

Representaciones del intelectual

Logros de la cultura: Modernidad y efectos colaterales

Diego Sánchez Meca

Este era el punto de partida de aquella polémica, hoy ya en cierto modo olvidada, que contraponía modernidad y postmodernidad, y que terminó enzarzándose finalmente en cuestiones como si la época contemporánea acababa, o más bien prolongaba, la modernidad. O sea, si cuando nos referimos a nuestra época, tendría que hablarse de una prosecución en ella de la modernidad misma, o en realidad tendríamos que hablar de fin de la modernidad y, por tanto, de postmodernidad. Sin entrar realmente en esta discusión, y dejando a un lado los términos en los que quedaba formulada esta disyuntiva, lo que sí me parece importante de esta polémica fue su insistencia en la necesidad de ponernos de acuerdo sobre qué entendemos por modernidad, qué juicio o juicios debemos formarnos de ella y de qué modo, para bien y para mal, nuestro presente hereda su cultura y su legado.

Para abordar estas cuestiones, creo que podríamos empezar analizando los dos significados básicos con los que, a mi modo de ver, se ha venido caracterizado a sí misma la modernidad durante el tiempo de su desarrollo: En primer lugar, lo moderno nace y se autocomprende, ante todo, como sentido y valor de lo nuevo en contraposición a lo pasado o lo antiguo. Y es curioso que este sentido de novedad invierte su valor radicalmente en la medida en que, de percibirse y estimarse al principio lo nuevo como algo negativo y menos valioso que lo antiguo, pasa a ser indicativo, desde la Ilustración, del valor positivo por antonomasia de lo propiamente moderno. Antes de la Ilustración, el calificativo de moderno lo utilizaban los literatos y los historiadores renacentistas para designar simplemente los tiempos contemporáneos a ellos frente a lo ya pasado. Y esta distinción entrañaba un juicio de valor de cada uno de estos tiempos, el presente y el pasado casi siempre en beneficio del pasado, es decir, de la Antigüedad. O sea, en el Renacimiento, siempre lo anti-

guo —es decir, lo griego y lo romano— era superior y mejor que lo coetáneo hasta el punto de poder y deber servirle de modelo a imitar. Un ejemplo paradigmático de esta forma de ver lo encontramos en Petrarca, cuando habla con desprecio de los filósofos de su tiempo y de sus ideas, y dice algo tan significativo como esto:

Escribo para mí, y al escribir convivo ansioso con nuestros antepasados del único modo en que puedo, a la vez que olvido de mil amores a quienes la mala estrella me ha deparado por coetáneos, poniendo el máximo esfuerzo en huir de estos y seguir a aquéllos. La vista de los unos me desagrada gravemente; el recuerdo, los hechos magníficos y los escritos espléndidos de los otros me llena de un gozo indescriptible e incommensurable.¹

No nos debe sorprender este juicio de Petrarca, porque sabemos que esta es la valoración típica del Renacimiento como movimiento que persigue la reactualización de los modelos clásicos del estilo, del pensamiento y de la cultura grecorromana, del mismo modo que Lutero y sus seguidores, por la misma época y en contra de la decadencia de la Iglesia de Roma, trataban de restaurar el Cristianismo primitivo de Jesús y de los apóstoles con su Reforma.

Ahora bien, cuando llegamos a la Ilustración, esta distinción entre lo moderno y lo antiguo y, sobre todo, el juicio de valor que comportaban antes se invierten radicalmente. El significado que se da ahora a lo moderno y al concepto de modernidad, a partir de la Ilustración, surge de una actitud que no mira ya al pasado para reactualizarlo en el presente, sino que vive con entusiasmo las posibilidades de futuro que se vislumbran a partir de los importantísimos avances de la ciencia moderna y de su aplicación práctica en multitud de innovaciones técnicas, políticas y económicas. Por tanto, se

puede empezar por identificar este cambio de orientación vital, del pasado al futuro, como la modificación o el giro con el que se inicia propiamente la modernidad y la cultura moderna, un giro que se refleja, por ejemplo, en textos como este de Henri Pöwel, un científico inglés del siglo XVII que dice:

Esta es una época en la que la ciencia asciende en pleamar. Me parece estar viendo cómo serán barridos todos los viejos escombros, cómo caerán los edificios del pasado ya podridos y cómo los arrastrará esta poderosa inundación de la que nacerá una época de novedades todavía inimaginables.²

Creo que no se insistirá nunca demasiado en subrayar este entusiasmo por lo nuevo, esta proyección de una utopía alcanzable y casi próxima en el futuro, como el talento y la condición más propias del hombre típicamente moderno, y que tanto contrasta con el modo de ser propio del tipo de hombre anterior, vuelto hacia el pasado y hacia la tradición como instancias para él de la verdad, de la norma y de la autoridad.

