



DOSSIER

LUCES Y SOMBRAS DEL LEGADO ILUSTRADO

MARÍA JOSÉ GUERRA

“No sé si se debe decir hoy que la tarea crítica aún supone fe en la Ilustración; yo continuo pensando que esa tarea requiere trabajo sobre nuestros límites, eso es, una paciente labor dando forma a nuestra impaciencia por la libertad. El vacío sueño de la libertad”. Foucault

“No hay otra ayuda que la perseverante diagnosis de sí mismo y de los otros, el intento por medio de la conciencia, si no de escapar al infortunio, sí, al menos, de despojarle de su fatal violencia: la de la ceguera”.

“Si la filosofía aún es necesaria, entonces tendrá que serlo, igual que siempre como crítica”. Adorno

El siglo XX fue, filosóficamente hablando, un siglo convulso y vibrante. Tuvo ante sí la tarea de hacer balance de la modernidad. Este balance, aunque no definitivo, tiene como resultado una conclusión ambivalente. Hemos asistido tanto a esfuerzos denodados por completar la modernidad, el caso de Habermas, como a lo contrario, esto es, a intentos de destruir o deconstruir el mismo legado moderno. El debate modernidad-postmodernidad no ha logrado ser acallado, pero, quizás, si ha sido relativizado hoy ante nuevas certezas epocales: la de la globalización, la del multiculturalismo vinculado a las migraciones y a las diásporas, la de la crisis ambiental, la del postcolonialismo que nos pone frente al carácter eurocéntrico de la modernidad,... Estas certezas de nuestra época nos abren a una nueva dialéctica que relativiza el choque entre modernos y post-modernos. El modelo de civilización occidental por un lado, sobre todo, en sus dimensiones económica, comunicativa y militar, parece haberse impuesto y triunfado al mismo tiempo que tomamos masivamente conciencia de que esta misma civilización es una más entre otras muchas con las que ha mantenido una discutida relación de “superioridad” y dominio –lo que denominamos pensamiento postcolonial no plantea otra cosa que esto–. El etnocentrismo se suma así a otros pecados capitales de Occidente.

Por si esto no fuera poco, la imposición de la civilización occidental violenta otros límites: nadie puede ya torcer la cabeza ante las magnitudes globales y locales de

la crisis ecológica y la quiebra de la sostenibilidad, esto es, de la propiedad que podría asegurar que siga existiendo un futuro digno para las generaciones futuras. Tampoco nadie puede sentirse indiferente ante una de las consecuencias más sangrantes de la globalización económica, esto es, la de la pobreza que se incrementa en el Sur del planeta y que es la principal causa de las migraciones que desestabilizan justo ahora la buena conciencia del ciudadano occidental. Enfrentarse, por tanto, desde el presente, a la tarea de estimar la modernidad es tomar nota tanto de sus logros como de sus fracasos y parcialidades.

Si revisamos nuestras afirmaciones anteriores vemos cómo emergen nuevas dimensiones de la justicia que rebasan las acotaciones a las que la tradición liberal o socialista –tradiciones modernas por antonomasia– nos tenía acostumbrados. Pondré tres ejemplos al hilo de las anteriores consideraciones:

–Nos vemos impelidos a pensar en una suerte de “justicia cultural”, en la que contrapesar el universalismo moderno que hacía abstracción de las diferencias, igualando sin más a todos, con la idea del respeto a esas mismas diferencias. Al mismo tiempo el respeto a la diversidad cultural no debe ser coartada para disminuir el rango de aplicación de los derechos humanos.

–En segundo lugar, no sólo hemos caído en la cuenta de nuestro presente multicultural y postcolonial, sino que nos vamos percatando de que nuestra morada, nuestro hábitat, el planeta Tierra vive amenazado por nuestra aceleración tecno-industrial al servicio del consumo masivo de recursos y materias primas y se muestra incapaz de metabolizar nuestros desechos y residuos. La justicia tiene que incorporar la acotación ecológica, la evidencia de las interdependencias entre lo natural y lo humano y, de este modo, empezar a proponer límites a las ansias fáusticas de la “modernización” y del mal llamado progreso¹.

