

Filosofía para un fin de época

por Luis Villoro (REVISTA NEXOS, MAYO 1993)

¿Cuáles son los signos del pensamiento en este ocaso y principio del siglo? Las páginas siguientes rastrean su hechura, recorriendo el camino que ha emprendido la razón y proponiendo, para los países de América Latina, no tanto la cancelación de la modernidad sino formas lúcidas para superarla.

Luis Villoro. Filósofo emérito de la UNAM. Su libro más reciente: *Filosofía del Renacimiento* (FEC)

Toda filosofía es hija de su época": lugar común que nadie pone en duda. Pero podemos preguntar, ¿en qué consiste esa filiación? Ante todo, ¿qué es una "época"?

Por "época" solemos referirnos a un lapso histórico que transcurre entre ciertos acontecimientos considerados de particular significación: la caída de un imperio, una revolución, el inicio de una empresa colonizadora o la aparición de un nuevo sistema de producción. El fin del imperio romano, la caída de Constantinopla, los inicios del capitalismo, por ejemplo, han sido señalados como lindes entre épocas. Pero esos son signos externos, elegidos de un modo arbitrario, para indicar transformaciones lentas y difusas cuya maduración toma mucho tiempo. La caída del imperio romano simboliza, en realidad, el fin de la concepción armónica del mundo heredada de Grecia y el inicio del mundo mágico y religioso, bárbaro y cristiano. La toma de Constantinopla es una fecha elegida al azar para marcar los comienzos de una nueva manera de ver el mundo y de actuar sobre él, que despunta en el Renacimiento y va desplazando poco a poco la concepción medieval del universo, hasta constituir lo que llamamos "modernidad". Un cambio de época es, ante todo, una transformación en la manera en que los hombres ven el mundo y se sitúan en él.

Las creencias colectivas predominantes en una época son muy variadas, pero todas se levantan sobre el supuesto de ciertas creencias y actitudes básicas, que son condiciones de las demás y que, por ende, no se ponen en cuestión. Se trata de creencias ontológicas acerca de lo que se considera razonable admitir como existente en el mundo, de supuestos epistémicos, acerca de lo que debe valer como razón para justificar cualquier proposición, de adhesiones valorativas sobre lo que debe considerarse como altamente valioso. Las concepciones religiosas, filosóficas, políticas o artísticas más diversas se contraponen en una misma época, pero esa contraposición no sería posible sin el supuesto de un consenso sobre lo que puede aceptarse como razones y valores válidos. De lo contrario, toda argumentación sería imposible. Ese acuerdo está implícito en cualquier controversia y permanece inexpresso a través de las diversas expresiones de ideas contrapuestas. Las creencias básicas, comunes a una época, determinan la manera como, en un lapso histórico, el mundo se configura ante el hombre; constituyen pues lo que podríamos llamar una "figura del mundo". "Figura" y no "concepción" o "dibujo", porque es sólo un esquema, un marco restringido de conceptos y actitudes comunes que delimita las diversas concepciones de una época. Una figura del mundo es el supuesto colectivo de las creencias y actitudes de una época. Una época dura lo que dura su figura del mundo.

Ahora bien, no hay filosofía sin supuestos. Las ideas filosóficas de una época se dan dentro de un marco de creencias y actitudes comunes a ella. En este sentido podemos decir que toda filosofía es hija de su época. Pero la filosofía es también una actividad crítica que interroga sobre la justificación de las creencias y actitudes colectivas y puede ponerlas en cuestión. Cuando es radical, reobra sobre la figura del mundo que le sirve de supuesto, puede hacer explícitas las creencias básicas implícitas en el pensamiento de una época y ponerlas en duda. Entonces, anuncia el fin de la época.

Pues bien, hay algunos síntomas de que la figura del mundo que se anunció en el Renacimiento, se desarrolló en la Ilustración y se prolongó en los siglos XIX y XX, la que hemos dado en llamar "moderna", empieza a ser objeto de aprehensión y de duda. Hay quienes hablan ya de "posmodernidad". Otros son más cautos: no están seguros de asistir al fin de la época moderna, pero tienen que admitir que vivimos un giro en nuestras creencias básicas. De cualquier modo, la

filosofía actual ha puesto en entredicho muchas ideas centrales de la figura moderna del mundo y empieza a plantear con sentido si ésta no habrá llegado a su fin.

Por desgracia, quienes bautizándose a sí mismos de "posmodernos" barruntan el fin de una época, no definen con claridad qué entienden por la "modernidad" que suponen en crisis. Mientras no precisemos cuáles son las características esenciales de la figura del mundo moderna, no podremos saber si efectivamente estamos a punto de abandonarla. Antes de contestar a esa pregunta, aun a riesgo de caer en un esquematismo simple, trataré de resumir en unos cuantos rasgos los conceptos que a mi juicio están a la base del pensamiento de la época moderna. Nos detendremos en dos términos clave: sujeto y razón.