De modo que es con la Ilustración cuando se impone el primer y más importante nivel de significado de la modernidad como “época esencialmente nueva” (*Neuzeit*), y se entiende esta novedad, no ya como una mera actualidad que se sigue de algo anterior, sino como aquella novedad en la que se realiza y se consume una diferencia, una oposición y hasta una ruptura muy decididas y claras respecto de todo lo pasado. Por tanto, lo que cambia aquí, en la base y en el fundamento de esta nueva valoración de lo moderno frente a lo antiguo, no es, en último término, otra cosa, que una comprensión diferente de la historia y de la conciencia histórica, en la que el tiempo deja de entenderse ya como una mera continuidad lineal y acumulativa, para pasar a ser visto como un proceso revolucionario de re-novación continua. O dicho esto en otras palabras: el verdadero sentido de lo moderno como lo nuevo solo alcanza la plenitud de su significado en el marco de la concepción propiamente ilustrada de la historia que la entiende como imparable progreso hacia la utopía y la perfección. Es la idea de progreso, por tanto, la que da lugar a que el ser moderno se convierta en el valor fundamental al que todos los demás valores habrán de referirse.

Este nuevo sentir de la superioridad de lo moderno sobre lo antiguo se trata de razonar o argumentar de diversas maneras, siendo la más común la de recurrir a la imagen de las edades del individuo. Concretamente, la antigüedad es vista como la infancia de la humanidad, la edad media como su adolescencia o juventud, mientras que la modernidad sería ni más ni menos que la etapa adulta. Pero con este ingenuo esquema podemos empezar a escuchar algunas disonancias en esa melodía con la que se nos pretende hacer bailar. Porque si nos atenemos al esquema y lo consideramos válido todavía también para nosotros, contemporáneos o postmodernos, entonces resulta que si nuestra época es la del fin de la modernidad, y, por tanto, la del fin de la edad adulta de la humanidad, entonces es que nos ha tocado ser la vejez de la historia y, por tanto, lógicamente también, su muerte por

consumación o extinción. En realidad, a lo que alude este esquema no es sino a la conflictividad que afecta a esta época nuestra como postmodernidad.

Ahora lo importante es notar cómo, en la Ilustración, el abandono del modelo cronológicamente acumulativo y lineal de la historia es sustituido por una fe en la historia como progreso imparable hacia la perfección. Una perfección, insisto, que se sitúa, no ya en el origen, o sea, no al principio de los tiempos, en una Edad de Oro, en un pasado mítico, paradisiaco o divino, sino en un futuro que hay que conquistar, en ese Reino de Dios que el Mesías habría de traer en su regreso según promete el Nuevo Testamento.

Pero veamos ahora el segundo significado fundamental de lo moderno y de la cultura moderna que, en buena medida, es la principal consecuencia de este su primer sentido como novedad. Porque si lo moderno tiene, como esencia, este carácter de lo nuevo, entonces implica que, por definición, será también siempre lo cambiante. Lo nuevo, para serlo, tiene que estar sometido a una permanente renovación, porque en cuando no lo hace inmediatamente deja de ser nuevo. El valor de lo nuevo, así enfatizado, desaloja el valor de lo perdurable, y sacraliza todo lo provisional y efímero frente a lo clásico y eterno. Naturalmente este significado de lo moderno como lo siempre cambiante se descubre y se empieza a tomar conciencia de él una vez pasado el primer momento de entusiasmo y de optimismo que representa la fe ciega en el progreso propia del movimiento ilustrado.