–Finalmente, la justicia tiene que redefinir su alcance de modo que toda la humanidad sea objeto de sus consideraciones. Los beneficios y perjuicios deben dejar de estar tan arbitrariamente mal asignados y la redistribución de la riqueza deber ser el fundamento del nuevo orden global.

Los argumentos para dar con un orden internacional justo son ya, pues, de diversa índole. Repasemos algunos aspectos: –económicos, la mal traída globalización incidiendo en el abultamiento de la desigualdad entre Norte y Sur, y en el crecimiento del llamado 4º mundo, –ecológicos, la citada crisis y el sobrepasamiento de los umbrales de la sostenibilidad que amenaza no sólo nuestra supervivencia sino la de las demás formas de vida que comparten la Tierra con nosotros, –comunicacionales, el hecho de que las distancias hayan colapsado ante el hecho de la simultaneidad informativa y de las redes internaútics, –todo aquello ligado a la paz y a la seguridad, puesto que ya no podemos hablar de conflictos locales sino de guerras internacionalizadas, y esto de manera acrecentada desde el 11 de septiembre de 2001, y, por cerrar en algún punto la enumeración, –el hecho incontestable e imparable de las migraciones que exigen nuevas redefiniciones de conceptos que parecían ya acuñados para siempre como el de

ciudadano y que nos exige compatibilizar la idea de justicia con la de reconocimiento del otro diferente.

ANTE TODO LO ANTERIOR ¿QUÉ NOS CABE HACER?

No es pertinente, creemos, abjurar sin más de la modernidad y darla por clausurada —entre otras cosas porque algunos de sus logros morales han sido notables—, pero tampoco parece que podamos celebrarla sin más dadas algunas de las consecuencias que ha dejado tras sí. En un libro de Neus Campillo titulado precisamente *El descrédito de la modernidad*² se nos proporcionan claves pertinentes para abordar tan complejo asunto.

La modernidad es un concepto polisémico y ambiguo. Podemos referirlo a diversas cosas y a la vez jugar a oponerlo a otros conceptos tan polisémicos y ambiguos como él: el caso de “tradición” o el de “posmodernidad”. Modernidad es un concepto con pretensiones omnicomprendivas para referirse a lo cultural, a lo social, a lo político, etc. y remite a un determinado marco temporal. Es, en suma, un referente en la reflexión sobre la actualidad y el presente y señala un contexto polémico, una *Querelle*, tal como ha habido otras en la historia. Campillo nos recuerda la de los antiguos y los modernos, o la de modernidad y contemporaneidad en el siglo XIX.

Más que fin de la modernidad, descrédito. El proyecto ilustrado queda en entredicho. Esto se ha hecho desde perspectivas muy distintas y no siempre compatibles entre sí. El debate se muestra inacabado y quizás inacabable. Filosóficamente, la modernidad en su remisión a un entramado metafísico y trascendental parece agotada. No obstante, la modernidad sigue vigente, para unos como “actitud” y no como un periodo de la historia. La reivindicación que hace Foucault del legado kantiano nos sitúa frente a la ontología del presente, a la necesidad imperiosa de escrutar el presente para dar con aquellos mecanismos en los que anida la violencia. La modernidad como *ethos* no parece destinada a desaparecer. Pero ¿qué decir de aquellos que la interpretan como un referente normativo de cariz ético político del que no parece deseable que nos desembaracemos sin más? ¿Qué decir de los que opinan que renegar del sujeto metafísico no significa que debemos abandonar todo componente “humanista”? ¿No es la actitud moderna la de volver a asumir críticamente la modernidad? ¿Hay algo más moderno que los esfuerzos post y transmodernos? No hay clausura postmoderna de la modernidad porque la postmodernidad es leída por muchos como una radicalización de la crítica que pierde su objeto y se vuelve así contra la propia razón. Este será el dictamen habermasiano en *El discurso filosófico de la modernidad*³.

