lukács, Georg. (1985) "¿Qué es el marxismo ortodoxo?" y "La cosificación y la consciencia del proletariado" en *Historia y consciencia de clase*, Barcelona: Orbis.

Marx, Karl. (1987) "Introducción para la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel" en Hegel G. D, *Filosofía del derecho*, Buenos Aires: Claridad.

Montenegro, Silvia. (2005) "La sociología de la sociedad del riesgo: Ulrich Beck y sus críticos". *Revista Pampa* 01, pp. 117-130.

Sloterdijk, Peter. (2007) "Sobre grandes relatos" en *En el mundo interior del capital*. Madrid: Siruela.

Žižek, Slavoj. (2001) "La sociedad del riesgo y sus enemigos", "El *Unbehagen* en la sociedad del riesgo" y "¡Es la economía política, estúpido!" en *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.

NOTAS

¹ Anthony Giddens (1984:201-206) lleva adelante una crítica sugestiva de los límites epistemológicos que implica asociar, en términos funcionalistas y estructuralistas, la noción del tiempo al cambio social, a través de pares conceptuales tales como diacronía y sincronía o estática y dinámica. La temporalidad no aparece aquí como un aspecto integral del proceso de estructuración, sino como un elemento externo a los sistemas de interacción.

² Los denominados presupuestos sociológicos de la teoría del contenedor de la sociedad hacen blanco en una restricción espacial de las sociedades que quedan absorbidas por los dominios del Estado nación. Este es entendido a su vez como una autoridad ordenadora que contiene a las identidades colectivas (clases, etnias y

estamentos) y los niveles articulados de la política, la familia, el derecho, la economía y la religión, garantizando la unidad territorial, su reproducción y homogeneidad. Aquí también las sociedades, homologadas directamente con el Estado, se fundan sobre una autoimagen evolutiva producto de una mayor división del trabajo, complejidad y racionalización interna.

³ Por ejemplo, si tomamos los cursos que dicta Louis Althusser en la Escuela Normal Superior entre 1955 y 1972 sobre “Los problemas de la filosofía de la historia”, nos encontramos con que los antecedentes cercanos refieren al siglo SXVII, a cuatro corrientes fundamentales que identifica en el racionalismo cartesiano, el pesimismo práctico de Pascal, las polémicas religiosas sobre las verdades sagradas en la historia y los debates políticos, jurídicos y económicos en torno al origen de la sociedad (Althusser, 2007:29-38). Por el contrario, si elegimos los trabajos de Karl Löwith (2007) en los que intenta rastrear los presupuestos teológicos que asume el pensamiento sobre la filosofía de la historia los antecedentes llegan hasta la doctrina de Joaquín del Fiore, la crítica de San Agustín a la concepción clásica del movimiento del tiempo y del mundo y las interpretaciones bíblicas de la historia de salvación, es decir, incluye a la tradición judeo-cristiana.

⁴ En estas versiones, la historia es leída como el trasfondo en el que se suceden los modos de producción y la forma en que ellos determinan, y en parte son determinados, por la superestructura jurídica, política, cultural, etc. En este sentido, a la hora de atender el problema de las necesidades inmanentes y las causalidades externas, el desarrollo capitalista aparece como el producto de sus propias leyes económicas. El capital, movido por sus legalidades y necesidades internas, lleva a adelante una historia progresiva, hacia la mundialización, donde las cristalizaciones de la superestructura aparecen como los medios a través de los cuales se expresa, o como formas contradictorias que refuerzan su dinámica. Aunque se plantea en los términos de una ciencia de la historia, el marxismo ortodoxo corre el riesgo de presentar al capital en su autonomía absoluta más cerca de una sustancia que se engendra y reproduce a sí misma, que de un entramado específico de relaciones sociales de producción irremediamente ligado a los distintos niveles de la sociedad. El destino manifiesto del proletariado en tanto clase revolucionaria así como la implementación del comunismo, completan la reedición de elementos propios de la filosofía de la historia.

⁵ Aquí los silencios refiere a las omisiones que moldean el discurso y que es preciso desplegar a través de una lectura sintomática, siguiendo a Althusser y Balibar (2000:35) o por medio del análisis del juego de ausencias y presencias que define todo campo semiótico, para hacer alusión a una idea similar expresada por Alexander (1989:51).