En el pensamiento antiguo, tanto griego como romano, el hombre tiene un puesto determinado en un orden que abarca a la totalidad de los entes. Es un ente entre otros. Sólo a partir del todo podemos determinar el lugar que le corresponde y, por lo tanto, su naturaleza. El pensamiento moderno ejecuta una inversión en ese punto de vista: ya no considera al hombre desde el mundo sino el mundo desde el hombre. El hombre es sujeto ante el que todo puede ser objeto. No es sólo un ente entre los entes, con un puesto asignado en el todo, sino un centro de actos que pueden dirigirse a todo. Heidegger resumió el pensamiento moderno en estos términos: "La época que llamamos modernidad se caracteriza porque el hombre se convierte en medida y centro del ente. El hombre es lo subyacente a todo ente; dicho en términos modernos, lo subyacente a toda objetivación y representatividad, el hombre es *subjectuum*". Heidegger, me parece, acertó al condensar en una fórmula la figura moderna del mundo. No acertó, en cambio, al fechar su inicio en Descartes, porque en realidad empieza desde el Renacimiento. En esa época se inicia la transformación del "alma" en "sujeto". En Marsilio Ficino, por ejemplo, el alma es concebida ya como actividad pura: foco, centro de actos dirigidos a todos los objetos. El mundo entero se espeja en el alma, el alma es sujeto universal: en ese momento se anuncia el pensamiento moderno.

La naturaleza del hombre no puede ser del mismo orden que la de las cosas no humanas. Todas las cosas tienen una naturaleza establecida y obedecen a leyes fijas; el hombre, en cambio, puede elegir para sí su propio puesto en el cosmos: su naturaleza es libertad. Esta idea apunta ya en el ramoso *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Pico della Mirandola. Desde entonces el hombre es visto como un sujeto autónomo, abierto al mundo, para transformarlo según sus proyectos y su trabajo. Más tarde se presentará como autor de su propia historia, constructor de su sociedad, legislador de su propia ley moral. En suma, desde Pico hasta Sartre, pasando por Descartes o por Kant, el hombre ya no es sólo una criatura de la naturaleza, sujeta a sus leyes; es también un sujeto que tiene al mundo como correlato de su conocimiento y de su acción. Naturaleza y sociedad las transforma con su acción; en la diversidad del mundo establece la unidad de la razón: nombra todas las cosas, las relaciona entre sí, las recrea. El hombre es la fuente de sentido de todas las cosas.

El segundo concepto clave es el de razón. La modernidad formula un proyecto de racionalización del universo. Se trata de una razón totalizadora, porque dirigida a todo; única, porque se ejerce por igual en todos los órdenes del ser, universal, porque es compartida por todos los sujetos. En el Renacimiento, en algunas ideas de Leonardo da Vinci, de Ficino, se anuncia ya esta idea, en el siglo XVII se convierte en el proyecto de una ciencia universal, capaz de expresarse en ideas claras y de formularse en lenguaje matemático. Todo debe estar sujeto a las condiciones marcadas por la razón. En la Ilustración se vuelve el ideal del dominio universal de la razón. En los siglos XIX y XX se concreta en el avance triunfal de la ciencia y la técnica, transformadoras de la morada humana.

Volver el mundo racional no es sólo explicarlo y comprenderlo, es también transformarlo. La razón está ligada a la acción técnica tanto en la naturaleza como en la sociedad. La suprema dignidad del hombre, pensaban los renacentistas, consiste en su capacidad de recrear el mundo en torno para construir una "segunda naturaleza", a su imagen y semejanza; esto lo logra por el arte y por la técnica. Transformar es el signo de dominar. La razón, una y universal, se entiende ante todo ligada a la capacidad de dominio. Es un instrumento para establecer sobre la Tierra, al fin, el

regnum hominis (reino del hombre) de que hablaba Francis Bacon.

La ciencia natural se convierte pronto en el paradigma de todo conocimiento cierto. A esta actitud podemos llamar "cientificismo". El científicismo llega a un extremo en el positivismo pero se manifiesta también en toda concepción que considera como modelo único de conocimiento verdadero el de la ciencia.