Si hay un empeño que rescatar de la herencia moderna es la exigencia de pensar el presente. Por eso no podemos dejar de aludir a estos dos conceptos: tiempo e historia. Si Hegel canonizó una filosofía de la historia en la que la dialéctica empujaba a la superación a través de la negatividad integrada en el mismo devenir del tiempo, muchos otros autores han planteado que tal esquema es estéril y pernicioso. Nada parece justificar el prestigio del presente como superior a todo tiempo pasado. De hecho, si algo es la postmodernidad ese algo tiene que ver con la ruptura historicista con

una forma de ver el tiempo. La historia, lo mismo que el sujeto como veremos en un momento, es una construcción más. Jameson le da una vuelta de tuerca a este asunto al decir que la postmodernidad es “el intento de pensar históricamente un tiempo que ha dejado de pensar históricamente”⁴. El caso es que la estructura mítica del tiempo que progresa hacia una culminación ha sido desoída. Los tiempos del mesianismo han pasado a mejor vida tal como nos auguraba Nietzsche. El *Ulises* de Joyce ya no se plantea ordenar el tiempo vital y sortear tentaciones con tal de volver a Ítaca. El instante recobra protagonismo frente a su hipoteca frente al futuro por venir: la utopía de un mañana mejor ha quedado desvencijada. Y frente al bien por venir, parece que hoy, sobre todo, nos interesa evitar el mal, ponerle coto, anularlo. La ética de la supervivencia tras los horrores del siglo pasado no puede permitirse soñar con el cielo sino tratar de que no se sigan repitiendo sin cesar los innúmeros infiernos.

El hecho es que hay un cierto consenso en torno al descrédito irremediable de la filosofía moderna en lo que concierne a sus fundamentos epistemológicos —*La filosofía y el espejo de la naturaleza* de Rorty⁵ fue un hito a este respecto—. La idea de verdad tal como ha sido concebida por las corrientes racionalistas y empiristas ha sido duramente atacada y se ha transformado gracias al giro lingüístico-pragmático en un concepto que alude a la práctica comunicativa del acuerdo intersubjetivo y que, es, en consecuencia verdad situada, verdad referida a un horizonte temporal. La idea de sujeto, a la que el giro copernicano propinado por Kant, prestaba todo el protagonismo en el proceso de conocimiento ha sido uno de los escollos fundamentales a la hora de reeditar, dejando atrás todo atisbo de fundamentalismo, un modelo creíble de sujeto moral. Precisamente, la reedición habermasiana de la modernidad ha tenido que esforzarse en refutar la labor de zapa que arranca de Nietzsche y que alimenta la deriva deconstructiva de lo que ha venido en llamarse postmodernidad.

El término postmodernidad es igual de esquivo y polisémico que el de modernidad. No obstante, y a modo de contraste, voy a enumerar algunos rasgos post con el fin de aproximarme a la problemática ético-política de la tensión entre modernos y postmodernos. De hecho, más allá de las etiquetas y las identificaciones intelectuales a algunos lo que nos interesa más es sopesar los efectos del hilo tensionado entre ambas definiciones.

Más allá de los tópicos de muerte del sujeto, de fin de la historia y de finiquito de la metafísica, podemos inteligir lo postmoderno como

*...la conciencia de un cambio de época, conciencia cuyos contornos son aún imprecisos, confusos y ambivalentes, pero cuya experiencia central, la de la muerte de la razón, parece anunciar el fin de un proyecto histórico: el proyecto de la modernidad, el proyecto de la Ilustración europea, o, finalmente, también el proyecto de la civilización griega y occidental*⁶.

Filosóficamente hablando, los motivos nietzscheanos de la muerte de Dios, del nihilismo y los heideggerianos del “rebasamiento” de la metafísica son lugares comunes en

distintas elaboraciones. En los años ochenta es cuando esta sensación de estar saliendo efectivamente de una época, de una demarcación se fue acrecentando. Sociológicamente, la reflexión sobre los cambios de las formas de vida en las sociedades tardoindustriales, la *debacle* de la ideología del progreso, el agotamiento de las vanguardias y la ruptura con el modernismo estético precipitaron su irrupción.

