

DESPLAZAMIENTOS EN LA RACIONALIDAD MODERNA DURANTE LOS ULTIMOS 50 AÑOS

SANTIAGO IZQUIERDO MIGUEL
CENTRO TEOLOGICO DE LAS PALMAS

0. DEMARCACION Y PROPOSITO

El Vaticano II supuso un cambio decisivo en la autocomprensión eclesial y en su actitud hacia la comunidad humana. El tono combativo, apologético y anatematizante del *Syllabus* (1864. Pío IX) dejó paso en el Vaticano II (1962-1965. Juan XXIII y Pablo VI) a una actitud respetuosa, dialogante y servicial hacia el mundo⁽¹⁾.

Es precisamente esa “comunidad humana” —a la que el Concilio describe como amante de su libertad, inteligente y creadora, pero a la par compleja, inquieta y esclavizada por el pecado— la que interesa de lleno en este trabajo. Seguimos la invitación del Vaticano II de escrutar los “signos de los tiempos” (GS 4,a) constatando las profundas y acelerados cambios que se operan en el “cuerpo” de la comunidad humana a lo largo del breve, pero apasionante período de 30 años que separan la clausura del Concilio del año en curso.

(1) Las aportaciones más decisivas y novedosas del Vaticano II se encuentran en tres encíclicas: la *Dei Verbum* respecto a la Revelación y su imbricación histórica; y la *Lumen Gentium* y la *Gaudium et spes* respecto a la autocomprensión de la Iglesia: en su ser y en su misión respectivamente. En la GS la Iglesia vincula su suerte a la de comunidad humana (nº 1), afirma que su razón de existencia está en ser servidora de los hombres (nº 3, b) y reconoce la legítima autonomía del orden secular (nº 36).

Un seguimiento detallado y documentado de esa metamorfosis en su complejidad sociocultural, política, económica, psicológica, moral, religiosa,... es competencia de los especialistas en esas áreas. Por mi parte voy a ceñirme a la autocomprensión que el “sujeto secular” tiene sobre su propia racionalidad. Dos convicciones justifican ese centramiento: la racionalidad es, desde la Ilustración, el umbral fundamentador o el marco de autocomprensión del mundo moderno. Por otra parte, la racionalidad es una entidad histórica y los desplazamientos en el cuerpo social tienen una correspondencia intercausal con la misma inteligencia racional, y viceversa. Así, desentrañar la crisis de la sociedad comporta escrutar a fondo el “rostro del sujeto racional” de esa sociedad.

Efectivamente, la Racionalidad tiene su Historia y sus historias, al igual que su correlato, la Fe, que tiene su Gran Historia de Salvación y sus pequeñas historias sanadoras. La Racionalidad sacralizada de ilustrados y modernos; la racionalidad crítico-utópica de Mayo del 68 francés que devino en ucronía desencantada; la débil y estetizada racionalidad de los posmodernos; y el postrero reencantamiento diluído y fragmentado.

Así pues, nos las habemos con una racionalidad multiforme en su decurso histórico, sometida a profundos y traumáticos cambios que en el breve trecho de treinta años pasa de Arquitecto y Juez de la Historia humana, a ser encausada en su mismo tribunal como Verdugo y hasta víctima de esa Historia. La Razón abanderada del progreso científico-técnico; de unas cuotas de bienestar impensables hace un siglo; y la misma Razón causante del deterioro de la tierra, de la injusta estructuración de los bienes y la convivencia entre los pueblos y, a la postre, de la infelicidad y postración de gran parte de la humanidad. Es lo que se ha denominado como la teoría de “los efectos perversos de la modernidad”⁽²⁾, derivados de un uso instrumental de la razón.

(2) La teoría de “los efectos perversos de la modernidad” es hoy comunmente aceptada por modernos y posmodernos. es una premisa fáctica universalmente compartida, que el proyecto normativo moderno está sumido en una profunda crisis, de la que ya Horkheimer y Adorno avisaron en su *Dialéctica de la ilustración*, poniéndola en relación con el despliegue “astutamente liberador” de la racionalidad instrumental. Lyotard se refiere a esta situación en los siguientes términos: “la clase política continúa discurriendo de acuerdo con la retórica de la emancipación. Pero no consigue cicatrizar las heridas infligidas al ideal “moderno” durante casi dos siglos de historia. No es la ausencia de progreso sino, por el contrario, el desarrollo tecnocientífico, artístico, económico, político, lo que ha hecho posible el estallido de las guerras totales, los totalitarismos, la brecha creciente entre la riqueza del Norte y la pobreza del Sur, el desempleo, la “nueva pobreza”, la deculturalización general con la crisis de la Escuela, es decir, de la transmisión del saber, y el aislamiento de las vanguardias artísticas (y actualmente, por un tiempo, el rechazo de ellas)”. (En *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987, págs. 97-98).

En definitiva, intentaremos dar razón de la racionalidad en el decurso histórico de los últimos 50 años, haciendo una secuencia narrativa de los hitos más significativos. Y ello, como lo hiciera el Vaticano II, con ánimo confiado y hasta optimista, leyendo los desequilibrios y miserias del mundo contemporáneo en clave de desafío y de crisis de crecimiento. La figura mitificada de Ulises (*La Odisea*) en su retorno a Íthaca puede ilustrar esa crisis⁽³⁾.

Así las cosas, no habrá que perder la vista la paradoja casi insoluble en que se encuentra hoy la Racionalidad: al procurarnos técnicamente el progreso daña la vida y nos rodea de víctimas.

Pero la naturaleza (también la humana), explotada y sojuzgada déspotamente por la razón instrumental, se toma la revancha y abre nuevas posibilidades humanizadoras, si bien de forma negativa y fragmentada: como indignación y resistencia ética a todo lo inhumano, como cuidado y piedad por la “vida dañada” (Th. W. Adorno).

Así pueden leerse los nuevos movimientos sociales (Tercer y Cuarto Mundo, Feminismo, Pacifismo, Ecología, Nacionalismos e Indigenismos, Movimientos del corazón,...), como un reencantamiento diluido y fragmentado de la Racionalidad, al estilo de las “pequeñas micrologías” adornianas, donde se renuncia a una visión positiva, integrada y totalizante de la realidad.

Los “dioses” se nos sugieren tras la “vida dañada” y nos invitan a pararnos y vendar las heridas, pero no podemos frenar y apearnos de la cabalgadura de la racionalidad técnica que nos arrebató, desbocada e incontenible hacia el futuro. Ésta parece ser la paradoja existencial en que se debate hoy la humanidad.

Al final del milenio hay un samaritano que hace el camino de Jerusalén a Jericó y experimenta la extraña familiaridad de los arrabales, de los mendigos, de las víctimas. Y conforme avanza en su itinerario la extrañeza va dejando paso a la angustia. Ahora recuerda lúcida y amargamente que ya pasó por ahí antes, que es el mismo camino de Jerusalén a Atenas, pero perversamente invertido. Si Jericó es el lugar de la responsabilidad ética ante la vida dañada, Atenas es el escenario del diálogo racional y la planificación técnica del mundo⁽⁴⁾.

(3) El cuerpo del viajero Ulises en su retorno a la patria (Íthaca), después de la guerra de Troya (*La Iliada*) experimenta las fuerzas antagonicas, pero inextricablemente cómplices del progreso y de la muerte. En la *Dialéctica de la Ilustración* sus autores presentan la figura mitificada de Ulises como el mito emblemático de Occidente. En la suerte de Ulises reconocen el destino de la modernidad; en sus “ardiles”, la dialéctica astuta de la razón ilustrada. “El largo errar desde Troya hasta Íthaca es el itinerario del sujeto (...) El mundo mítico es secularizado en el espacio que Odiseo recorre (...) Las aventuras dan a cada lugar su nombre; y el resultado es el control racional del espacio” (pág. 110).

(4) A propósito de estos caminos, Carlos Díaz hace unas sugerentes reflexiones en su libro *Entre Atenas y Jerusalén*, Ed. Atenas, Madrid, 1984. También sobre el tema abunda escueta, pero lúcidamente, Segundo Díaz, en la revista “*Almogaren*” 15 (1995) 155-167.

Dos ciudades-destino del viajero creyente que viene de Jerusalén y que, como sus coetáneos, padece una suerte de esquizofrenia, de voluntad violentamente dividida: ha de seguir planificando el futuro desde la racionalidad técnica y, al tiempo, cuidar solícito de las víctimas presentes de esta planificación. La tierra y el tiempo de la reconciliación están todavía lejos.

1. LA RACIONALIDAD DIALECTICA AUTOCRITICA

A. La Teoría crítica de la Sociedad.

En mayo de 1944 Max Horkheimer y Theodor Adorno viven provisionalmente en Estados Unidos. Eran supervivientes de la barbarie nazi que había convertido Alemania y los países del Este en un inmenso y siniestro campo de exterminio semita. Desde Los Ángeles (California), los dos pensadores más representativos de la Escuela de Frankfurt⁽⁵⁾, dan a la imprenta un libro penetrante y profético: *Dialéctica de la Ilustración*⁽⁶⁾. Habían escapado milagrosamente de la espada del Ángel Exterminador y ahora eran visitados por el Angelus Novus de Klee, el Ángel Infeliz: con él miran el pasado como una inmensa ruina acumulada a sus pies; junto a él vuelven sus rostros hacia el Ángel Semítico de la Promesa y le interpelan, con las mudas palabras del estupor y la impotencia, por ese montón de ruinas y despojos, por esa catástrofe inaudita e irredenta en que ha devenido la pretendida Historia de Salvación.