Ideal de la modernidad ha sido la racionalización, no sólo de la Naturaleza sino también de la sociedad. Sólo la modernidad intentó la construcción de una sociedad política con base en reglas puramente racionales. Sólo ella concibió la sociedad como resultado de un acto racional y libre de los individuos o bien como efecto de causas sometidas a leyes necesarias. La ciudad ideal debe ser construida por la razón. También en este campo impera la idea de la razón como instrumento para lograr los fines humanos. La explicación racional del origen de la sociedad política y la construcción racional de la utopía son dos caras de la misma concepción de la sociedad como un orden sujeto a reglas que el hombre puede conocer y dominar.

Otro campo en donde se ejerce la labor de la razón es la historia. Para el pensamiento de la modernidad la historia deja de ser una serie de acontecimientos que ejecutan un plan cósmico o divino, es un curso que conduce a fines trazados por el hombre mismo. Pero su sentido trasciende al individuo. En el Renacimiento aparecen dos ideas la historia como hazaña del hombre, que se impone con su virtud a la Fortuna (Macchiavelo), la historia como empresa de un pueblo para forjar su libertad (Bruni). Ambas ideas permanecerán en todas las concepciones modernas de la historia. Pero pronto se añadirá a ellas, con Vico primero, con los pensadores ilustrados después, la noción de la historia universal como un curso sujeto a principios racionales que conduce a la emancipación del hombre. La idea del progreso de la humanidad permea toda la concepción del hombre moderno. Se conjuga con la idea de que la historia está sujeta a reglas que la razón puede descubrir y aprovechar. En el hegelianismo y en el marxismo esta idea adquiere su expresión más rigurosa.

La racionalización de la acción humana en la sociedad política se manifiesta en un hecho exclusivo de la época moderna: las revoluciones. Las revoluciones modernas pueden verse como intentos radicales de encontrar una solución racional al eterno anhelo del hombre de lograr una sociedad liberada de la opresión, de la escasez y de la injusticia. Esa pasión colectiva queda sujeta, en las revoluciones liberales, al orden jurídico, a la administración eficaz y a la mano invisible del mercado; en las revoluciones socialistas, a las leyes objetivas que regulan la aparición de un nuevo sistema productivo.

Las concepciones que expresan un pensamiento moderno son diversas y se contraponen entre sí. Pero a la base de todas ellas podríamos encontrar cierta idea del sujeto y de la razón, con trazos análogos a los que aquí he evocado.

Estas ideas básicas de la modernidad empiezan a entrar en crisis, en algunos pensadores, desde el siglo pasado. Sería muy largo trazar la historia de esta crisis. Mencionaré ahora sólo algunos de sus hitos, a modo de recordatorio.

La duda ante la razón totalizadora y una empieza desde la generación posterior a Hegel. Se manifiesta en varias líneas, no coincidentes entre sí: erosión del fundamento último racional, en Kierkegaard, dependencia de la razón de la voluntad y el deseo, en Schopenhauer y en Nietzsche, más tarde en Freud, función de la razón al servicio de la práctica, en James, o de la vida, en Ortega y Gasset. La razón empieza a mostrarse también dependiente de la historia misma. El historicismo (Dilthey, Simmel), al subrayar la función histórica de las concepciones racionales, puso en entredicho el carácter universal y único de la razón.

En otra línea, el neopositivismo, la crítica de la razón se vuelve cada vez más corrosiva. Se muestra víctima de lo que pareciera su obra más preciada: el lenguaje. Empieza a verse cómo muchas de sus construcciones -la metafísica, las grandes concepciones del mundo, las teorías globalizadoras- pueden ser enfermedades del uso del lenguaje. Las más señeras proposiciones

de la razón moderna, sus explicaciones totalizadoras del mundo y del hombre son desarmadas, no para mostrar su falsedad, sino su carencia de sentido.

Por último, en otra corriente de pensamiento, la Escuela de Frankfurt, se emprende la crítica de la razón ilustrada entendida como razón instrumental; y se muestra que esta idea de la razón está a la base tanto de la ciencia como de la concepción de la historia propias de la modernidad.

La crisis del concepto de razón totalizadora se acompaña también de una crisis del sujeto individual de conciencia como fuente última de sentido y valor. Por un lado la reivindicación de un sujeto social, concreto, en Marx y en Sartre, por la otra, la denuncia de la pérdida de sentido a la que conduce el subjetivismo, en Heidegger y en Arendt.

Pero, en el siglo XIX y la primera mitad del XX, esas son aún voces precursoras, que anuncian tal vez, sin ser siempre plenamente conscientes de ello, el ocaso de una manera de pensar el mundo. Aún no constituyen un torrente dominante. Las sociedades siguen rigiéndose en su mayoría por el entusiasmo moderno en la transformación del mundo natural, gracias a los sorprendentes avances de la ciencia y de la técnica, y en la del mundo social, por el instrumento de las revoluciones o las reformas racionales. "Tecnología" y "revolución" son aún las palabras claves de la primera mitad del siglo XX.