¿QUÉ LUGARES COMUNES HAN PROPICIADO ESTA IMPRESIÓN?

–El ocaso de la palabra, del discurso, del entramado vertebrador de la lógica moderna es uno de los primeros hechos a considerar. La imagen y la música restan hegemonía a la palabra, la desafían por obra y gracia de los omnipresentes medios de comunicación. La civilización occidental como concentrado verbalista parece destinada a la desaparición⁷. Despedimos la galaxia Gutenberg.

–El capitalismo tardoindustrial, girando, en exclusiva, en el fenómeno del consumo ha generado sociedades del despilfarro entregadas a la “orgía del exceso” –la expresión la tomo de Baudrillard–. Esta orientación demanda unas individualidades hedonistas y narcisistas que hacen colapsar las virtudes fundantes de la modernidad –el trabajo, el esfuerzo, la sobriedad, etc.– desestructurando al sujeto moral que pivotaba en torno al sentido del deber.

–Las redes de comunicación globales generan un “córtex cerebral colectivo” en el que los individuos son meros nódulos con lo que las singularidades personales se reducen y la subjetividad queda reducida a posiciones dentro de una cada vez más compleja topología virtual. La visión lineal de la historia estalla frente a la simultaneidad que nos ofrecen los medios de comunicación. La sobresaturación informativa y la suma de perspectivas impiden el ideal social de la autotransparencia.

–La especialización científica y su desarrollo ponen trabas a los esfuerzos por comprender los fenómenos en todas sus dimensiones. La especialización cortocircuita los anhelos totalizantes de la razón. La ciencia no puede suministrar hoy un “metadiscurso universal”, en ella también prolifera una pluralidad irreductible. Los límites entre sujeto que conoce y objeto a conocer han saltado en lo que concierne a dos de las áreas más problemáticas de la investigación científica, esto es, la de las interacciones ecológicas en las que estamos inmersos como agentes y pacientes y en la ingeniería genética que nos puede permitir intervenir en nuestra misma (auto)evolución. El factor de la llamada tecno-ciencia se revela crucial.

–Sólo citaré que el factor estético que ha sido central al despliegue postmoderno. Algunos autores hablan de “quiebra del esfuerzo de la autorreflexión estética” como agotamiento del afán transgresor de las vanguardias, otros, como Vattimo, saluda de buen grado el “cese del valor cultural y aurático de la obra de arte” al liberarse así de cadenas metafísicas como la caduca referencia a la estética del genio⁸.

–Por último, sí quiero detenerme algo más en el motivo de la secularización porque últimamente tenemos razones para la inquietud a este respecto. La secularización sería la consecuencia de la buena nueva de “La muerte de Dios” y, a su vez, desencadena el desplome de la mítica del progreso, el hundimiento de la Historia (con mayúscula)

frente a la emergencia de las historias (plurales e irreductibles) –recordemos el ángel de la historia benjaminiano– y el desvanecimiento de las energías utópicas. El caso es que el dictamen de la secularización, interno a la civilización occidental, es refutado hoy por el protagonismo de integristos y fundamentalismos premodernos, en los que podemos incluir el de la misma Iglesia católica. Hoy la denominada dialéctica modernidad-postmodernidad se nos complica aún más al tener que atender a las diversas tradiciones que para millones de personas siguen siendo fuente de significado en pugna con los fenómenos globalizadores tardocapitalistas y sus valores disgregadores.

Si trasladamos las acotaciones anteriores, meras pinceladas, a nuestro presente nos encontramos no sólo con subjetividades dislocadas, fragmentadas, plurales y proteicas como diagnostican las versiones postmodernas, sino, también, con las pervivencias del modelo moderno de subjetividad –ligado al motivo moral de la autonomía y a la ética del deber– y con versiones premodernas de sujetos anclados en las heteronomías culturales y religiosas. Al mismo tiempo, todo convive en las nuevas redes sociales amplificando voces plurales y fragmentarias. Las formas de autocomprensión subjetivas se pluralizan y nos parecen irreductibles. Pontificar acerca de las identidades esquivando las aporías, contradicciones, ambivalencias y paradojas parece desatinado en grado sumo. El pluralismo identitario, marcado por un inestable contrapeso de tensiones, es uno de los rasgos inevitables del presente.