«La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la

(5) La Escuela de Frankfurt se pone en marcha como un proyecto abierto de participación y colaboración en la construcción de una teoría crítica de la sociedad. Desde 1922 hasta la actualidad decenas de filósofos, científicos, críticos de la cultura, teóricos del arte, psicoanalistas y hasta teólogos han colaborado con más o menos regularidad en este proyecto interdisciplinar. Elaborar un listado completo, además de ser una tarea ardua, puede resultar innecesario. Sírvanos para nuestro propósito citar a los más representativos: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin (hasta cierto punto), la “primera generación”; y Jürgen Habermas y Karl O. Apel (hasta cierto punto) de la “joven generación”.

La “teoría crítica” ha recibido múltiples reelaboraciones y los puntos de discrepancia entre los teóricos de la “primera generación” y de los de la “joven generación” son variados y profundos. No podía ser de otra forma dentro de un proyecto abierto y autocrítico.

La bibliografía sobre la “primera generación” de la Escuela de Frankfurt es amplísima. Para la redacción de este apartado yo me he servido de la siguiente: JAY, M.: *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1974. CORTINA, A.: *Crítica y Utopía: la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Cincel, 1986. FRIEDMAN, G.: *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, México, FCE, 1986. ASSOUN, P.L.: *L'École de Frankfurt*, París, Presse Universitaires de France, 1987. MAESTRE, A.: *Modernidad, historia y política*; Estella (Navarra), Verbo Divino, 1992.

(6) HORKHEIMER, M.-ADORNO, Th.: *Dialéctica de la Ilustración, fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1994.

tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia».

Son las palabras inaugurales de la citada obra en la que, como se afirma en el prólogo, “nos habíamos propuesto nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie”.

Para los teóricos críticos de la Escuela de Frankfurt, el mito de Odiseo es el mito emblemático de Occidente: el hombre racional que disipa la oscuridad del mundo mitificado mediante el conocimiento y las “ardides” (astucia técnica). La Ilustración es un punto álgido de la toma de conciencia de la inquebrantable y prometéica fe en la razón, que desarrollaría sus virtualidades benéficas y emancipadoras en una historia de progreso ininterrumpido.

Pero la misma historia se encargó de deslegitimar esa pretensión de la razón instrumental: Auschwitz tornó problemática, en términos absolutos, la modernidad: su fundamento supuestamente humanizador y sus logros. Los “efectos perversos” de la racionalidad ilustrada eran (son) incuestionables; pero el despliegue tecnológico de la razón instrumental era (es) el corazón de Occidente. Con lo que una paradoja brutal y desesperada abatió el ánimo de los más sensibles. ¿Cómo pensar y llevar a cabo el proyecto ilustrado después de Auschwitz?, ¿No habría que darlo por liquidado y repensar la liberación en otros términos?

La modernidad, al menos en sus teóricos críticos, entra en crisis. Los pensadores de la Escuela de Frankfurt interpretaron lúcida y proféticamente, hace casi medio siglo, los derroteros deshumanizadores por los que la razón ilustrada habría de conducir a Occidente y al mundo entero. De forma aguda y penetrante diagnosticaron la crisis de la modernidad y ejercieron una crítica demoledora del modo de vida de la sociedad burguesa occidental. En suma, pusieron al descubierto la vertiente más sombría de la razón: aquella que engendra sinrazón, al estilo del grabado goyesco que lleva por título “los sueños de la razón producen monstruos”.

Se quiebra así la autoconfianza radical en la razón capaz de crear un mundo perfecto, a su imagen y semejanza, a través del saber aplicado o tecnología social e industrial. La fe ilustrada afirmaba que todo lo que la razón descubriría como posible era racionalmente realizable a través de la técnica (razón instrumental): habría una identidad entre lo real y lo racional, entre la teoría y la praxis. Pero esta afirmación soberana era continuamente “pervertida” por los acontecimientos históricos: efectivamente, en la iniquidad de Auschwitz

(una fría carnicería considerada en sí misma como fin) se consuma la identidad aterradora entre lo real y lo racional, de modo que ya será imposible disociar razón y sinrazón. Se nos impone como una cuestión de hecho la capacidad de la razón para el mal.

Paradójicamente, para la Escuela de Frankfurt, es el uso pervertido (instrumental) de la razón, y no ésta, la causa de los males de la modernidad. El proyecto ilustrado seguía siendo válido, pero era preciso depurarlo de la propia interpretación que la modernidad hace de él, así como sustraerlo a la sensibilidad de la clase burguesa que lo habría pervertido rentabilizándolo para sus intereses reaccionarios.

Pero esta crisis “teórica” de la razón ilustrada tendría que esperar varias décadas para plasmarse práctica y socialmente. La segunda guerra mundial había sumido a Europa en la desolación y era preciso confiar en la razón técnica para reconstruir. La década de los cincuenta presencia un esfuerzo tenaz y febril por restañar las heridas que la barbarie y la sinrazón habían infligido al tejido humano de Occidente. Y la misma racionalidad técnica que había servido de brazo al verdugo, se ofrece ahora solícita como brazo rehabilitador. Europa es un convaleciente que se apoya en las muletas que lo hirieron para poder salir de su postración.

Los teórico-críticos de la Escuela de Frankfurt desentrañaron y denunciaron valientemente el peligro de esta nueva paradoja. En su intento echaron mano de elementos variados y hasta antitéticos como Marx, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Spengler, Freud y el judaísmo. Algo que puede desconcertar inicialmente, pero que se comprende cuando se tiene en cuenta lo fundamental del intenso frankfurtiano: la preocupación por la crisis de la modernidad y el derrumbe de lo más valioso de la vida humana, intrínsecamente relacionado con el ascenso de la burguesía y su uso instrumental-objetivizante de la razón.

Para salvar a Marx del horror del marxismo institucional, rastrearon el conjunto del pensamiento antiburgués de finales de siglo XX, sacando fuerzas de la derecha (asumiendo lo que de crítico y antiburgués tenía), el adversario más radical de la modernidad, pero esto les aproximaba al fascismo.

Atrapados, pues, entre el marxismo oficial y el fascismo, su posición de izquierdas se debatía en un dilema insoluble que les llevaría a la incertidumbre y a la desesperanza históricas; mas aún, no era concebible ninguna oposición eficaz y sistemática a la planificación instrumental del mundo y de la sociedad con que la burguesía había traicionado el auténtico espíritu de la modernidad.

Así pues, abandonaron la práctica política convencional por los poderes más etéreos de una racionalidad teórica y no sistemática: se trataba de una nueva diagnosis y cura de la modernidad afirmando y relacionando simultáneamente

amente alternativas imposibles para crear posibilidades nuevas que forzaran el advenimiento de la dignidad prístina de la modernidad⁽⁷⁾.

B. Problemática identificación del sujeto histórico de la utopía revolucionaria.

Allí donde las clases trabajadoras tradicionales dejan de ser los “sepultureros” del capitalismo, esa función queda, por así decirlo, interrumpida y los esfuerzos políticos en favor del cambio permanecen como “tanteos” (...) En estas circunstancias, el primer paso en el cambio de la conciencia es el comienzo en el cambio del ser social: la emergencia de un nuevo sujeto.

(MARCUSE, *Ensayos sobre la liberación*)

A lo largo de la década de los sesenta y bien entrados los setenta, Occidente experimenta un desarrollo socioeconómico vertiginoso de la mano de los avances científico-técnicos. La última guerra mundial ha quedado definitivamente atrás, aunque sus secuelas aún son ostensibles: el muro de Berlín, la guerra fría, la política de bloques,... Se vive en plena sociedad de consumo y hasta del despilfarro, dirigida por tecnócratas y la crasa burguesía capitalista.

Y sin embargo miles de jóvenes, que se benefician del sistema de la abundancia, ponen en entredicho los valores y fundamentos de esa sociedad y afirman no querer saber nada con ella. Rebeldes sin causa⁽⁸⁾, hip-

(7) Para salvar lo salvador de Marx (su sentido histórico) lo sometieron a su antítesis teórica: el psicoanálisis de Freud, con lo que se salvaría al marxismo de la superficialidad de una liberación puramente política y económica. Al someter la ontología hegeliana al juicio de los críticos de la razón: Nietzsche, Heidegger y Spengler, la Escuela de Frankfurt reabrió las posibilidades críticas de la razón, si bien bajo la viabilidad de una dialéctica negativa permanente. Por último, para escapar del vacío nihilista al que parecía abocar tanta integración dialéctica de contrarios, recurrieron al judaísmo en el que encontraron esperanza mesiánica y sensibilidad redentora. En suma, salieron del marxismo para descubrir en los enemigos de éste el poder de protegerlo. Pero no parece que en esta estrategia teórica el marxismo quedara bienparado.

(8) “Rebeldes sin causa”, “hippies” y “estudiantes” constituyen las manifestaciones principales de la protesta juvenil, básicamente en los países ricos. Los “rebeldes sin causa” (en alusión al conocido film protagonizado por James Dean) encarnan la forma más visceral, insolente y agresiva de la contestación. Se trataba de escandalizar provocativamente a los mayores rompiendo las sagradas normas de comportamiento social. Eran bandas urbanas engrosadas por jóvenes de las clases bajas y marginadas. “Teddy Boys”, “Mods” y “Rockers” en Inglaterra; “Teenn-agers” en Estados Unidos; “Bloussons Noirs” en Francia; “Taiyozoku” en Japón; “Vitelloni” en Italia; “Nozem” en Holanda; “Halbstarcken” en Alemania,... Son el exponente irracional y violento, nihilista y anárquico de una sociedad cuyas “leyes reales” son la violencia e imposición del más fuerte.

pies⁽⁹⁾, estudiantes⁽¹⁰⁾ abanderan la protesta estridente o displicente contra el “american way of life” o contra una sociedad burocratizada, alienada y alienante. Una sociedad que practica un doble juego de valores: habla de la paz, mientras masacra en Vietnam; de igualdad, mientras fomenta la dependencia económica de los países tercermundistas y la división de clases; de libertad, pero sólo dentro del sistema; de derechos humanos, al tiempo que apoya dictaduras militares para lucro de las multinacionales.