Era necesario dos fracasos dramáticos, a escala planetaria, para que la crisis de las ideas básicas de la modernidad se generalizara. El primero es el fracaso del proyecto de convertir la naturaleza, por la técnica, en morada digna del hombre. La transformación del planeta por el trabajo del hombre se topa con su límite. La depredación de la naturaleza amenaza con agotarla como recurso para el hombre. El Club de Roma es el primero en sonar la alarma sobre el fin previsible de los recursos no renovables, de seguirse el mismo paso de industrialización. La idea misma de un progreso material indefinido debe ponerse en entredicho. Por primera vez se propone una meta contraria a la de la modernidad: el equilibrio sostenido en vez del progreso continuado. Luego, es la conciencia creciente de la destrucción del equilibrio ecológico, que amenaza con volver imposible la vida sobre la Tierra. El hombre moderno pretendía construir, gracias a la técnica, una morada racional que reflejara su imagen; en vez de eso, sólo logró socavar las bases mismas en que descansa la vida humana. Como el legendario Gólem, la criatura del hombre amenaza destruirlo. Pero la construcción del monstruo tecnológico resulta de una idea central a la modernidad: el hombre visto como sujeto ante el cual el mundo es sólo un objeto para su conocimiento, su transformación y su consumo. El mundo como material para ser manipulado, expoliado y recreado, como simple medio para servir a nuestros fines; la naturaleza deja de ser morada nutricia para convertirse en objeto de uso. La razón se ejerce entonces, ante todo, como un cálculo instrumental para sacar el mayor beneficio de los objetos.

A la crisis en el proyecto transformador de la naturaleza sucede la duda en el ideal de transformación de la sociedad. La racionalización de la sociedad, en el capitalismo desarrollado, ha conducido a sociedades dominadas por una burocracia tecnocrática, donde el ciudadano queda reducido a anónimo sujeto de consumo. En las sociedades industrializadas modernas, las decisiones políticas son el resultado cada vez más de cálculos técnicos y cada vez menos de elecciones de vida en común; las opciones reales se cierran y el fin del gobierno se reduce cada vez más a mantener el sistema en movimiento. La sociedad se parece más a un mecanismo autorregulado que a la obra de arte con que soñaron los renacentistas.

Pero la mayor tragedia, con la que finaliza el siglo, ha sido el derrumbe de los órdenes sociales surgidos de las revoluciones socialistas. Con ellos parece fracasar el intento de construir, con la pura razón, una sociedad justa. La planificación racional de la sociedad, desprovista de reglas éticas que la encaucen, había engendrado monstruos.

La época moderna puso al hombre en el centro, como fuente de sentido y ordenador del todo, concibió la razón como instrumento para construir el mundo conforme a sus proyectos. Cinco siglos más tarde empezamos a despertar de ese sueño: ni en la naturaleza, ni en la historia ha aparecido el "reino del hombre". ¿Estamos entonces ante el fin de la vigencia de las ideas básicas

que configuraron la modernidad? No podemos saberlo. Pero sí comprobamos la vacilación y la duda, ya no ante tal o cual doctrina filosófica, sino ante las ideas mismas sobre las que descansa la figura moderna del mundo.

Ante esta situación caben distintas actitudes. Por lo menos, pueden distinguirse dos caminos opuestos. El primero sería asumir la crisis como final y definitiva, vivir y pensar en ella, resignarse a que la ilusión de la modernidad ha terminado. La llamaré actitud del desencanto. La actitud opuesta sería, en el seno del desencanto, buscar los anuncios de lo que podría ser una nueva época, y perseguirlos. La llamaré actitud del renuevo. Asomémonos primero al desencanto.

Trataré de señalar algunas tendencias generales que marcarían, en el pensamiento actual, la duda ante las creencias básicas que constituyen el pensamiento moderno. Más que de doctrinas acabadas, se trata de tempestades de ánimo, de actitudes intelectuales que pueden interpretarse como signos del desencanto.

La primera es la renuncia a la razón totalizante. No más explicaciones globales del mundo; las ideologías generales caen en el totalitarismo del pensamiento. No más planeación de mundos ideales, trazada por la razón: quien pretende llegar a ser ángel acaba siendo bestia. Jean François Lyotard definió la "condición posmoderna" como el fin de los grandes relatos explicativos y legitimadores. El conocimiento debe reducirse a pequeños relatos, cambiantes según el campo a que se apliquen, en que se utilizan juegos de lenguaje distintos. En la ciencia, esta tendencia se expresa en la prevención contra las teorías omniabarcantes y la pretensión de lograr una "ciencia unificada", como fue todavía el ideal de los neopositivistas. Se tiende a aceptar la pluralidad de modelos explicativos diferentes, que pueden ser incluso incompatibles aplicados a una misma área. El modelo que se elija dependerá de su conveniencia operacional.