Y es que, a medida que va madurando la autocomprensión de la modernidad y de la cultura moderna como proceso revolucionario de renovación continua, la experiencia de la novedad epocal en sentido fuerte hace inevitable que todo presente y que todo logro o resultado conseguido no sean más que un momento de paso, algo efímero, esencialmente transitorio y provisional y, en consecuencia, tal vez también banal. Con lo que el sentido de lo “moderno” como nuevo lleva ya en su seno los gérmenes de su propia descomposición y autosuperación, al tener que ser también lo esencialmente fugaz, inconsistente, momentáneo y provisional. Se puede hablar, así, de una postilustración en la que la modernidad se relativiza a sí misma, al caer en la cuenta de que cualquier tiempo ha tenido que ser también antes modernidad en algún momento por relación a su pasado. De modo que definir lo moderno como lo nuevo es, inevitablemente, declararlo como internamente contradictorio, porque es definirlo a partir de su propia autonegación.

Seguramente el lugar donde más claramente se hace visible esta contradicción y esta relativización de sí misma de la modernidad sea el arte, pues en él las obras de vanguardia, que se autocomprenden como novedad absoluta, en el mismo momento en que han sido realizadas pasan ya a la retaguardia y se hunden en lo ya visto, obligándose así a una imparable innovación y a una reinención perpetuas. La estética de teóricos vanguardistas como Benjamin, Baudelaire o Adorno se autoexpone a partir de una comprensión del tiempo de la modernidad como tiempo de la escisión y de la negación de sí mismo, o sea, como el tiempo de la continua autocrítica. De manera que no es extraña una definición paradójica del arte moderno o del arte de vanguardia como la que hace Baudelaire cuando habla de su misión

como instrumento para deshacer las formas de percepción convencionales de modo que puedan llegarnos los estímulos ocultos en lo más cotidiano:

El artista une el ocio y la moda con el placer de impresionar sin dejarse nunca impresionar. Es un experto en el fugaz placer del instante del que brota lo nuevo. Busca ese algo que con permiso del lector llamaré *modernidad*, pues se trata, para él, de arrancar de lo pasajero lo que lo histórico tiene de poético.³

En cualquier caso, esta comprensión de lo nuevo de la modernidad como lo fugaz, lo contingente, lo efímero y lo provocativo, radicalizada mucho más allá de lo que afirma Baudelaire por movimientos como el surrealismo, el dadaísmo, etc., es lo que funda la gran afinidad de la modernidad con la moda. A partir del arte tenemos, entonces, una primera perspectiva de cómo se pasa del optimismo ilustrado de la fe en un progreso imparable hacia lo perfecto, al pesimismo postmoderno de un escepticismo ante la constatación de lo efímero y provisional que lo llenan todo.

En cualquier caso, al darnos cuenta de que la modernidad como novedad es necesariamente también la modernidad como lo siempre provisional, la historia de lo moderno se termina, porque inevitablemente lo nuevo se convierte también él, en cuanto tal, en lo rutinario y en lo reiterativo. O dicho también de este otro modo: al poner el énfasis en lo nuevo como su condición de posibilidad, la cultura moderna hace que el progreso se convierta en el proceso consistente en avanzar siempre sea cual sea la meta ya alcanzada, y, por tanto, se termine convirtiendo en avance de lo que ya se tiene y se ha alcanzado por el simple hecho de cambiar y de que sea nuevo.

Pero para ir ahora avanzando en orden a ofrecer algunos elementos de reflexión más para un balance crítico-filosófico un poco más completo de los logros de la cultura moderna y de sus efectos colaterales, fijémonos ahora en otra de las consecuencias de la autodefinición ilustrada de la modernidad como una época nueva. Me refiero en concreto a la ruptura decidida que ello suponía con la tradición para abrirse al futuro, y al hecho, por tanto, de percibir en la autoridad de las tradiciones y de los valores del pasado un poder opresor, que tiende a imponerse por la fuerza de la inercia, confiscando y asfixiando las posibilidades del presente. Para el hombre moderno debe ser el presente, y no el pasado, quien decida sobre lo que ha de venir. Se juzga como un logro claramente positivo del espíritu moderno que sea la esperanza en el futuro la que controle y frene la inercia con la que el pasado tiende a imponerse, neutralizando su poder opresor.