Trazar los contornos de la ontología del presente no es tarea fácil y la ciencia social crítica avanza en su descripción provisional. No obstante, no podemos dejar de hacer la pregunta que viene a continuación.

¿QUÉ SALVAR DE LA HERENCIA ILUSTRADA?

La pregunta para los que nos dedicamos a la filosofía es la de “si la quiebra de las filosofías racionalistas y trascendentales de la Ilustración” nos obliga a “la abolición del programa normativo de la modernidad”⁹. Rescatemos, a este propósito, una cita de Foucault:

*La humanidad no progresa lentamente de combate en combate hacia una reciprocidad universal, en las que las reglas sustituirán, para siempre a la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas, y va así de dominación en dominación*¹⁰.

La dimensión normativa es puesta en solfa aquí porque aludir a la norma significa normalizar, esto es, ejercer violencia sobre aquellos que no se pliegan a los dictámenes sociales. La modernidad disciplinaria que fustiga Foucault nos presenta como fenómenos claves la exclusión, la reclusión y el etiquetado de la “anormalidad”. Si el troquelado constructivo de la socialización falla y los individuos no se conforman a las expectativas sociales los saberes-poderes modernos se harán cargo de ellos para que no disturbem el statu-quo. La alternativa de Foucault es la resistencia. No obstante, este punto de

su programática es el que ha sido más discutido. Sin referencia normativa, sin un ideal moral “humanista” al que referirse como la igualdad, la justicia o la libertad no sería posible trastocar las dominaciones y maltratos que aquejan a unas instituciones ilegítimas desde el momento en que no encarnan estos valores.

Los esfuerzos por completar la modernidad han ido de la mano de prestar un protagonismo indudable al momento de la legitimidad en la misma justificación de las normas por parte de un procedimiento incluyente en el que todos los afectados tengan los mismos derechos a intervenir –estoy hablando del modelo contrafáctico de la comunidad universal de comunicación que propone Habermas–. No se ha asumido así el carácter constructivo y proteico del poder que, seguramente, no sólo opera en el momento de la justificación de las normas sino en el de la implementación institucional, en el momento de la aplicación de las mismas normas. Las pretensiones de validez –verdad, corrección moral, sinceridad– son aceptadas por Habermas como nuevo fundamento. La perspectiva sigue siendo la de la emancipación y el instrumental político que demanda este punto de vista es el de la democracia deliberativa en la que la inclusión de todos quede garantizada.

Resistencia o emancipación este es el dilema con el que, en el terreno ético político, se expresa el conflicto entre postmodernos y modernos. La resistencia opta por buscar resquicios por los que dar salida a la transgresión de los límites acotados o busca renegar de toda forma de violencia que piensa va apareada a todo concepto. El concepto constriñe, define y limita recortando de manera abrupta unas realidades que no se adaptan a la normatividad impuesta, el concepto funciona como instrumento de tortura al seccionar todo lo que no encaja en su molde. La metafísica está preñada de violencia, por lo tanto, sólo dislocándola podemos desactivar su potencial devastador. Enfrentarla al tiempo es una estrategia para relativizar el valor de la verdad, pero, también, entender que la pluralidad de relatos igualmente aceptables nos remite a una suerte de nivelación narrativa en la que cualquier metarrelato que invoque la emancipación queda reducido a uno más dentro de un abigarrado conjunto. Vattimo ha afirmado que la hermenéutica es la nueva *koiné* común, el diálogo no se resuelve en compromisos sobre normas de universal aplicación sino en respeto reverente hacia el punto de vista del otro, en desactivación de la violencia de autoafirmación del yo que quiere imponer su punto de vista, su perspectiva¹¹.