En la historia, la misma tendencia se traduce en el abandono del proyecto de explicación por leyes históricas. La idea de un decurso histórico que tuviera un sentido preciso se considera una ilusión. Ni razón ni necesidad rigen la historia. Esa ilusión engendró otra: la idea del progreso de la humanidad. Pero la ilustración se ha acabado, sólo queda la aceptación del presente, con su azar impredecible.

Tampoco tiene sentido justificar en razones la sociedad más valiosa. No hay discursos legitimadores de un orden social. Para Rorty, por ejemplo, ése sería un falso problema. Habría que partir de la democracia como un hecho presente, sin intentar justificarla racionalmente. Una actitud semejante se encuentra en muchos historiadores: los intentos por realizar la sociedad ideal mediante un cambio radical han fracasado; en su lugar se observa la victoria de la continuidad sobre el cambio. La época de las revoluciones ha terminado, más aún, todo proyecto de cambio hacia el futuro es aleatorio.

Un segundo signo de la asunción del desencanto es el relativismo. El descreimiento en la razón totalizante y única y en el sujeto como fuente última de sentido puede conducir a la aceptación del valor relativo de cualquier punto de vista. El condicionamiento histórico del conocimiento se considera insuperable. Tiende a abandonarse la noción de la verdad como adecuación a la realidad en favor de teorías que intentan fundarla en el consenso o en la utilidad. Entonces la búsqueda de las razones que funden la verdad carece de sentido, porque podría haber tantas verdades como culturas, más aún, como comunidades históricas.

El relativismo tiene una doble cara. Por un lado permite la tolerancia, la aceptación del otro como sujeto con las mismas pretensiones de validez que nosotros. El desencantado, al no considerar su razón como universalmente válida, está dispuesto a admitir las razones del otro. Al cabo, piensa, ninguna es definitiva. Pero la otra cara es el descreimiento en criterios de valor y de verdad que pudieran ser generales. Tienden a perderse los patrones de medida comunes y a olvidarse las exigencias de acceso a valores objetivos. El relativismo extremo puede ocultar una actitud de "todo vale igual". "Tanto vale el conductor de pueblos como el bebedor solitario". Esta frase de Sartre puede entenderse en dos sentidos: afirmación del valor igualmente superior de toda persona humana, cualquiera que sea su elección de vida, o bien ausencia de toda medida objetiva

de valor. En el primer caso expresa un principio de tolerancia, en el segundo, la renuncia a dar a la vida un sentido objetivo. Son las dos caras del desencanto.

Un tercer signo es lo que podríamos llamar "contextualismo". La renuncia a las explicaciones globales tiene una contraparte: la reducción de la explicación y la comprensión a contextos particulares. El giro lingüístico de la filosofía, efectuado desde principios de siglo, termina en la reducción de los significados a los distintos usos del lenguaje en situaciones variadas. Todo análisis del sentido remite a un juego de lenguaje específico que se realiza en un contexto concreto.

En ética se plantea una actitud análoga al contextualismo lingüístico. La moral no obedecería a principios universales, inaplicables, como quería el kantismo; el ejercicio de la virtud -de las virtudes- está ligado a situaciones concretas, cambiantes. Frente a la ética ilustrada, se revalora el aristotelismo. La tendencia a reemplazar una ética de principios universales por una ética de virtudes concretas, podría verse como otro ejemplo de lo que he llamado "contextualismo". Predominancia del contexto de interpretación lingüística, en un caso, del contexto de acción práctica, en el otro. También aquí, el descubrimiento del valor del contexto presenta dos facetas. Por un lado, el abandono de una razón práctica puramente formal, que se ejerce en abstracto, permite comprender la complejidad y riqueza de la realidad concreta como horizonte de la moral; por el otro, la reducción del juicio moral a contextos cambiantes marca una amarga renuncia a reconocer valores objetivos, universales, que orienten al hombre.

Un matiz del contextualismo sería lo que llamara "preferencia por lo pequeño" (small is beautiful, dicen los norteamericanos). El desencanto por los temas universales y las explicaciones globales conduce al predominio de los análisis y descripciones que se reducen a pequeños campos de estudio. En teoría del conocimiento se traduce a veces en un bizantinismo: análisis y desmenuzamiento interminables de enunciados, términos o formas de argumentación, enfermedad teórica de gran parte de la filosofía analítica anglosajona. En la filosofía política se muestra en la tendencia a reducirse al análisis de casos singulares no generalizables, o bien a la descripción de prácticas concretas de poder (en los manicomios, en las relaciones sexuales, en el parlamentarismo, por ejemplo). En historia, una tendencia semejante se manifiesta en el amor desmedido por las historias locales o de grupos sociales y en la fascinación por la "microhistoria".