Pero claro, también esto tiene un efecto colateral que no parece ya tan positivo. Y es que, al romper así con la tradición y verla tan solo como un poder opresivo, la modernidad se condena a no poder tomar ninguno de sus criterios de orientación de ninguno de los modelos del pasado, y se obliga, por ello, a tener que extraer sus principios y su normatividad únicamente de sí misma y de su presente pasajero y cambiante. Al querer presentarse como una ruptura radical con la tradición, la cultura moderna tiene que configurar sus propios criterios de autoorganización y resolver sus

conflictos éticos, sociales, o políticos sin recurrir a modelos o principios transmitidos que fueron válidos en el pasado. Cualquier idea o principio normativo que se pretenda hacer valer tiene que extraer su legitimidad y su justificación del ahora. O sea, de la autocomprensión de la modernidad como una época nueva se deduce que una época así no puede pedir prestados sus puntos de partida, sus fundamentos o sus criterios orientadores ni en el ámbito del conocimiento, ni en el de la ética, ni en el de las decisiones políticas, etc., a ejemplos de otras épocas, sino que ha de extraer solo de sí misma su propia normatividad, su propio fundamento, sus propios planteamientos y su propia autojustificación. La modernidad y la cultura moderna se ven así, sin escape posible, remitidas únicamente a sí mismas.

Esto, que empezó siendo una magnífica lucha heroica por lograr la emancipación, está acabando, en cambio, en nuestra época, en algo casi de signo opuesto. Porque lo que Lutero reivindicaba, frente a la autoridad de la predicación y de la tradición de la Iglesia medieval, era justamente un sujeto que pudiera atenerse a su propio entendimiento y a su libre examen. Y lo mismo toda la búsqueda de Descartes, en el propio yo y en la propia subjetividad, de los criterios de certeza y del fundamento de las normas para la acción, proceso que continúa en el empirismo y en la filosofía de Kant, y prosigue después como búsqueda de autonomía y de emancipación propia de la modernidad. En todo ese camino lo que se pretendía era extraer de la estructura del sujeto moderno los criterios normativos capaces de organizar toda una época que se quería radicalmente desvinculada de los imperativos y de las prescripciones de la tradición. Desde la Ilustración queda establecido que no hay otra instancia que la razón como tribunal ante el que debe justificarse y legitimarse todo lo que pretenda tener algún tipo de validez. La filosofía no es más que una actividad crítica con la que la razón trata de fundamentar la validez del conocimiento y de sus límites, la posibilidad de juicios morales y sus condiciones, y los criterios de valoración de los juicios estéticos de gusto.

Como sabemos, también la historia de esta confianza en la razón moderna, propia de la Ilustración, es la historia de otra gran desilusión, como han puesto de manifiesto la mayor parte de las corrientes de pensamiento de los siglos XIX y XX. Pues esta razón, en realidad, fue, antes que nada, como he dicho, un instrumento de lucha por la emancipación. Se fue afinando y perfeccionando, sobre todo, ya a partir de Galileo y de Descartes, como razón analítica, o sea, como razón físico-matemática en el seno del desarrollo de la ciencia y de su eficiente aplicación técnica. De modo que lo que la modernidad logró con enorme éxito fue una razón como conjunto de operaciones capaces de distinguir con suma seguridad entre causas y efectos, hacer deducciones e inferencias, calcular, etc. Una razón analítica, en suma, que actúa básicamente descomponiendo toda cosa compuesta en sus elementos más simples, los cuales, así disueltos, son luego susceptibles de una reordenación ulterior. Y fue esta misma razón científica y analítica la que, con gran eficacia, fue empleada por la burguesía como poderosísima arma ofensiva y crítica contra las formas políticas y los usos sociales del Antiguo Régimen, disolviendo de manera subversiva los vínculos orgánicos que favorecían el inmovilismo.

Conocemos, pues, y valoramos muy positivamente todos esos logros científicos, técnicos y políticamente revolucionarios que el ejercicio de esta razón crítica y analítica ha aportado a lo largo de la época moderna. Sin embargo, para hacer el balance de un modo más completo es preciso señalar también lo que vengo llamando efectos colaterales o no queridos de esos logros y cuyo análisis me parece esencial para comprender nuestra propia época contemporánea. Voy a señalar algunos de estos logros y sus correspondientes efectos y voy a comentarlos brevemente.

El primero de tales logros ambiguos me parece que es el hecho mismo de que el despliegue de la razón en la ciencia moderna consiga, en efecto, la emancipación del sujeto cognoscente, pero lo haga mediante la desmitificación del mundo y el desencantamiento de la naturaleza. La naturaleza no es ya el ámbito de lo misterioso y de lo sobrenatural, sino un simple sistema mecánico de leyes previsible, cognoscibles y en buena medida controlables por el hombre. Más adelante vamos a ver por qué este desencantamiento no puede considerarse simplemente, sin más, un logro positivo.