La juventud emerge como el nuevo sujeto de la revolución, como la fuerza mesiánica capaz de ejercer la función de “sepulturero” del capitalismo y, por ende, de la racionalidad instrumental. El anterior sujeto de la revolución: el proletariado, se había pasado a las filas burguesas, no tanto por la inmadurez de las condiciones materiales, cuanto por no haber podido alcanzar una conciencia auténticamente revolucionaria que le ayudara a comprender

-
- (9) El fenómeno “hippy” tiene su origen en las ciudades norteamericanas de San Francisco y Nueva York. Son jóvenes inconformistas (los hijos mimados de la sociedad de consumo, estudiantes de clases medias y acomodadas, por lo general) que protestan contra el sistema de valores y la hipocresía de la sociedad burguesa, abandonando la comodidad material de sus hogares, para rescatar la personalidad individual en toda su pureza. Paz, amor y libertad resumen su estilo de vida, frente a una sociedad que les propone “ganar dinero” y “obtener status” a través de la competencia salvaje, la falta de escrúpulos y el cinismo sin complejos. El 31 de agosto de 1969 se reúnen 200.000 jóvenes en la isla de Wight, al sur de Inglaterra, para escuchar a Bod Dylan. En julio del mismo año son 250.000 los hippies que se dan cita en Nueva York; y 400.000 con ocasión del “Woodstock Festival”. Entre los artículos de “Código Hippie” destacan: 1. Haz lo que te parezca, donde puedas y cuando quieras; 2. Deja la sociedad que conoces. Déjala abiertamente, sin disimulos y sin rencor; 3. Trata de convencer a la gente de buena intención que está a tu alrededor. Consigue que se cambien, si no a las drogas, por lo menos al culto de la belleza, del amor, de la sinceridad y del placer.
- (10) En 1968 Naciones Unidas reconoce la existencia de manifestaciones estudiantiles en cincuenta países. Es el año en que culmina la “rebelión estudiantil”, generalizándose mundialmente aunque de manera no uniforme. La Universidad forma parte y es expresión del sistema vigente; desarrolla una ciencia y una cultura que expresan los intereses de la clase dominante. Una Universidad que hace del estudiante un “mono amaestrado”, un profesional químicamente puro, pero desarmado críticamente; los cuadros técnicos que el sistema necesita.

El mayo francés del 68 recubrió las paredes de París con centenares de “Graffiti” que recogen el estilo y el sentido de la rebelión: “Une revolution, camarade, ne se vote pas, ELLE SE FAIT!”, “CEUX QUI FONT LES REVOLUTIONS A MOITIE NE FONT QUE SE CREUSER UN TOMBEAU”, “Plutôt la VIE”, “LES ARMES DE LA CRITIQUE PASSENT PAR LA CRITIQUE DE LES ARMES”, “Nous ne voulons pas d’un monde où la certitude de ne pas mourir de faim s’échange contre le risque de mourir d’ennui”, “COURS, CAMARADE, LE VIEUX MONDE EST DERRIERE TOI”, “Yo tengo una cosa que decir, pero no se qué”, “la imaginación al poder”, “Arriesga tus pasos en los caminos que no haya explorado nadie; arriesga tu cabeza en los pensamientos que no haya pensado nadie”, “El derecho de vivir no se mendiga, se toma”, “La pasión de la destrucción. Es una alegría creadora”, “¿Sois consumidores o participantes?”, “Debajo de los ladrillos está la playa”, “Vivir contra sobrevivir”, “Acabaréis por reventar todos de confort”, “Quemaremos todas las mercancías”, “El aburrimiento es antirrevolucionario”, “Escóndete, objeto”, “La economía está herida... que reviente”, “La burguesía no tiene más placer que el degradarlos a todos”, “Las reservas impuestas al placer excitan el placer de vivir sin reservas”, “Un pensamiento que se estanca, es un pensamiento que se pudre”, “Sed realistas, luchad y pedid lo imposible”.

su miseria objetiva dentro del sistema, a pesar y precisamente por los logros materiales con que era regalado por la burguesía.

El problema, pues, de la praxis político-revolucionaria no estriba tanto en transformar las condiciones materiales, cuanto la conciencia de los sujetos. Esta es la racionalidad que subyace detrás de la contestación juvenil.

Pero destruir la estructura afirmativa de la conciencia dominante en el capitalismo moderno es una tarea de dudoso éxito. Para demostrar esto Marcuse acota un “derecho” de cuya realidad se siente orgulloso Occidente: la tolerancia; para, acto seguido, mostrar su carácter ilusorio y totalitario⁽¹¹⁾. A pesar de los derechos y garantías formales, niega objetivamente los ámbitos individuales en que efectuar juicios negativos autónomos. El derecho formal al disenso está garantizado únicamente en la medida en que es objetivamente impotente.

La única esperanza de tolerancia liberadora en una sociedad convertida en masa-espectador teatral es la tolerancia represiva, es decir: suprimir la legitimidad del sistema opresivo y poderoso. Se trata de ocultarse dialéctica-negativamente en el disfraz de su opuesto, para poder luchar eficazmente contra el orden social que a la par que deshumaniza impide darse cuenta de la deshumanización.

Pero aquí tropieza Marcuse con el problema ético de la violencia: ¿existiría una violencia revolucionaria aceptable y una violencia reaccionaria inaceptable? Y en ese caso: ¿Quién es quién? Serían los “sabios” quienes deberían gobernar en nombre de muchos, asumiendo el poder político para usar los medios de comunicación y poder concientizar a la masa. Pero entonces ¿qué tribunal juzga la sabiduría de los sabios?⁽¹²⁾

Y, a pesar de todo, el pesimismo de Marcuse es extrañamente optimista: algo advendrá desde fuera para abrir el callejón sin salida en que Occidente ha recluso a la modernidad. La dialéctica, como escatología histó-

(11) La tolerancia real implicaría la existencia de un sujeto autónomo y libre para elegir, pero quien concentra en sus manos el poder económico-político, monopoliza la tecnología (medios de comunicación) para crear en las masas el estado de opinión-conciencia favorable a sus propios intereses, no a los intereses vitales de la sociedad. La tolerancia de las democracias liberales, menos brutal que la censura obligada de los países totalitarios, es igualmente totalitaria, pues sólo permite sistemáticamente la expresión de ideas que son objetivamente inofensivas o esencialmente irrelevantes para el sistema.

(12) El censor no puede ser el consenso de una sociedad de masas (adoctrinada por la burguesía a través de los mass-media) sino “cualquiera que haya aprendido a pensar racional y autónomamente”, es decir, los “sabios”. Una solución histórica cercana a la antropología ilustrada de Kant, pero también a Platón y su teoría del rey-filósofo. No se propugnaría una desigualdad absoluta, pero se arguiría en favor de la desigualdad histórica. A la postre esta solución histórica se resuelve en un círculo dialéctico insoluble en el que liberación-poder-concientización-represión juegan una suerte clínica al estilo nietzscheano.

rica, como dinámica interna (racionalidad) de la materialidad de la historia, se mostraba incapaz de superar el problema de la humanidad y la consiguiente desesperación catastrófica. Es la esperanza mesiánica (Judaísmo) quien, viniendo desde fuera de la estructura histórica —como una mónada— en el momento de la aterradora catástrofe histórica, aporta fuerza y esperanza revolucionarias.

El texto de esa catástrofe histórica se escribe no ya en papel, sino en el mismo cuerpo vital de la sociedad. A lo largo de la década de los sesenta, cristaliza socialmente —si bien en el ámbito juvenil— las contradicciones de una racionalidad “unidimensionalmente instrumental” que al procurar el progreso material aliena, reprime y explota al hombre. Lo que no es funcional u operativo es condenado y arrinconado como subversivo o se lo integra en el sistema privándolo de su poder liberador. La función represora es competencia no sólo de la policía, sino de todas las instituciones de una sociedad que robotiza al ciudadano, vaciándolo de potencial crítico-revolucionario, haciéndole incapaz de tomar conciencia de su esclavitud y de su liberación posible.

Se cumple en el cuerpo social lo que los teórico-críticos habían pronosticado y denunciado proféticamente en el cuerpo teórico de la racionalidad ilustrada. Ya no es sólo la voz febril de uno judíos nómadas a intelectuales de gabinete: ahora es la juventud quien se niega a entrar en el “establishment”. Emerge una subversión anárquica, sin patrones ni planes preestablecidos, “contra” el sistema. Pero no se proponen alternativas: rebelión “contra algo”, no “para algo”; revolución, por lo tanto, testimonial, difusa e incierta.

Marcuse, “profeta y filósofo de la contestación”, “ideólogo de los movimientos juveniles y de la izquierda contracultural” había definido y argumentado lúcidamente esta modalidad de rebelión⁽¹³⁾:

«La teoría crítica de la sociedad no posee conceptos que puedan tender un puente sobre el abismo entre el presente y su futuro: sin sostener ninguna promesa ni tener ningún éxito, permanece siendo negativa. Así quiere permanecer siendo leal a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan su vida al Gran Rechazo».

Por esas fechas, Adorno y Horkheimer, a pesar de asumir el fracaso del proletariado como sujeto revolucionario, renunciaron a considerar otras opciones históricas explícitas y se refugiaron en el poder conceptual del inte-

(13) Para desarrollar el pensamiento de Herbert Marcuse, en lo que atañe a nuestro tema, me he servido básicamente de dos obras suyas: *El final de la utopía* y *El hombre unidimensional?* MARCUSE, H.: *El final de la utopía*, Siglo XXI, México, 1969. *El hombre unidimensional*, Ed. Joaquín Moriz, México, 1968.

lectual. La racionalidad autocrítica abandonaba así expresamente la tarea de identificar la fuerza histórica mesiánica e invocar-forzar su venida a través de la acción revolucionaria.