El universalismo moderno es desacreditado aquí por haber traído consigo todo tipo de trampas verbales que lo inhabilitan como tal. El universalismo moral ha sido leído como estrategia de homogeneidad forzada, de unidad totalitaria, de autoafirmación de Lo Mismo frente a la exclusión de lo otro como radicalmente ajeno. Si las propuestas de igualdad, justicia y libertad son radicalmente para todos no se entienden como la retórica universalista ha resultado un espejismo. Pongamos el ejemplo de cómo la modernidad hegemónica –dejo de lado a las escasas excepciones (Poulain de la Barre, Condorcet o Stuart Mill)– entendió que los derechos del hombre y del ciudadano eran exclusivos de los varones y cómo se consigné la expresión “sufragio

universal” cuando las mujeres, más de la mitad de la población, quedaba fuera de su aplicación. El caso de las mujeres sirve para entender que la parte, en este caso, la masculina se atribuyó el Universal excluyendo de la misma definición de humanidad a las signadas con *El segundo sexo*. Precisamente, Simone de Beauvoir analiza cómo lo femenino es entendido por la filosofía occidental como alteridad pura no integrable en los esquemas de lo universal¹². Este ejemplo de amplio calado nos sirve para ilustrar cómo la retórica universalista se ha autotraicionado a sí misma. Pongamos otro ejemplo más.

Hannah Arendt en las páginas finales de *Los orígenes del totalitarismo*¹³ nos señalaba otra quiebra: los derechos humanos sólo rigen para los ciudadanos de un Estado-nación, el ser humano desnudo, ella está hablando de los refugiados que dejaron tras de sí las dos guerras mundiales, no pueden apelar a ninguna instancia que haga cumplir los derechos supuestamente universales y humanos. Los refugiados, ayer y hoy, quedan desprovistos de humanidad y derechos y sólo pueden aspirar a ser socorridos por la solidaridad en un territorio ajeno a la justicia y la igualdad. Lo mismo lo podemos decir hoy referido a los inmigrantes sin papeles.

La cuestión a la que, mediante estos ejemplos, me quiero aproximar es la de si todavía creemos que es posible regenerar un universalismo postmetafísico que sea incluyente, esto es, que en su dinámica logre reconocer a todos los individuos con sus peculiaridades e idiosincrasias sin establecer una norma por la cual unos son definidos como plenamente humanos o ciudadanos con todas las de la ley y otros son expulsados a los márgenes del no reconocimiento, la infrahumanidad y la ciudadanía de segunda o tercera clase. Para los defensores del programa ilustrado la falla no está en las ideas sino en su aplicación a la realidad social, que con su dinámica conflictiva de intereses, las pervierte. Para los que se oponen a la modernidad la idea misma está lastrada de violencia y exclusión desde su inicio porque las ideas no son atemporales sino que se nutren de determinados precipitados históricos y, por lo tanto, incorporan sesgos patriarcales o xenófobos, sólo por referirnos a los ejemplos antes expuestos.

Esta última crítica la incorporan pensadores que, no obstante, nos hablan de la necesidad de empezar a hablar de “sujetos situados”, esto es enteramente, postmetafísicos. Algunas de sus características serían las siguientes:

–Asunción del constructivismo. Esto es, somos seres sometidos a los vaivenes del hacernos, deshacernos y rehacernos de múltiples maneras. La única manera de dar cuenta de forma realista de esta condición construida es aceptar que la identidad se estructura narrativamente. No obstante, ya antes aludíamos al *Ulises* de Joyce, las fragmentaciones, discontinuidades, desdoblamientos, inversiones etc. caben en los modos narrativos frente a la hegemonía moderna del relato unitario en el que el tempo sigue siendo lineal. El *Orlando* de Virginia Woolf en el que la identidad es sometida a mudanza histórica y a transformación sexual puede ser un ejemplo de cómo los moldes disciplinarios de la identidad colapsan. La corporalidad y la

sexuación debe ser incorporadas como claves autointerpretativas por parte del sujeto frente a toda una tradición filosófica idealista y dualista que ha seccionado cuerpo y alma quedándose sólo con lo “espiritual”. A este respecto nuestra condición finita, contingente y particular debe ser tenida en cuenta.