Otro logro ambiguo en esta misma línea es que la moral, en efecto, ya no supone una coacción ciega, impuesta por la tradición o por los mandamientos de un orden sobrenatural, sino que se la entiende como un ejercicio que parte de la libertad subjetiva y de la autonomía de los individuos. Pero claro, esto significa inevitablemente que el único fundamento de la moral es el derecho del individuo a comprender la validez de lo que debe hacer. Y sobre una base tan complicadamente problemática deben encontrarse fórmulas de regulación para que la búsqueda individualista del propio bienestar particular lo haga sin interferir en los derechos de los demás y en consonancia con el bienestar de los demás. El problema será cómo conciliar la autonomía subjetiva de la voluntad con el funcionamiento de leyes generales objetivas que la limitan. También volveré sobre esto después.

Y un tercer logro ambiguo e igualmente revelador es éste: el arte moderno, o sea el arte de vanguardia, está determinado por la pura subjetividad del artista, y por eso muestra la experiencia de un yo liberado de todo vínculo a la tradición. Pero su exteriorización solo vale ya como pura apariencia, cuya forma queda por completo bajo el poder de quien la crea. Es decir, se considera que el arte es la realidad refractada en la subjetividad y, por lo tanto, la única a la que podemos acceder.

Nosotros hemos heredado problemas importantes que se derivan de estos logros ambiguos, algunos de los cuales, por señalar los más urgentes, son los siguientes: el primero es el de la ruptura de los vínculos comunitarios que la razón analítica moderna, defraudando el optimismo ilustrado, no es capaz de restañar. Es decir, la disolución de las formas de organización social y política del Antiguo Régimen por la razón analítica ha sido también la disolución de formas sintéticas y orgánicas de relación social en la que todos los elementos de la vida civil, tales como la propiedad, la familia, el trabajo, eran partes integrantes de un todo. Esta disolución se ha producido, además, sin la intervención consciente de los sujetos que actúan. Es significativo, a este respecto, este texto de Marx y Engels:

Todas las relaciones antiguas, sólidamente establecidas, con su aparato de representaciones y visiones venerables, quedan disueltas. Todas las que se acaban de formar envejecen antes casi de llegar a cristalizar. Todo lo estamental y estable se desvanece; todo lo santo se desacraliza, y los hombres se ven al fin obligados a mirar sin ningún tapujo su posición en la vida y sus relaciones recíprocas... La revolución política (burguesa) disuelve la vida civil y la descompone en sus distintos elementos sin revolucionar esos mismos elementos ni someterlos a crítica.⁴

O sea, frente a las comunidades premodernas, en las que la vida privada y la vida pública se compenetraban de modo orgánico, aparece el nuevo Estado-máquina, en el que, como en cualquier máquina, las piezas, engranajes, muelles y correas de transmisión pueden cambiarse unas por otras sin que se altere para nada su funcionamiento. Ello es debido a que sus piezas no contienen dentro de sí la fuerza de la finalidad orgánica que mueve al conjunto. El Estado burgués reduce las asociaciones humanas a la mera coexistencia mecánica y externa de unos ciudadanos con otros, y no refleja ningún fin universalizable de la razón práctica, por lo que llega a convertirse, tal vez, en la propia contraimagen o en lo contrario de una sociedad propiamente humana. En realidad, esta es la esencia de la crítica que el romanticismo primero, y luego el marxismo, hicieron al Estado democrático burgués surgido de la Revolución francesa. Se le acusaba de no poder legitimar su legalidad constituida, por lo que se veía obligado a imponerla al pueblo con el terror. Y se le acusaba también, y sobre todo, de que esa pretensión de universalidad cosmopolita de la que alardeaba para lo único que servía era para encubrir el dominio de una clase social, o sea el interés de la clase capitalista, expresando y defendiendo solo ese interés.