Sin embargo Marcuse no sólo trabajó en la identificación de la estructura del fracaso histórico, sino que participó en la creación de la fuerza revolucionaria que lo disolvería. En los años sesenta dos grupos emergían con posibilidades mesiánicas: los estudiantes y el Tercer Mundo. Por su irrelevancia en el sistema los primeros y por su exterioridad prístina el segundo, tenían posibilidades de convertirse en los nuevos sujetos revolucionarios, en el “nuevo proletariado”, en la negación mesiánica de la negación.

La Universidad era considerada todavía como una seria posibilidad para la teoría crítica, pues era el lugar donde se desarrollaba la verdadera conciencia; el lugar de la rebelión moral e idealista de la clase estudiantil, capaz de sacudir las estructuras morales de la sociedad burguesa: funcional, próspera y “democrática”, aportando una nueva sensibilidad histórica.

Por otra parte, la comunidad negra en los Estados Unidos y el Tercer Mundo en todo el planeta estarían en condiciones de crear una auténtica revolución social interna. Dado que la dialéctica imperialista de la Ilustración no puede atajarse desde dentro (sus maquinaciones internas lo fuerzan a cumplirse, sólo una fuerza exógena al sistema podría liberar a la Ilustración de sí misma (del totalitarismo despersonalizado). El Tercer Mundo con sus culturas indígenas y la preservación de la Tradición podría poner freno a esa dialéctica de dominio, siempre y cuando escapara de las garras de la tecnología⁽¹⁴⁾. Así las cosas, el triunfo dependerá, en última instancia, del debilitamiento interno de la metrópoli. Una lectura similar hace Marcuse de la subcultura negra⁽¹⁵⁾.

En suma, mientras que el proletariado habría perdido una auténtica subjetividad al ser engullido desde dentro por la dialéctica imperialista de la Ilustración, los estudiantes y el Tercer Mundo serían los últimos vestigios de una subjetividad auténtica y la última y verdadera esperanza de una revolución. Y ello por ser extrañamente arcaicos: porque no pertenecerían al aquí y

(14) Marcuse, no obstante, admite un uso limitado de la tecnología: es absolutamente para la creación de una vida humana verdadera; pero siempre sobre el fundamento de una cultura pretecnológica. Un cierto control de los recursos naturales (OPEP), las guerras de liberación nacional, los embargos y el endeudamiento generalizado,... son vistas por el autor como manifestaciones del loco asalto del Tercer Mundo al Occidente racional y opulento.

(15) En la sociedad norteamericana, la subcultura negra estaría oprimida por la cultura tecnológica de masas. Hacinados en las proximidades de los centros de poder, separados de la tecnología por su bajo status, convertidos en manos de obra barata no especializada, misérrimos económicamente,... los ghettos de negros se habían convertido en elementos innecesarios para el sistema capitalista; más aún, una auténtica amenaza para el funcionamiento del sistema. La sociedad les ofrecía motivos de queja auténticos y una conciencia autónoma para tomarse la revancha.

al ahora irrumpiendo mesiánicamente desde fuera de los límites del tiempo y del espacio.

Pero la revolución que pretende Marcuse (y también W. Benjamín) es básicamente un acontecimiento psico-estético⁽¹⁶⁾: una experiencia de las dimensiones esenciales de la existencia, un acto de primitiva sensibilidad en el que las consecuencias son secundarias. Hay que decir que, a pesar de las afinidades con el romanticismo (Babeuf) y el existencialismo (compromiso sartreano), no sucumben a ellos. En ese acontecimiento psico-estético, la pureza del odio hacia el orden social regresivo y la pureza de la sensibilidad del revolucionario regresarían a un “tiempo” en que podría experimentarse la existencia humana genuina.

2. CRISIS DE LA SUBJETIVIDAD

«Si por un lado, la subjetividad suministra las condiciones teóricas para eliminar toda visión demoníaca de la técnica y de la racionalización social y para recoger todos los elementos de destino que nos hablan de ella, Heidegger vuelve a colocar la técnica en el surco de la metafísica y de la tradición que se vincula con ella. Ver la técnica en su nexa con esta tradición significa también no dejarse imponer el mundo que la técnica forja como la “realidad” (“Ontos on” metafísico platónico). (Para esto) es indispensable un sujeto que ya no conciba a su vez como sujeto fuerte. La crisis del humanismo (...) se resuelve en una “cura del adelgazamiento del sujeto” para hacerlo capaz de escuchar la exhortación de un ser que ya no se da en el tono perentorio del Grund o del pensamiento o del espíritu absoluto, sino que disuelve su presencia-ausencia en las redes de una sociedad transformada cada vez más en un muy sensible organismo de comunicación⁽¹⁷⁾».

Desde mediados de los setenta y durante la década de los ochenta el último sujeto de la racionalidad autocrítica (los jóvenes) entra en un acelerado

(16) La acción revolucionaria es para Marcuse una “catarsis”: repite la muerte del padre (Freud: la muerte del padre primordial por sus hijos celosos representa la acción de venganza arquetípica contra las fuerzas sociales que niegan al hombre la gratificación) y con ella la liberación (comienzo de autonomía) y la culpa que debe ser redimida. El poder del pasado es eliminado (no sólo intelectual, sino filogenética y ontogenéticamente a través de la praxis revolucionaria) para liberar a los hombres de las cargas irracionales que el pasado impone al presente. Con la liberación aparece la culpa. Con la culpa la redención. Con la redención la necesidad de repetir de nuevo el acto de muerte. La irrupción del pasado nos libera de él y renueva los lazos con él (a través de la culpa) para permitir que la liberación catártica se repita a perpetuidad.

(17) VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1987.

proceso de absorción y disolución social. Se confirma la impotencia de la revuelta juvenil para concretar y factualizar su utopía.

Mientras los jóvenes abandonaban alegremente sus hogares en busca de “paraísos auténticos”, la crisis del petróleo del 73 conmovió los cimientos económicos de la sociedad y tornó problemático su retorno a ella. La situación da un vuelco radical: antes eran los jóvenes los que se autoexcluían de la sociedad; ahora es la sociedad quien les excluye. Había, pues, que negociar y el “material de los sueños” resultaba demasiado etéreo frente a la evidente contundencia de los argumentos presentados por la otra parte.

La utopía fue sometida a una cura de realismo de la que salió maltrecha: tuvo que entrar en acuerdos, en pactos. Hubo, en fin que renunciar. El sujeto “fuerte” (joven), crítico, radical, desinteresado, creativo, independiente, insobornable,... fue sometido a una “cura de adelgazamiento” al final de la cual ya no era él, sino la obra acabada de un taxidermista.

Pero el entrepitoso fracaso de la juventud del mayo francés del 68 es algo más que una de las muchas “crónicas negras” a las que nos tiene acostumbrada la historia. La racionalidad ilustrada había confiado a los jóvenes sus potencialidades crítico-liberadoras; y éstos habían sido incapaces de encauzar revolucionariamente la historia por derroteros emancipadores/humanizadores. Se frustraba así el último sujeto factual de la racionalidad. Toda solución histórica se resolvería en un círculo dealéctico insoluble en el que liberación-poder-concientización-represión juegan una suerte cíclica al estilo nietzscheano.

Sobre el escenario caótico y convulso de una Racionalidad en crisis, la Subjetividad, desnuda de su peplo utópico y de su autoconfianza metafísica, se debate angustiada entre la añoranza nostálgica del pasado y la incierta y equívoca “Chance” del futuro. Quisiera ausentarse del escenario, pero ahora recuerda resignadamente que su cuerpo ya no le pertenece y que ya no hay lugar a donde ir. Y mientras guarda una digna verticalidad, un acopio de metáforas sobrevuela su imaginación cansada: la mosca en la botella, el pez en la red, el viajero en el laberinto, el vencedor vencido, el acróbata en la cuerda floja, el convaleciente...

Efectivamente: Neomodernos y Posmodernos⁽¹⁸⁾, en reñida pugna de hermanos, luchan por salvaguardar la subjetividad dañada de su definitiva extin-

(18) Podemos hablar de dos vías posmodernas: la francesa y la italiana. La francesa es mucho más rica en autores y perspectivas. En 1984 J.F. Lyotard publica *La condición posmoderna*, un libro que, explícitamente, cuestiona y “disuelve” el posicionamiento moderno-ilustrado. En 1985, Gianni Vattimo da a la imprenta *La fine della modernità* —su libro más clarividente y pulido, quizás— que se traducirá al castellano en febrero del 86. En ese mismo año aparece *Las aventuras de la diferencia*, y el libro de Lyotard *La posmoderni-*

ción. Está en juego la herencia ilustrada y ambos arguyen desde legítimos derechos de sucesión. Es una batalla lingüística, pero que rebasa el mero espectáculo del artificio retórico, para convertirse en un pulso decisivo en el corazón mismo de la ética. La cuestión de fondo será no tanto “cómo hacer la revolución/emanipación”, sino “cómo sobrevivir”. Se impone, pues, el “imperativo categórico de la supervivencia”. Ésta es la nueva clave comprensiva de los últimos tiempos.

La década de los 80 nos es ininteligible sin la aportación hermenéutica de los pensadores posmodernos, y su confrontación, no siempre cordial (19), con los teórico críticos de la “joven generación” (K.O. Apel y, de forma especial, J. Habermas).