—Al ser sujetos “situados” no podemos escamotear las referencias al contexto y nuestras pertenencias a ciertas comunidades que, o bien por aceptarlas o bien por renegar de ellas, dotan de significados varios a nuestra identidad. El ser humano concreto debe ser reconocido como tal frente a las vacías y tramposas abstracciones. Esta es la única forma de acceder a respetar las diferencias y la pluralidad.

—Por último, nuestras relaciones con los otros, la intersubjetividad, que es constitutiva de nuestro sentido de la identidad debe ser repensada dejando de lado los códigos de la posesión, la instrumentación y la distancia. La exigencia de simetría es un requisito del ser con los otros y todo afán excluyente debe ser recriminado y recusado.

Este conglomerado de rasgos, este retrato de las formas de autoconstituirse la identidad de los sujetos, llevaría en sí el potencial suficiente para detener las trampas de los falsos universalismos y nos podrían conducir a lograr, en el terreno de lo político, democracias incluyentes y deliberativas en las que la participación efectiva sea algo más que el ir a votar cada cuatro años. Esta nueva propuesta de universalidad se ha tildado de “interactiva” —la expresión es de Seyla Benhabib— y estaría en consonancia con algunas determinaciones del presente a las que nos referíamos al principio como la de la necesidad del reconocimiento de las diferencias en los tiempos de la globalización. Los defensores del legado ético ilustrado comparten con los pensadores postmodernos la necesidad de finiquitar la metafísica. La comunicación, el lenguaje, la discursividad se revela como el nuevo terreno común entre autores tan alejados como Rorty, Vattimo o el mismo Habermas. La entrega hermenéutica de los primeros es total frente a restos cuasitrascendentales en las concepciones del segundo. No obstante, muchos críticos internos al paradigma de la ética discursiva habermasiana radicalizan los motivos de la narratividad, la atención al juicio moral y, con ello, a lo concreto, a lo particular, y de paso a lo plural, por el contrario, denuncian el excesivo racionalismo y los restos epistemologizantes del programa habermasiano —esto es el trascendentalismo y la apelación a las reconstrucciones racionales. Desfundamentar, desidealizar y destrascendentalizar son tareas que se están realizando en orden a lograr unos espacios dialógicos más y más plurales y más y más incluyentes. El reto hoy es el de cómo revigorizar los ideales ilustrados de igualdad, justicia y libertad sin que sigan siendo cómplices del juego de intereses de aquellos que subrepticamente han elaborado una suerte de antropología normativa y normalizadora en las que los y las diferentes quedan excluidos. La filosofía debe desafiar la “violencia simbólica”, que a menudo se traduce en facticidad pura, que mora tras los sobreentendidos sociales que contrarían y contradicen el sueño ilustrado de la vacía libertad, de la igualdad y de la justicia. Un sueño demasiadas veces traicionado por sus voceros y propagandistas.

A MODO DE EPÍLOGO

Espero haber abierto diversos frentes para proseguir el debate. No obstante, como individuo, situada en la inestable coyuntura de la modernidad y la postmodernidad, no puedo ofrecer una conclusión definitiva. En mi combaten querencias modernas, sobre todo las ligadas al legado ético de la ilustración –especialmente, la de la justicia y la igualdad–, con querencias postmodernas ligadas a la denuncia de todo dogmatismo fundamentalista, a la necesidad de deconstruir la metafísica, al deseo de poder desactivar los moldes normalizadores, al reconocimiento de la pluralidad y al gusto por las metamorfosis.