Otro problema importante que hemos heredado de la *hybris* ilustrada de la razón moderna es la pérdida de fundamento en la que quedan en lo sucesivo los principios de orientación ética, social y política. La explicación de esto es que la razón moderna, como razón analítica, no puede ser ya una razón sustancial. Porque es una razón que se limita a ejercerse como un conjunto de operaciones funcionales y que, por tanto, no es ya capaz de explicar por qué opera así y, sobre todo, con qué fines opera. Estas son cuestiones a las que ella no puede responder. Puede llevar a cabo distinciones entre causas y efectos, hacer deducciones e inferencias, pero no sabe dar razón de sí misma ni de lo existente. En resumen, ha sido capaz de destruir las justificaciones ideológicas del feudalismo y del absolutismo, pero ha hecho también imposible la fundamentación de la convivencia como sociedad humana. Porque una sociedad fundamentada como sociedad humana no es posible más que a partir de unos valores compartidos que hagan posible la participación de todos en un proyecto común, y a partir del cual la convivencia y la coexistencia adquieren sentido y organización. Si estos valores y este proyecto común no existen, entonces faltan las instancias normativas efectivas a las que se pueda recurrir como instancias de fundamentación. La burocracia administrativa y gubernamental se vuelve entonces autónoma y se impone coactivamente como un poder externo para

que la sociedad funcione. Y quedan insatisfechas las necesidades de sentido que estallan una y otra vez en situaciones de conflicto. Esa es la razón de la desimplicación y de la huida fuera de la sociedad de muchos individuos que tienden a refugiarse en la indiferencia, en la marginalidad o en el escapismo.

En resumen, un Estado y una sociedad que se limitan a funcionar y a defender su supervivencia al margen, o incluso en contra, de las aspiraciones de sentido de sus ciudadanos, no son una forma satisfactoria de organización de la convivencia. Se puede pensar, sin duda, en una sociedad que, análoga a una máquina, funcione sin necesidad de fundamentarse en significados y en valores. El racionalismo funcional de la moderna teoría de sistemas entiende que el pensamiento de las obligaciones suprasubjetivamente reconocidas de una sociedad se reduce a una legalidad ordenada de manera decisionista. Y añade que el reconocimiento fáctico de estas obligaciones hace innecesaria la cuestión de su grado de racionalidad. Pero tal vez las cosas no sean tan simples como esta teoría de sistemas quiere hacer ver. En una sociedad así se supone que se tiene que dar, por parte de los ciudadanos, la pura aceptación inmotivada de la legalidad. Ya es bastante significativa la necesidad que tiene este Estado máquina, como sabemos, de un creciente reforzamiento de sus capacidades de vigilancia, de represión y de control para hacer frente a la insatisfacción y a la no adhesión de los ciudadanos al sistema. Es decir, nuestras sociedades contienen un continuo potencial explosivo de crisis de modo que cualquier avance importante en ellas puede significar, al mismo tiempo también, mayor destrucción de lo propiamente humano y de nuestro entorno vital.

Por último, el tercero de los efectos colaterales al que quiero referirme es esa especie de conformismo pragmático, y puede que incluso autosatisfecho, que muchos individuos de nuestra época actual muestran con el automatismo nihilista-pasivo al que una actividad racional-instrumental les obliga junto con el consumo, la propaganda, etc., y que expresa el fin y la muerte en ellos de lo humano. Si ya no hay ningún “deber ser”, ningún modelo de formación ideal que perseguir, con la suficiente fuerza imperativa para que, a partir de él, se discuta y se critique lo que constituye nuestro presente, entonces es que no queda más remedio que adaptarse al presente tal como es. El ser humano —se razona— no es esencialmente diferente del resto de las estructuras moleculares, pues el cosmos entero no es más que un juego sin sentido entre combinaciones de átomos. Muy bien, pero resulta que es la misma ciencia exacta sobre la naturaleza la que nos permite pronosticar los graves peligros de autodestrucción que representa esta prosecución automática y descontrolada de las estrategias actualmente en funcionamiento de sobreexplotación de la naturaleza y de crecimiento insostenible. ¿No existe, entonces, la necesidad de construir un mundo con sentido, o sea, según un sistema de valores a partir de los cuales se puedan aceptar y entender las características del presente, no solo como algo meramente dado y así constituido, sino como una realidad necesitada de fundamentación y de normativización ética? Desde luego, si nadie es capaz de percibir esta necesidad, entonces no queda más que aceptar sin rechistar lo que hay, sea lo que sea, capitul-

lar ante los hechos y resignarse al conformismo. Pero si, en cambio, se la siente y se la considera importante y urgente, entonces especialmente nosotros, quienes nos dedicamos al pensamiento y a la filosofía, tenemos que ponernos a trabajar ya para averiguar cómo una sociedad puede volver a funcionar como una asociación sintética de ciudadanos cuyo común acuerdo no solo se tenga que deber al factor externo, represivo y policial del aparato del Estado.