Esto vale también para el panorama filosófico español⁽²⁰⁾. Es ilustrativo, al respecto, seguir la polémica suscitada por los artículos de Vattimo: *El fin*

(...) *dad (explicada a los niños)*. En 1989 ve la luz en español otro libro fundamental del Vattimo: *Más allá del sujeto (Nietzsche, Heidegger y la Hermenéutica)* Su última creación: *Ética de la Interpretación* se remonta a 1991 (1989 en italiano; al igual que *La sociedad transparente* —publicada en Paidós en 1990, con prólogo del autor y traducción e introducción de Teresa Oñate). Vattimo, junto con Lyotard, y también Foucault, Derrida, Deleuze (*Lógica del sentido; Différence et répétition; Nietzsche y la filosofía*), Baudrillard (*Las estrategias fatales*), Lipovetsky (*La era del vacío, El crepúsculo del deber*), Rorty... aparecen como los principales exponentes de la posmodernidad: “el pensamiento inaugural de nuestro tiempo”. Una relación completa de las obras y trabajos de Vattimo podemos encontrarla en la edición española (Paidós) de *La sociedad transparente* en las págs. 56-64. Respecto a los Modernos reseñar las figuras de K.O. Apel y J. Habermas. También, pero en otro sentido, Rawls, Tugendhat, Agnes Heller, Seila Benhabib. Y en España J. Muguerza, A. Cortina, V. Camps,...

(19) Los modernos adornan la frente de los posmodernos con “dudosos laureles”: les acusan de neoconservadurismo, irracionalismo, terrorismo intelectual, liberalismo cándido, cinismo, nihilismo,... Y ello porque rechazarían lo irrenunciable de la modernidad: los valores de racionalidad y universalidad. Son calificativos que Habermas, en el discurso de la concesión del premio Adorno en 1980, vierte contra los posestructuralistas franceses y de paso contra los posmodernos. Lyotard no las tiene muy en cuenta aduciendo que serían argumentos “ad hominem” y según categorías ya impuestas, y no “ad rem”. Cuando en diciembre de 1985 un grupo de editores franceses logran que Lyotard acceda a la publicación de una serie de cartas suyas, el debate posmoderno estaba en un punto álgido. En el 1992 el debate se agría aún más: el pulso se desplaza a la universidad donde es rechazada la propuesta de J. Derrida como “doctor honoris causa” por la Universidad de Cambridge.

(20) El 4 de abril de 1986 se clausuraba, en el marco de la Universidad cisneriana de Alcalá de Henares, el vigésimo tercer Congreso de Jóvenes Filósofos, que se había desarrollado durante cuatro días bajo el lema de “la muerte de la modernidad”. *La filosofía de nuestro tiempo se debate entre la melancolía y el vacío* era el epígrafe periodístico con el que ABC se refería al evento. La posmodernidad se asociaría con “movida madrileña”, crisis de la Ilustración (Rousseau, Hegel y Marx), melancolía y pérdida de confianza en la utopía, miedo a la igualdad, muerte de la escritura, modo de ser, etc. También El País se refiere a este Congreso en un artículo del 7 de abril, donde abunda en la frase de Hegel que Ángel Gabilondo retoma: “la filosofía debe guardarse de ser edificante”. El “telos” filosófico español estaba ya “sensibilizado” por la comprensión posmoderna. Desde los primeros años de la década de los 80 (sobre todo a partir de 1985), El País, casi ininterrumpidamente, se hace eco, como si de una tribuna pública se tratase, de los avatares del “nuevo modo” de pensar la realidad: bárbaro, irracional e irresponsable para unos (los modernos: defensores del acabamiento del proyecto ilustrado, traicionado por los desmanes de la razón científico-técnica); positivamente negativo, seductor y abierto para otros (los posmodernos: rabiosamente antimetafísicos y conjuradores de toda pretensión “fundante” y “totalizadora”).

del sentido emancipador de la historia y De la ideología a la ética en el País del 6-12-86 y del 8-1-87, respectivamente. E. Lledó, J.A. Valente, J. Sádaba, J. Quesada, Gonzalo Abril, L. Ortiz y más oblicuamente, F. Savater, A. Cortina, E. Subirats... se pronuncian en la misma tribuna, haciéndose eco de la propuesta vattimiana.

Modernos y posmodernos comparten la premisa fáctica de la profunda crisis de la modernidad-subjetividad, pero disienten en el diagnóstico y en el tratamiento.

Aceptan comunmente que la “lógica” de lo moderno se ha resuelto en “racionalización” (Weber) y en un juego histórico de apropiación-expropiación-reapropiación en el mercado laboral-productivo (“materialismo histórico” de Marx, que se enraíza en la “teoría del poder” de Hobbes). Heidegger perspectiviza a Weber y a Marx y hablará de nuestro tiempo como el de la “disposición tecnológica del mundo” o de la “realización total de la metafísica”.

Hasta aquí todos de acuerdo. El disenso, sin embargo, aflora desde que entramos en la interpretación o valoración de esa premisa fáctica común. Podríamos arriesgarnos a globalizar los posicionamientos axiológicos de modernos y posmodernos como “solución reconstructiva-dialógica” y “cura deconstructiva-hermenéutica”, respectivamente.

Para los primeros, teórico-críticos, de filiación kantiana-neotranscendental, aún sería posible recuperar y vigorizar el proyecto moderno-ilustrado: la razón “instrumental” nos habría jugado una mala pasada, pero la racionalidad sigue siendo la clave de la emancipación, si bien debemos pensarla no ya monológica, sino dialógicamente. Son racionalistas: siguen la estela de Sócrates, Platón, Descartes, Spinoza, Kant... en la que la razón nos rescata del mito tenebroso, esclareciendo el panorama ético y fundamentando la moralidad.

Para los segundos, de filiación nietzscheano-heideggeriana, la modernidad ha tocado a su fin: muerto Dios (Nietzsche), asistimos también a la muerte del hombre “libre y responsable” (estructuralismo foucaultiano) y no nos queda sino, desde la “mortalidad”, contemplar piadosamente los restos de la historia (Vattimo), mientras nos ocupamos en el “cuidado autoconstructivo de nosotros mismos” mediante las “prácticas de si” y las “tecnologías del yo” (Foucault). Son “irracionalistas”: levantan acta de la barbarie histórica de la razón, de su incapacidad para resolver humanamente los problemas éticos y fundamentar —sin ascesis y sangre represora— la universalidad de la norma moral. Afirman con la tragedia ática, los sofistas y epicúreos, el nominalista Occam, el quebrantado Kierkegaard, el existencialista Sarte, el primer

Wittgenstein,... que la emoción y el sentimiento subjetivos son la patria de toda solución moral.

Ahora bien los posicionamientos de modernos y posmodernos tienen su anclaje óntico en un “telos” común caracterizado por tres desplazamientos: de la metafísica al lenguaje; de la emancipación ideológica a la sobrevivencia ética; de la conciencia a la tradición/comunidad/otro.

A. Ontología del lenguaje.

El lenguaje parece ser, de momento y como afirmara Heidegger, “la patria del ser”. Después de nomadear por sucesivos asentamientos: mito, logos, Dios, hombre, conciencia-episteme, historia, naturaleza, economía,... el ser ahora se eventualiza como lenguaje, se lingüística. Para explicar “lo que ocurre” tendremos que seguir la estela del “giro lingüístico”⁽²¹⁾ (significa -> semántica -> pragmática) que se opera con el segundo Wittgenstein y se consolida con Austin y Searle, y el pragmatismo (Peirce y Rorty).

Efectivamente, el segundo Wittgenstein sitúa el lenguaje más allá de la sintaxis y de la semántica, en la pragmática (uso): la relación lenguaje-realidad es cortada transversalmente por la relación interactiva hablante-oyente. Pero el autor de las *Investigaciones filosóficas* cierra la posibilidad de ir más allá de los juegos del lenguaje y las formas de vida (el hablante usa el lenguaje emocionalmente y nunca podrá emanciparse de la socialización cultural-lingüística). Se problematiza así la posibilidad de una comunicación lingüística universal⁽²²⁾.

En definitiva, la “ontología semiótica” toma nota de la causalidad del lenguaje en la producción de significado, (lo que toca al hombre de “realidad”) y el consiguiente descentramiento-desplazamiento en esa producción de la conciencia y de la mercancía-economía.

Se corrige el deontologismo monologista kantiano, al tiempo que se afirma la insuficiencia explicativa-causal de la estructura económica (clave analítica marxista: fuerza productiva-relación de producción).

(21) RORTY.: *El giro lingüístico*, Paidós, Barcelona, 1990. Lo que se ha denominado como “giro lingüístico” tiene que ver con la centralidad del lenguaje en la comprensión del ser y, a la postre, con la autocomprensión de la filosofía como lenguaje de segundo orden que trabajaría sobre los lenguajes primarios de las ciencias. Los filósofos analíticos anglosajones de la primera mitad del siglo XX son sus máximos exponentes.

(22) Contrariamente a los posmodernos, los modernos (Habermas) creen encontrar en la “Teoría de los actos de habla” de Austin y Searle una puerta abierta a la comunicación lingüística universal. Con independencia del uso perlocucionario del lenguaje habría un uso ilocucionario del lenguaje (pretensiones de validez) que nos permitiría entendernos o ponernos de acuerdo (consenso) no sólo respecto a los contenidos del mundo objetivo (verdad), sino también —y yendo más allá de Austin y Searle— del mundo social-ético (corrección o rectitud) y del mundo subjetivo (veracidad o sinceridad).

B. Sobrevivencia ética.

La Ilustración había postulado como un “irrenunciable” la autonomía del sujeto humano y su emancipación de toda fuerza exógena a su racionalidad: sea la naturaleza o la autoridad (de los “antiguos” y de la Iglesia). El sujeto se autolegisla normativamente y se vale de la razón como de un instrumento para planificar la sociedad y su relación con la naturaleza.