El desencanto ante las creencias básicas de la época moderna puede conducir así a una manera de pensar desesperanzada y escéptica. (¿No ha sido éste el temple de ánimo de todo fin de época?). Puede tratar de cobijarse en un pensamiento modesto y sobrio, de pequeños alcances, que renuncia a verdades objetivas y a valores últimos y se conforma con una ignorancia docta, signo tal vez de una mayor sabiduría.

Pero la modestia del desencantado suele ocultar también, a la vez, la aceptación del conformista. Si no podemos dar razón ni de la marcha de la historia, ni de principios y valores universalmente válidos, si no es reconocible ya un sujeto que proyecte un sentido válido a la sociedad y a la historia, sólo cabe reducirnos al presente, aceptar lo que está ahí, tal como existe. La desilusión se acompaña de la pérdida de sentido de cualquier proyecto de renovación. Nada justifica un cambio. Todo está bien como está. El desencanto puede esbozar la voluntad de conservar lo existente.

La actitud que hemos diseñado responde a la idea del agotamiento del mensaje de la modernidad. Comprueba la pérdida de las ideas centrales que animaron la época moderna, pero no propone otras creencias, de parecido alcance, que las reemplacen. El posmodernismo se define negativamente, como un "no" a la modernidad. Deja un vacío en su lugar. Pero ninguna sociedad puede vivir en el vacío. De allí el amago del surgimiento de un mundo que la época moderna creía haber dejado definitivamente atrás. El conformismo con lo que es se ve amenazado por el retorno de lo que fue: los viejos ídolos que el pensamiento moderno había creído derrumbar. Los ídolos de la tribu: nacionalismos intolerantes, sujeción a las tradiciones y a las convenciones recibidas. Los ídolos de la caverna: retorno de los impulsos irracionales reprimidos, odio al otro, racismo,

culto de la estirpe. Los ídolos del foro, en fin: sujeción a la palabra intocable de un líder o de una secta sacralizadas, obediencia al dogma de los ancestros. Porque el hombre no puede habitar en el vacío de un sentido que lo trascienda. Ahora entonces la resurrección de un sentido comunitario primitivo, bajo la égida de los dioses antiguos.

El desencanto de la modernidad aparece en las sociedades desarrolladas, que lograron un nivel de industrialización, tecnificación y productividad gracias justamente a haber pasado por un proceso de modernización tanto de sus estructuras sociales como de su mentalidad. Pero la mayoría de los países, entre ellos el nuestro, no se encuentran al fin de ese proceso sino en sus primeras etapas. El momento de América Latina, de África y de la mayor parte de Asia es aún el de la transformación de regímenes tradicionales en sociedades modernas. Nosotros vivimos la paradoja de entrar en la modernidad justamente cuando los países modernos empiezan a no creer en ella. Importar el pensamiento del desencanto no solo sería un ejemplo más de esa "imitación extralógica" que Samuel Ramos señalaba como una característica de nuestra dependencia cultural; sería mucho más que eso: una burla contra nuestro apremio por salir del atraso y la pobreza y construir una sociedad más racional y justa.

Pero de la paradoja que señalaba antes podemos sacar una ventaja. Estamos en la situación privilegiada de ingresar a la modernidad conociendo de antemano su desenlace. Podemos entonces proseguir la modernización con la advertencia de los peligros a que conduce, e intentar evitarlos. No puede ser nuestro el desencanto de la modernidad, pero sí la previsión y prevención de sus resultados. Nuestra actividad intelectual puede orientarse entonces, no por la cancelación del pensamiento moderno sino por su renovación radical.

Pues bien, dije antes que en la filosofía actual, junto a la actitud del desencanto hay signos también de otra actitud. En efecto, todo fin de época ha abierto, en la historia, un paréntesis transitorio, en el que coexiste el descreimiento, con el retorno de lo antiguo y con el presentimiento de lo nuevo por venir. Porque el ocaso de una figura del mundo ha solido ser también el anuncio de una nueva. Nadie puede dirimir si estamos en un estado definitivo de la historia o sólo en un tránsito hacia otra época. Pero en la incertidumbre, se plantea la necesidad de elegir entre actitudes contrarias: una es la resignación serena ante la falta de sentido otra, el retorno amenazante a los dioses olvidados la tercera sería la lectura de los signos de una nueva época, la proyección de valores que otorgaran a la historia un nuevo sentido.