La modernidad creyó, por otra parte, que el dominio sobre la naturaleza debía ser total e irrestricto y que con esta estrategia lograríamos un mundo mejor pleno de felicidad. Hoy sabemos que la naturaleza ultrajada comienza a vengarse en nuestra salud y en nuestras perspectivas de supervivencia. Los ruidos y la contaminación amenazan nuestra calidad de vida. No somos más libres, sino más esclavos del consumo, de los coches, de una mala alimentación, etc. La quiebra del ideal de progreso es el resultado. El drama ecológico nos obliga a reescribir nuestro papel como seres naturales, corporales que viven en la naturaleza y que tienen que aceptar el no violentar la reposición de sus ciclos. Ligado a lo anterior no podemos retrasar la tarea de enjuiciar en nuevas claves el desarrollo tecnocientífico. El sueño de la razón produce monstruos y las nuevas posibilidades de las biotecnologías nos regalan un conglomerado ambivalente de esperanzas y miedos. El dogma de una ciencia axiológicamente neutral se hizo pedazos al caer las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki. Nuestra mirada crítica sobre la ciencia y la técnica debe acrecentarse. La ciudadanía no puede ser en este terreno cautiva de políticos interesados y “expertos”: debemos poder elegir qué riesgos queremos correr y qué modelo de desarrollo es el más adecuado.

Por último, no quiero dejar de mencionar la omnipresencia de la violencia desatada en el siglo XX, violencia no sólo puntual, sino organizada y orquestada conforme a criterios de eficiencia. Juzgar a la modernidad por su lidiar contra la violencia o por propiciarla es una tarea quizás imposible. No obstante, parece que seguimos sumidos en la experiencia del horror. Pensadores como Adorno, Levinas, Hannah Arendt, Gunther Anders y otros nos encomendaron una tarea: que Auschwitz no se repita. ¿Estamos seguros de que no se está repitiendo?

Para trabajar en este sentido no podemos desprendernos de palabras como democracia, derechos, igualdad, libertad y justicia, pero tampoco nos podemos quedar con sus significados desgastados o tergiversados. El papel de la crítica debe volcarse tanto en la reelaboración conceptual como en dar respuestas justas ante la hiriente realidad social. Así es cómo volveremos a intentar contestar aquella vieja pregunta de *¿Para qué aún filosofía?*

NOTAS

- ¹ He tratado este tema en M. J. Guerra, *Breve introducción a la ética ecológica*. Madrid, Antonio Machado Libros, 2001.
- ² Neus Campillo, *El descèdit de la modernitat*, Publicacions de la Universitat de València, 2001.
- ³ Madrid, Taurus, 1989.
- ⁴ Cf. F. Jameson, *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996.
- ⁵ Madrid, Cátedra, 1983.
- ⁶ A. Wellmer, "La dialéctica de modernidad y postmodernidad" en J. Pico (comp.) *Modernidad y postmodernidad*. Madrid, Alianza, 1988. p. 103.
- ⁷ Cf. G. Steiner, *En el castillo de Barba Azul*, Barcelona, Gedisa, 1991.
- ⁸ G. Vattimo, "La estructura de las revoluciones artísticas" en *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1986.
- ⁹ C. Thiebaut (ed.) *La herencia ética de la ilustración*, Presentación, Barcelona, Crítica, 1991. p. 8.
- ¹⁰ M. Foucault, "Seminario sobre el texto de Kant *Was ist Aufklärung?*" en M. Foucault y otros, *La crisis de la razón* Murcia, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1986. p. 24. El texto original fue publicado por primera vez en mayo de 1984, Foucault fallecería un mes más tarde.
- ¹¹ Cf. G. Vattimo, *Ética dell'interpretazione*, Turin, Rosenberg&Sellier, 1989.
- ¹² S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 1999. Para una reconstrucción de la teoría feminista tras Beauvoir, cf. M. J. Guerra, *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*. Madrid. Ed. Complutense, 2001.
- ¹³ Madrid, Alianza, 1988.
- ¹⁴ Cf. C. Sánchez, "Seyla Benhabib: hacia un universalismo interactivo" en R. Maiz (comp.) *Teorías políticas contemporáneas*. Valencia, Tirant lo Blanch, 2001. pp. 263-288.