Pero la “dialéctica de la Ilustración” buscó “astutamente” la liberación/emancipación a través de una racionalidad organizada según la relación de dominio que, necesariamente había de proyectar dominio. Así la naturaleza (también la humana) y la entera comunidad humana “resplandecen hoy bajo el signo de una triunfal calamidad”. La lógica de la emancipación —ayudada por la técnica y las ideologías al uso— se tradujo en maquinaria de dominio deshumanizador y, en las últimas décadas, de extinción global de la vida. El problema ya no es la emancipación sino la supervivencia.

Se nos invita a comprender la vida humana en clave darwinista (supervivencia como adaptación del organismo al medio) y ésta a su vez, no ya de forma biológica, sino semiótica (“darwinismo socio-comunitario o comunicacional” de Peirce y “darwinismo semiótico de Rorty”).

Escindidas las ideologías revolucionarias, la ética emerge como la nueva utopía humanizadora: la precaria garantía de sobrevivencia. El siglo XXI será ético o no será⁽²³⁾.

El discurso ético está en el candelero. Pero se desliza por una siniestra proporcionalidad: a mayor inflación retórica de la ética, mayor deflación práctica de la ética. Avanza la sensibilidad solidaria, pacifista y ecológica; se multiplican los manifiestos éticos; se acrecienta la intervención humanitaria, se respira el fresco aire de la generosidad y los movimientos del corazón..., pero dudamos seriamente de nuestra capacidad para vencer la marginación social, los conflictos laborales, la erosión democrática, el subdesarrollo, la brecha Norte-Sur.

(23) El pensamiento más actual converge en un discurso éticamente centrado. La Ética es el “telos” común de modernos y posmodernos, de políticos, artistas, teólogos... Todos reclaman arroyo ético para salir del “atolladero”. Vattimo publica su último libro con el título de *Ética de la Interpretación*. El grueso de la aportación hermasiana tiene que ver con la ética (*Conciencia moral y acción comunicativa, Teoría de la acción comunicativa*). Lo mismo sirve para Levinas, un autor que está irrumpiendo con fuerza en el fatigado pensamiento occidental (*Totalidad e Infinito, Ética e Infinito, De otro modo que ser o más allá de la esencia*). Y para el reconocido Foucault. *El crepúsculo del deber (la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos)* es la última publicación de Lipovetsky, Juan Pablo II promulga su encíclica ética *Veritatis Splendor*. Hans Küng escribe su *Proyecto para una ética mundial*. Y en España se suceden las publicaciones sobre ética: *Ética mínima, Ética sin moral, Ética civil y religiosa, Ética de la sociedad civil* de Adela Cortina; *La virtudes públicas* de Victoria Camps; *la Ética para Amador* de Fernando Savater; las *Memorias de la Ética* de Emilio Lledó; el *Tratado de lo mejor* de Julian Marías; *El feliz absurdo de la ética* de Isidoro Regueira;...

La Ética abandera la marcha humanizadora de nuestra época, pero no parece procurarnos la Utopía que anhela y promete. Miseria de la Ética que, en la carrera de relevos, se encuentra con el testigo sucesivo de la Religión, la Historia y la Revolución; y se muestra incapaz de planificar el porvenir y alcanzar la meta.

Y es que para avanzar por el camino ético ya no disponemos de ningún modelo de conjunto creíble. La voluntad moral no encuentra ya deberes categóricos, maniqueos y sublimes a los que obedecer de manera definitiva, austera, constante y disciplinada, y menos todavía dolorosa, heroica y sacrificial. Estamos en la época del posdeber, del individuo responsable que repudia las prédicas maximalistas y sólo da crédito a las normas indoloras de la vida ética; capaz de reconciliar el corazón y la fiesta, la virtud y el interés, los imperativos del futuro y la calidad de vida en el presente; celoso de su autonomía, su deseo y su felicidad.

C. De la conciencia a la comunidad / la tradición / el otro.

Desde Nietzsche la filosofía de la conciencia ha sido radicalmente cuestionada, entrando en un proceso deconstructivo al final del cual acabará diluyéndose (posmodernos) o reconstruyéndose dialógicamente en “comunidad” (pragmatismo comunitario de Peirce). En cualquier caso asistimos a una reapropiación imposible, a no ser que insistamos en una sospecha “fe trascendental” (Habermas kantiano) ó en la irrupción inevitable de “el otro” levinasiano.

Así pues, se renuncia a entender el sujeto en clave de conciencia, tal y como pretendía la filosofía psicológica. Y contrariamente al esquema aristotélico-kantiano, se identifican estructura moral del sujeto y contenido moral o, lo que es lo mismo, antropología moral y teoría ética.

En Habermas, el sujeto ético —en la etapa 7^a de post-conventionalidad—, se desplaza de la conciencia a la comunidad: “se vuelve argumentativamente hacia la comunidad”, entendida como “situación ideal de diálogo”. Es en ésta donde se da la competencia pragmática-comunicativa-de roles, que deviene en competencia ética (axiológica y normativa), por la que los miembros de esa comunidad participan comunicativamente en la construcción de normas éticas.

Vattimo, en “continuidad radical” con los autores de “la muerte de Dios” (Nietzsche) y de “el ser para la muerte” (Heidegger) habla de la imposibilidad real de un sujeto autotransparente y contrafinalizado, al estilo neo-transcendental. Habremos, pues, de despedirnos, sin nostalgias reapropiacionistas, del sujeto pensado como “autoconciencia racional”, pues “el hombre

ha muerto” (Foucault) o deviene como un aspecto más del ser en el que se disuelven los atributos morales (Heidegger) o se aplaza-difiere en la rescate-fijación imposible de los signos interpretados y reinterpretados siempre penúltimamente por la comunidad (Peirce). El “sujeto débil” se vuelve entonces “piadosamente” hacia la “Tradicición” (red-maraña de mensajes-monumentos en la que estamos presos y nos movemos interpretando).

Para Levinas lo que constituye al sujeto en sujeto no será ya la vinculación al ser (tradicición occidental que desemboca en un “sujeto violento”, tampoco al no-ser heideggeriano, sino la “pura referencia radical al otro”. De un sujeto en nominativo, actor y generador de creatividad, centro,... pasamos a un sujeto en vocativo, receptivo, pasivo y descentrado que experimenta la “irrupción del otro”, y en esa experiencia se constituye en sujeto. No hay sujeto en ningún momento sin presencia de “el otro”. La Etica es antes que la Ontología.

En los dos capítulos siguientes voy a desarrollar, de forma concisa y ordenada, la recepción desigual que modernos y posmodernos han hecho de estos tres desplazamientos en la racionalidad moderna. Voy a ceñirme a dos autores representativos de cada una de las dos recepciones: Habermas por los modernos (*racionalidad discursiva*) y Vattimo por los posmodernos (*racionalidad estético-hermenéutica*).

3. RACIONALIDAD DISCURSIVA

Habermas, perteneciente a la “joven generación” de la Escuela de Frankfurt, hace una reelaboración de la “teoría crítica” en la que discrepan profundamente los teóricos de la “primera generación”. En esa reelaboración jugará un papel decisivo su doble filiación kantiana (principio de universalidad) y pragmática (principio ético-discursivo), en constante interacción fundamentadora.

La “teoría crítica” de sus predecesores no se correspondería con las exigencias de una estricta científicidad, y se hallaría desligada de una praxis política efectiva; por lo cual es calificada como “nueva ideología”⁽²⁴⁾. Adorno, Horkheimer y Marcuse, debido al fracaso de la praxis revolucionaria, habrían vuelto a desvincular de la praxis a su teoría crítica que se entiende así como un

(24) Habermas advierte del peligro que corre toda teoría crítica al desligarse de la praxis: de hecho tanto en los países comunistas como en el Occidente capitalista la teoría crítica se habría deshecho de su intención originaria, consistente en ser la autoconciencia de una lucha política por la emancipación de la humanidad frente a los vínculos despóticos surgidos a lo largo de la historia. Habermas, a su vez, ha sido ásperamente criticado por la “nueva izquierda”, tachándole de inconsecuente.

proceso prácticamente impotente frente a la sociedad como sistema de alienación y cosificación. La teoría crítica no sería sino una chispa que mantendría viva la evocación de la venida de lo “absolutamente otro”; pero el que esto venga sólo puede ser objeto de esperanza: una esperanza adquirida por aprendizaje (labor de conceptos), pero a la que simultáneamente se la pone en duda.

Así las cosas, Habermas plantea una “solución reconstructivo-dialógica” a medio camino entre el trascendentalismo y la historicidad pragmática. Es lo que se denomina como *Ética del Discurso*.

En el último capítulo que da título a la obra: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Habermas desarrolla un procedimiento argumentativo para fundamentar —al estilo kantiano— su *Ética del Discurso*. Se trata de la introducción de dos principios irrenunciables: Universalidad (U) y Ético-Discursivo (D), como “postulados” de la argumentación moral⁽²⁵⁾. Con ello se vencería la resistencia relativista que perspectiviza la moral (validez de los enunciados normativos) atendiendo a la especificidad de cada cultura y tiempo.

Habermas propone una formulación dialógica del imperativo categórico: “Más que atribuir como válida a todas las demás cualquier máxima que yo pueda querer que se convierta en una ley universal, tengo que someter mi máxima a todos los otros con el fin de examinar discursivamente su pretensión de universalidad”⁽²⁶⁾.

Nos movemos en un procedimiento universal y discursivo que no entra en orientaciones de contenidos, pero que tampoco es ajeno a los contenidos-materia que nos vienen dados socio-históricamente. El discurso práctico incluye las operaciones de reversibilidad (completa de todos los puntos de vista), universalidad (inclusión de todos los afectados) y reciprocidad (igualdad de reconocimiento de las pretensiones de cada participante por parte de los demás); con lo que nos proporciona un procedimiento para la comprobación de la validez de las normas postuladas de modo hipotético.