Para ello, tenemos disponibles ahí para aprovecharlas, repensarlas y tal vez desarrollarlas valiosísimas reflexiones que, al menos como intuiciones, esbozos o planes, se han venido produciendo a lo largo de los siglos XIX y XX aunque desgraciadamente quedaran solo en ideas fragmentarias, muchas veces desatendidas. Empieza Schiller, siguen los románticos, tanto los del Círculo de Jena como los más reaccionarios de la Escuela de Heidelberg, y luego van en esta misma línea Marx, Feuerbach, Nietzsche, los componentes de la Escuela de Frankfurt, Sartre, etc. etc. Todos coinciden en afirmar que el Estado solo puede ser visto como realización efectiva de un fin común cuando la pluralidad de sus leyes, cuerpos, clases, instituciones e individuos está recorrida por la unidad de una idea que lo soporta todo. Naturalmente, la cosa no es fácil, porque el proceso moderno de racionalización y secularización, o sea, la muerte de Dios, que fue, sin duda, uno de los grandes logros de la cultura moderna, significa el final irreversible (como cualquier muerte) de una racionalidad global de sentido y la instauración de esas racionalidades instrumentales, científicas y objetivas, que se limitan estrictamente a los ámbitos de su competencia.

De modo que, perdido cualquier sentido global del mundo por el desencantamiento y la secularización, nos vemos remitidos al sentido que podamos o queramos imponer desde nuestras propias convicciones personales e intereses particulares. El monoteísmo cristiano deja así paso a un nuevo politeísmo —también ambiguo— representado por la pluralidad de opciones, de valores y de fines que cada individuo o grupo quiera proponer. Semejante heterogeneidad de puntos de vista no puede dejar de ser ambivalente, porque, ciertamente, ya no existe un solo mundo unificado por la razón, sino más bien nuestro mundo politeísta y polimítico, en el que cualquier cosa puede tener su lugar. Postmodernidad significa, por tanto, negación de la razón singular, monológica, absoluta y totalitaria.

Pero esto no tiene por qué representar para nosotros un callejón sin salida, sino tan solo que lo verdadero, en la medida en que ahora se nos puede dar, tendrá que dárse nos en la multiplicidad de los fragmentos y en el conflicto de las interpretaciones. Si cualquier razón o verdad que se quiera presentar como absoluta, total o exclusiva, por esto mismo queda ya descalificada como irrazonable, falsa e inauténtica, entonces es que debemos abrirnos a una plural y mucho más rica experiencia del mundo, que se identifica ahora con una infinitud de interpretaciones, con una multiplicidad de perspectivas, limitadas y cambiantes, ciertamente, pero que, como experiencias, pueden también ejercer la función de referentes. En suma, aceptamos el principio básico de la razón ilustrada que es su autonomía, o sea, servirse del propio entendimiento sin ninguna tutela externa y sin ningún impedimento. Solo que esta fe de la razón moderna en

sus propias posibilidades no deriva ya más en nosotros en el orgullo que ha venido acompañándola desde la Ilustración y que le ha impulsado a creer que no hay más razón que la razón científica. Por el contrario, la búsqueda de un nuevo sentido que proporcione contenido y autoconciencia a lo humano en nuestra situación postmoderna pasa por abrirse a una experiencia ilimitada del mundo, de la historia, de las culturas y del conjunto de las producciones del espíritu, para trabajar con ellas y extraer de ahí las sugerencias y estímulos, las imágenes y los signos, los ejemplos y las metáforas que pudieran concretarse en las propuestas de sentido que tanto necesitamos.

NOTAS

- 1 PETRARCA, *Prose*, Nápoles, 1955, p. 456.
- 2 H. POWEL, *Studies*, Cambridge, 1993, p. 42.
- 3 Ch. BAUDELAIRE, *Oeuvres complètes*, Paris, vol. 2, p. 694.
- 4 K. MARX, F. ENGELS, *Obras*, Barcelona, vol. 4, p. 465.