Podemos intentar, en el seno de la incertidumbre, barruntar algunas tendencias generales que podrían anunciar lo que sería una figura renovada del mundo. Cobrar conciencia de las tendencias al cambio, contribuye a provocarlo.

La nueva figura del mundo, que reemplazara a la moderna, no podría negarla totalmente. Podría asumirla y levantarla a un nivel superior (en el sentido del *Aufhebung* hegeliano), negándola como figura global, pero conservando su momento de verdad. No sería su cancelación sino su renovación. "Renovar" no implica destruir. Tiene la acepción de transformar algo en una hechura nueva. La renovación de la modernidad supone la continuidad de una modernidad renovada. Porque el desencanto ante el sujeto individual como fuente última de sentido y el descreimiento en la totalización de una razón instrumental no puede hacernos olvidar lo que fue la gloria del pensamiento moderno: la afirmación de la autonomía de la persona humana y de sus derechos inviolables, la liberación de los prejuicios y de la ignorancia, el proyecto -no realizado cabalmente- de transformar el mundo natural y social en un orden más racional y humano. Renovar el pensamiento moderno podría conducir a mantener esos valores bajo una forma distinta. Y son esos valores los que un país como México precisa para salir de la irracionalidad y del atraso.

Tratemos pues de encontrar, en el pensamiento actual, algunos signos que podrían anunciar el futuro despertar de una figura del mundo que reemplazara a la moderna.

Para caracterizar el pensamiento moderno destaqué dos conceptos centrales: el del sujeto y de razón. Pues bien, en la filosofía del último medio siglo podemos observar un giro en la manera de entender esos conceptos. No forma parte de una sola corriente filosófica, es una tendencia que

presenta analogías en distintas corrientes y doctrinas alejadas entre sí. Por otra parte, ese giro comparte algunos de los rasgos que señalé como propios del desencanto, pero presentan ahora un matiz diferente.

En primer lugar, observamos un giro en la consideración del sujeto individual a la intersubjetividad, como fundamento del conocimiento objetivo y del sentido. A partir del segundo Wittgenstein se abre la idea de que los significados están ligados a juegos de lenguaje múltiples, que siguen reglas variadas. Estas, a su vez, no pueden desligarse de proyectos comunes, opciones, valoraciones, que constituyen "formas de vida" diferentes. Para comprender el sentido, el sujeto unitario de conciencia deja su lugar privilegiado a las formas de vida comunitarias.

En otros campos, se da una revolución semejante: el fundamento del conocimiento no se detecta ya en la conciencia, sino en un sujeto colectivo. La obra de Kuhn y sus continuadores nos hizo ver la dependencia de las teorías científicas de paradigmas históricos aceptados por las comunidades concretas de hombres de ciencia. En los escritos de Habermas y de Apel tanto los significados lingüísticos como el conocimiento verdadero tienen por condición una comunidad de comunicación. En mi propio trabajo he tratado de mostrar cómo el saber objetivo se funda en la intersubjetividad de comunidades de conocimiento. En todos esos escritos, por distintos y aun opuestos que pudieran ser en otros aspectos, puede notarse una tendencia a la aparición del sujeto colectivo como fundamento explicativo del sentido y del conocimiento. ¿Es el ocaso del individualismo moderno y el despertar de un nuevo comunitarismo? ¿Empezamos a descubrir que el sujeto individual, aislado, no es fuente última de sentido, sino que él mismo sólo adquiere sentido en su integración en un todo que lo trasciende? Si así fuese, una de las ideas clave de la figura moderna del mundo habría cambiado.

La segunda idea clave era la de razón. También aquí encontramos, en corrientes distintas, signos de cambios profundos. Por un lado, la tendencia a considerar el ejercicio de la razón ligado a la satisfacción de intereses vitales y de programas de acción. La razón es impura. Quizás el hombre sólo tiene acceso a lo "razonable" en cada situación y en cada caso; y entre creencias razonables y saberes racionales no parece haber una demarcación precisa. Pero esta tendencia no elimina la idea de razón ni prejuzga que no existan reglas universales en su ejercicio; trata, por el contrario, de descubrir el sentido profundo de la actividad racional al mostrar su función necesaria para la vida de la especie.

Por otro lado, en contraposición a una razón totalizadora y única, la razón se vuelve múltiple. Varias son las formas en que se manifiesta, según los intereses que nos dirigen. La época moderna había considerado como único paradigma, la razón teórica e instrumental tal como opera en las ciencias naturales y en la técnica. La demolición del cientificismo, desde Horkheimer y Heidegger, ha sido, creo, definitiva. Ella abrió la posibilidad de una nueva imagen de la racionalidad. En contraposición a la razón instrumental, asistimos a un renuevo de las distintas formas de racionalidad moral, ya sea en su clásico atuendo kantiano o en versiones distintas de una teoría de las virtudes. Sólo el renuevo de la ética puede hacer frente a los estragos causados, tanto en la naturaleza como en la sociedad, por la reducción de la razón a instrumento de dominio y de transformación del mundo. El siglo XXI será, sin duda, el de un nuevo pensamiento ético.