(25) El principio “U” ya está presente en Kant, pero ahora —merced a las ciencias reconstructivas (psicología evolutiva de Kohlberg y Piaget)— se libra de todo trascendentalismo apriorístico. La multiplicidad empírica de las concepciones morales se “reducen” a una variación de contenidos frente a formas del juicio del moral; y las diferencias estructurales a diferencias en las etapas del desarrollo del juicio moral. El principio “D” es específico de las éticas de la comunicación, afines —en este punto— a una comprensión pragmática del lenguaje y del universo moral. Los “tres supuestos filosóficos” (cognitivismo-universalismo-formalismo) de la argumentación ética —en continuidad rebasadora con Kohlberg— encuentra mejor fundamentación en una “teoría de la acción comunicativa”.

(26) Detrás de este planteamiento dialógico-racional está la afirmación kohlbergiana de que toda norma válida encontrará la aprobación de los afectados siempre que estos puedan tomar parte en el discurso práctico, en el transcurso del cual se establece dialógicamente esa validez.

Claro está que este tipo de discurso requiere una “situación ideal de habla” (SIH). Habermas se ocupa de ella en el primer capítulo, segunda parte, sección V (“Teorías de la verdad”) de su obra *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*.

Se trata de una “SIH” cuyo status es no tanto el del fenómeno empírico o el de la simple construcción teórica, sino el de la suposición inevitable o presuposición real: es un “como si” fundante, que anticipa y opera al mismo tiempo. Algo semejante al modelo de diálogo psicoanalítico. Esa S.I.H. presenta cuatro pasos-niveles abiertos (Entrada en discurso, discurso teórico, discurso metateórico y crítica del conocimiento) y cuatro condiciones que garanticen la pretensión de validez del consenso generado argumentativamente en ella⁽²⁷⁾.

Contrariamente al neocontractualista Rawls y su *Teoría de la justicia*, para quien los sujetos alcanzan un resultado racional de justicia, a partir de la “posición originaria”, ocultando procedimentalmente sus intereses tras un “velo de ignorancia”; los sujetos habermasianos practicarían la discusión racional sobre sus propios intereses (deseos y necesidades). Habermas, atinadamente, critica lo “irreal” de las condiciones del diálogo rawlsiano: éste no sería sino un mero constructo añadido a la operación monológica kantiana, no superándose así su error solipsista. Se precisa, pues, una participación real y efectiva de todos los afectados en un diálogo sobre los intereses propios y ajenos, de cara a alcanzar discursivamente unos “intereses generalizables” (emancipatorios), o lo que es lo mismo, el principio “U”.

Así pues, Habermas no habla tanto de valores, cuanto de intereses. Lo axiológico tendrá que ver con los objetivos específicos de la especie humana: con el bienestar y el valor del “humano”. Técnico, pragmático y emancipatorio son los tres tipos de intereses que mueven al hombre; y a cada uno corresponde unas ciencias determinadas: empírico-analíticas, humanas históricas, reconstructivas-emancipatorias. Estas últimas serán las que prioritariamente interesen a Habermas: la liberación de la competencia comunicativa en una comunidad ideal de diálogo será el “valor” habermasiano por excelencia.

Se perfila así lo que será el gozne sobre el que ha de girar la puerta de acceso al discurso-consenso habermasiano: la separación de los tres mundos o segmentos de realidad (objetivo, social y subjetivo) frente a los que el “yo”

(27) Respecto a las *Condiciones* de la “SIH” Habermas propone cuatro. Las dos primeras son “triviales”: Igualdad de oportunidades para emplear actos de habla comunicativos y para hacer interpretaciones afirmaciones-recomendaciones-explicaciones... con el fin de abarcar temática y críticamente todos los prejuicios. Las dos segundas, fundamentales, prescriben que sólo son válidos para el discurso aquellos agentes (hablantes en los contextos de acción) con igualdad de oportunidades de empleo de actos de habla representativos (expresar actitudes, sentimientos, deseos) o de actos de habla regulativos (mandar, oponerse, permitir, prohibir...).

autónomo se posiciona o distancia. En puridad, esto es la esencia de la modernidad.

Ahora bien, Habermas, después de un análisis de los vehículos epistemológicos (saber occidental) de la socialización, concluye una triple separación de ciencia, moral y arte, en la que la primera se ocuparía del mundo objetivo o de la naturaleza, la segunda del mundo social o de la cultura, y el tercero del mundo subjetivo o interior.

Como se ve, la ética es circunscrita al mundo de las relaciones sociales o de la política, mientras que se le desarraiga, expresa y pretendidamente, del mundo de los afectos y de las pasiones. A pesar del punto de partida, los intereses, se rehuye todo lo que suene a emotivismo, a concesión subjetivista, pues parece imposibilitar toda “generalización” y acuerdo posterior sobre esos intereses. Pero así no se entiende muy bien qué sujeto pueda ser ese en el que se hace abstracción de su particularidad estético-expresiva. Es éste uno de los límites de la ética del discurso.

Lo anterior, no obstante, se explica de una “preocupación” normativista, de filiación kantiana, que procura la universalidad —todavía deontológicamente— mediante un “procedimiento” pragmático o dialógico. Normatividad pragmática y universal cuya norma fundamental será la distribución igualitaria de la competencia comunicativa-ética, o lo que es lo mismo, una universalidad de la participación (en el proceso de construcción de la norma) y del contenido (el consenso).

4. RACIONALIDAD ESTETICO-HERMENEUTICA

«... las ruinas acumuladas por la historia a los pies del ángel de Klee. La piedad por esos despojos representa el único verdadero motivo de la revolución, más allá de cualquier proyecto presuntamente legitimado en nombre del derecho natural o del curso necesario de la historia».

(GIANNI VATTIMO, *El pensamiento débil*, pág. 4)

Habermas, lo vimos anteriormente, pretende una reconstrucción dialógica de la razón práctica kantiana, de cara a una fundamentación de la moral, que salve la categoricidad y la universalidad irrenunciables.

Vattimo, por su parte, desde una radicalización nietzscheana de Heidegger, postula un “pensamiento debole” que renuncia a toda fundamen-

tación única, última y normativa de la moral. El autor de *Ética de la Interpretación* (cp X) acusa a las “éticas de la comunicación” de transcendentales y ahistoricistas; escollos que cree salvar desde una hermeneútica, al estilo gadameriano de *Verdad y método*, decididamente orientada en sentido ético⁽²⁸⁾.

La comprensión retórica de la hermeneútica respondería cabalmente a la pérdida del fundamento y al nihilismo, sin nostalgias reapropiacionistas, moviéndose desacomplejadamente en el mundo-ethos de las apariencias-interpretaciones-cultura, como “horizonte de referencia” en el que estamos arrojados destinalmente; sabiendo y asumiendo que detrás de este “ethos” no hay nada, ni tiene por qué haberlo. No se trata de una “glorificación de los simulacros” (Deleuze) —en la que incurriría Baudrillard—, pues seguiríamos en la metafísica, aunque invertida, al conferir a los simulacros el mismo peso que tenía el “ontos on” metafísico.

El pensamiento débil pretende tomarse en serio el nihilismo nietzscheano-heideggeriano y extraer sus consecuencias: detrás del mundo de las apariencias no existe ningún “ser” fundante; y detrás de las experiencias fugaces y cambiantes no existe ningún sujeto trascendental. Negar esto es recaer en la ilusión-barbarie metafísica, pues desde Nietzsche (*La genealogía de la moral*) sabemos que la experiencia metafísica, con su particular configuración del objeto y del sujeto, no es inocente: al contrario, está intrínsecamente relacionada con la estructura de dominación y poder de cada época histórica⁽²⁹⁾.

Tendremos que aceptar con “buen talante” (*La gaya ciencia*) el carácter convencional, ficticio e ilusorio de toda fundamentación, pues se puede vivir sin ella, sin por ello caer en un nihilismo angustiado o reactivo. Despedirnos sin nostalgias metafísicas del fundamento, pero no alegre e insensatamente, sino “llevando luto por él”, porque su pérdida nos disuade de toda filosofía de la emancipación, incluso de aquella que se vale del desenmascaramiento y la desmitificación (la de los “maestros de la sospecha”). Tomarnos en serio la disminución de la angustia metafísica y mirar de forma

(28) Para Vattimo es la hermeneútica —siempre provisional y realizada “a media luz” (“Lichtung” heideggeriana)— quien se toma radicalmente en serio la historicidad, ahora que vivimos la época donde acontece la muerte de Dios y el fin de la metafísica, es decir, la desaparición de todo fundamento. El problema ético no podrá “resolverse” ya desde una metateoría o desde una metaética —imposibles o ilusorios constructos metafísicos para navegar en el mar abierto del fragmento, la discontinuidad y la oscilación—; tampoco asumiendo hermeneútica, pero aún normativamente un concreto o factual modelo histórico de sociedad (Gadamer parece recaer en este “riesgo continuista” respecto al mundo griego); sino desde una hermeneútica-retórica fragmentaria y abiertamente convencional en la que eticidad e historicidad se identifican necesariamente.

(29) Vattimo llega a la hermeneútica y estetización de la ética desde una profunda revisión-radicalización del pensamiento dialéctico-marxista en el que militó durante su juventud. Acometer dialécticamente la emancipación o la lucha contra la alienación mediante procesos revolucionarios conllevaría unas prácticas autoritarias en las que se perpetúa la alienación que se pretende combatir.

nueva y amistosa, con simpatía, el mundo de las máscaras-apariencias —“formas simbólicas”— interpretaciones, pues es nuestro único mundo, el ámbito donde se hace posible la nueva experiencia hermenéutica del ser.

La hermenéutica, con su problemática identificación entre ser y pensar (círculo hermeútico) no es una vía para reencontrar al “ser” y al “sujeto” “fuertes” olvidados por la penúltima hipóstasis científico-técnica de la metafísica, sino una vía rememorante que se abre a la revelación de un ser diluído y debilitado⁽³⁰⁾, que acontece como huella-residuo-recuerdo... Se trata de una “mirada piadosa” hacia atrás: hacia los despojos-ruinas de la historia que no han logrado transformarse en mundo.

Un ser débil, un sujeto debilitado, no puede pretender un pensamiento “fuerte” del lenguaje. Muerto el fundamento, la concepción clásica de la verdad como “adaequatio intellectus ad rem” deviene en mentira: ya no hay “realidad”, sino “interpretaciones”. El símbolo no tiene un respaldo natural, lo cual no equivale a que el lenguaje quede desprovisto de valor⁽³¹⁾; pero se afirma la imposibilidad de fundamentar el lenguaje en algún referente estable.

Se impone pues una reformulación del concepto de verdad, ahora que hemos aceptado con Nietzsche que “las verdades son ilusiones que han olvidado su auténtica naturaleza” y que el pensamiento no rige según unas reglas dadas-encontradas, las mismas del mundo natural, aún por descubrir. Efectivamente, para Nietzsche la verdad se reduce a moral, pues es expresión y sustento de una determinada “forma de vida”: la evidencia cognoscitiva no constituye ya el lugar de manifestación de la verdad, sino la garantía de funcionamiento de una concreta moral-forma de vida⁽³²⁾.

(30) Nos las habemos con un ser y un sujeto debilitados, casi diluídos, a los que ya el estructuralismo francés, hace unas décadas, había abandonado, dándoles por muertos. Así Foucault propone sustituir el concepto de “realidad” por el de “estructura”, pero depurada ésta de los referentes ontológicos (totalidad, transformación, autoregulación) que le había asignado el primer estructuralismo. Con su “microfísica” Foucault ausculta genealógicamente el poder que opera tras entramados sociales y la multitud de estrategias locales. Así, el sujeto, contra-etimológicamente, no es “algo que subyace”, sino el mero cruce de coordenadas, el lugar de encuentro de ejes de significado, cada uno de los cuales no añadiría determinaciones a un sujeto preexistente, sino que constituiría al sujeto, lo crearía como tal.

(31) Ya Nietzsche establecía un nexo de conexión entre gramática y Dios-realidad. Heidegger toma nota de cómo en la época técnico-científica donde culmina la metafísica, el “ser” pierde su “valor de uso” para reducirse a “valor de cambio”. Wittgenstein usa el lenguaje como una herramienta. Y la hermenéutica de Gadamer, junto a la deconstrucción textual de Derrida acaban poniendo definitivamente en crisis el concepto de verdad: la posibilidad de una fundamentación del lenguaje en un referente estable de cualquier tipo.

(32) Thomas Kuhn hace una lectura similar de los paradigmas y revoluciones científicas, constituidas no por certezas científicas, sino por el consenso de una comunidad de profesionales: un consenso mediado por determinadas reglas procedimentales, necesidades sociales, creencias personales religiosas o morales, etc...

Radicalizando esta perspectiva Vattimo propone una comprensión-construcción retórica de la verdad, una teoría verificacionista-hermenéutica del significado: “lo verdadero no es objeto de una aprehensión noética del tipo de la evidencia. Es más bien resultado de un proceso de verificación, que lo produce cuando respeta ciertos procedimientos dados una y otra vez de acuerdo con las circunstancias, es decir, con el proyecto de mundo que nos configura en cuanto ser-ahí”.

Puesto que no obra el fundamento ni hay realidad subyacente, sino “mundo” heideggeriano (eventualizarse diluido —no susceptible de categorización o tematización— y destinal del ser, en las diferentes formas de vida) la verdad no se “descubre”, sino se desvela-construye en un ejercicio retórico-hermenéutico “in infinitum”. Abandonamos la noética, para movernos en la poiética, en una “desrealización” del mundo dirigida hacia la movilidad de lo simbólico. Ahora la existencia ética no puede ser ya una experiencia epistemológica de “conformidad” (el “mundo verdadero” y, consiguientemente, el de las “apariencias”, se ha vuelto “fábula” o “Sage”), sino una experiencia hermenéutica-rememorante de “pertenencia débil” (a un “destino nihilista” en el que el ser abandona el “mito del espejo” —verdad como reflejo— y renuncia a darse como “presencia”, para hacerlo como “huella-recuerdo”).

Asistimos a un emotivismo óptico: a un discurso ético-hermeneúico que responde, no a la intencionalidad libre-consciente-responsable del sujeto (¿qué sujeto?), sino a la sucesión de acontecimientos significativos que origina el eventualizarse diluido del ser. El ser es nuestro propio lenguaje y el discurso es un acontecimiento que es parte de la realidad y no representante de ella. El “darwinismo semiótico” rortyano nos emplaza al interno del círculo hermenéutico, sin posibilidad de rebasamiento. Y ello concebido pragmáticamente: contra Habermas, no podemos ir más allá de los “juegos del lenguaje” y las “formas de vida” wittgenstianas. Estamos, pues, en el relativismo y el contextualismo, no ya clásico, sino lingüístico⁽³³⁾.

La verdad tendrá que ver con el abrirse o darse histórico-destinal (que no es objeto de manipulación) de esos criterios en base a los cuales los enun-

(33) No se trata de un relativismo “clásico”, para el que la conciencia queda relativizada por la historia confesando su impotencia-nostalgia para alcanzar el absoluto inalcanzable; y en el que todavía existirían verdades epistémicas intercambiables en una indeterminación distante y descomprometida. Se trata del relativismo “lingüístico”, que descarta todo espacio transcendental anterior a la experiencia donde se solucionan los problemas, para proponer a la historia como “lugar” de la verdad, entendida como acontecimiento —y no como enunciado— del que el lenguaje forma parte constitutiva. Un relativismo no-naturalista, sino de entidades-horizontes históricos-culturales, que hace inviable una validez-consenso universal. La comprensión ilocucionario de los actos de habla no es inocente, pues no puede revasar sin violencia e imposición los límites del contexto fijados por las formas de vida.

ciados verdaderos se constituyen o se verifican. “Con esta verdad, afirma Vattimo, no podemos tener una relación científica: no la podemos demostrar o falsear científicamente”, sino hermenéutica. La verdad no es “esto o lo otro”, sino nuestro ser-arrojados-presos-dados a nosotros mismo en la red de la Tradición-lenguaje-cultura en la que el ser acontece, no como estructura-trascendental-estable-objetivable, sino como “evento histórico-destinal”, como “monumento” abierto o inconcluso que, desde un “ejercicio de mortalidad edificante o estético” vamos intensificando, complejizando, ensanchando y, a la postre, desfondando. Es un “estado de cosas” que Vattimo gusta de diseñar heideggerianamente como un “relampaguear” del “Ereignis” en el “Ge-Stell informático”, donde acontece la “Verwindung” metafísica.

Así las cosas, la retórica no es un artilugio estratégico para convencer sobre contenidos elegidos arbitrariamente, o una vía sutil para desenterrar “perversamente” el fundamento-verdad. Por lo menos, no quiere serlo: no quiere prestarse al juego del poder, aunque se sabe referida-destinada a una Tradición occidental, históricamente colonizadora. El concepto de “pertenencia débil” pretende exorizar este maleficio-predisposición historicista.

La hermenéutica se hallaría en el corazón de la Tradición: “entre” (Zwischen) su doble movimiento constitutivo de “confianza-pertenencia” y de “extrañeza-enajenamiento”. No es una mera recopilación de datos, ni un intento reconstructivo-historicista para recuperar las condiciones originarias o el marco histórico del pasado⁽³⁴⁾. Se trata de un diálogo de “finitud-mortalidad” posibilitado con las “voces abiertas del pasado”.

La filosofía, en cuanto hermenéutica, se hace más modesta, pues conoce los límites de todo sueño proyectivo-emancipador y los peligros de toda pretensión normativa-fundamentadora de cualquier tipo: biológica, metafísica, epistemológica,... detrás está agazapado el “poder” que siempre busca la “reductio ad unum” (Foucault). Así se apuesta por una salida ética desde la “diferencia” trabajada textualmente por Derrida⁽³⁵⁾.

Sólo una “mirada piadosa” es capaz de auscultar en la Tradición esta “diferencia”; una mirada semejante a la del ángel de Klee ante las ruinas acumuladas a sus pies por la historia. Se abandona la epistemología por sus veleidades metafísicas, pero con ella nos despedimos también de unas reglas de

(34) Este intenso es —según Vattimo— una ilusión metafísica en la que, muy a pesar suyo, cae la “hermenéutica de la sospecha”, incluso, el mismo Gadamer, que rechaza la hermenéutica integracionista de Hegel, pero no logra desprenderse del todo de ella: insiste en la continuidad entre pasado y presente, y entre los diversos niveles de una misma tradición.

(35) La deconstrucción derridiana del lenguaje perseguiría la discontinuidad y los cortes en los textos-tradición; discontinuidad resistente a toda sistematización por un “maître nom”, pues “en el principio era la huella” a la que nunca ha correspondido una presencia.

commensurabilidad y legitimidad de los discursos. Se aleja el Consenso Universal hacia su dorado exilio: el Cielo de las Ideas platónico, mientras nosotros, aprendices todavía torpes de la “gaya ciencia” hermeneútica, dialogamos abiertamente nuestro destino: los acuerdos locales, flexibles y provisionales. ¡Que siga la conversación! ha ordenado Rorty al “mediodía” del “eterno retorno” con la voz imperiosa de Zaratustra.

Santiago Izquierdo Miguel