A la reducción de la racionalidad a una razón instrumental, operada por el pensamiento moderno, se había unido la idea del carácter irracional de toda elección de valores (Weber dixit). Una ética nueva, en cambio, no será concebible sin la admisión de cierta objetividad de los valores. Creo que el descubrimiento de distintas formas de racionalidad valorativa, que se ejercen en ámbitos diferentes, en la religión, la moral, el arte, la política, será una de las ideas centrales de una nueva visión del mundo.

La desaparición del predominio de la razón instrumental no entraña la de la ciencia, sino sólo la de su consideración como patrón de todo conocimiento. Hemos comprobado que la ciencia no puede dar respuesta a los problemas últimos que verdaderamente importan al hombre: el sentido de la vida, la marcha de la historia, el valor de que algo exista, el sitio del hombre en el todo. No es

posible regresar a esa enfermedad de la razón totalizadora que fue la metafísica, pero es posible, en cambio, revalorizar distintas formas de sabiduría personal que, sin pretender alcanzar la certidumbre, sigan sus propias formas de racionalidad y nos orienten sobre el valor y el sentido.

Este cambio en los conceptos centrales de sujeto y razón podría conducir a un nuevo enfoque de las relaciones del hombre con la sociedad, por una parte, con la naturaleza, por otra.

En el fin de la época predomina la consideración del orden social como un sistema autorregulado, resultado de la lucha competitiva de sujetos, dirigidos por la obtención del máximo beneficio personal. Pero también, aquí y allá, aparece de nuevo el interés por el problema de la legitimidad de un orden social justo. Los valores de justicia, de igualdad en la libertad y de solidaridad comunitaria, vuelven a ser objeto de inquisición (véanse, por ejemplo, los trabajos de Rawls, Taylor, Elster, Nagel y otros muchos). Podemos prever que, después del pasajero entusiasmo por la caída de los regímenes opresivos del "socialismo real", después de la victoria planetaria del capitalismo liberal, volverá a plantearse en otros términos el eterno anhelo de una sociedad justa y fraterna. Este ya no podrá apelar a una pretendida razón histórica formulable en leyes necesarias; invocará probablemente una nueva racionalidad ética y valorativa. Porque la tragedia del socialismo fue que prevaleciera en él la idea de que la ciudad ideal podía construirse mediante el conocimiento de leyes objetivas y su aplicación técnica a la sociedad. Se olvidó que la edificación de la sociedad justa era, ante todo, una empresa moral, término de elección libre. No creo que se equivoquen quienes piensan que, después del previsible fracaso del neoliberalismo por resolver los problemas de la marginalidad y la miseria de grandes sectores, asistamos a un renuevo de los ideales de justicia y emancipación social, pero ahora no bajo la capa de una pseudociencia sino bajo la forma de un proyecto de sabiduría moral.

Por último, hay signos claros también de un cambio radical en nuestra relación con la naturaleza. No verla ya como simple objeto de explotación sino como fuente inagotable de revelaciones y como morada acogedora. Pero esta reconversión de nuestra relación con la naturaleza, que se anuncia en la nueva conciencia ecologista, no puede proponer un retorno a épocas anteriores al dominio técnico. En efecto, los estragos causados por la técnica en la naturaleza sólo pueden remediarse con la técnica. De la técnica estamos aún urgidos, en muchas partes del mundo, para vencer el hambre, la improductividad y el desamparo. El giro en nuestra relación con la naturaleza no puede hacerse suprimiendo la racionalidad tecnológica, sino poniéndola al servicio de una razón más alta: la que señala cuáles son valores comunitarios superiores.

He tratado de delinear algunos de los signos que parecen indicar hacia un nuevo pensamiento, capaz de superar la modernidad sin cancelarla. Un pensamiento semejante podría orientar, en países como el nuestro, a un proceso innovador de cambio que evitara los errores a que condujo la modernidad.

Pero éstas son sólo premoniciones basadas en signos, lecturas apresuradas de cifras, vagos vaticinios. Estoy consciente de su generalidad y de su incertidumbre. Pero pueden verse también opciones ante la crisis, asumidas libremente, que intentan proponer líneas generales para superarla. Porque si ha de advenir una nueva época, tendrá el rostro que nosotros mismos proyectemos.