

# Igualdad y valores morales en la posmodernidad política

Ferran Requejo i Coll

*Todos buscamos motivos racionales para creer  
en el absurdo.*

(L. DURRELL, *Justine*)

ABSTRACT (*Equality and other values in post-modern political philosophy*)

---

*The questions which have come up for discussion and the answers given under the concept of post-modern philosophy express continuity rather than rupture with the philosophy of the modern era. If the philosophy of that age was characterized by its enlightened faith in autonomous Reason, both critical and transformative, that very power of Reason has now split up into a variety of rationalities endowed with the same characteristics as their progenitor. In spite of the general disillusionment of our times, new hopes and new projects of thought to give life a meaning are trying to make themselves heard, conscious as they may be of their limitations and relativity. Modern rationalism is still present in the political post-modern age as a kind of background stage setting which we refer to when we distinguish the reasonable from the absurd. Even for the expression of doubt we need a firm foundation of logical reasons.*

---

## 1. Introducción

Desde hace unos pocos años se vienen repitiendo, entre otros, tres temas o conceptos en la reflexión política española: la reivindicación de la «sociedad civil» frente al Estado; los planteamientos utópicos, se supone que frente a los «tópicos» —en su triple acepción de lógicos, repetidos y con existencia fáctica—, y el uso del término «posmodernidad». Dicha repetición quizás muestre su carácter intuitivamente sugerente, aunque esto no sea garantía de su claridad conceptual o de su empleo inequívoco.

Por otro lado, la solemnidad con que se recogen determinados derechos y libertades en los textos constitucionales, que remiten a unas implícitas concepciones morales previas, con abundante empleo de mayúsculas, realiza, a veces, la función de paraguas epistemológico contra la reflexión de dichas concepciones o de su relación con la esfera política.

Este texto no pretende más que mostrar algunos elementos para la consideración de las relaciones entre moral y política en las sociedades actuales, cuestionando uno de los conceptos antes mencionados, la posmodernidad, a la luz de lo que puedan ser algunos aspectos de la «racionalidad» contemporánea, en ruptura o continuidad con el «paradigma» cultural y filosófico que arranca de la Ilustración; así como también tratar de los otros dos términos citados —la utopía y la sociedad civil— en su posible vinculación con algunos de los valores «superiores» (art. 1.1 de la Constitución de 1978) a los que la literatura jurídica parece tener especial apego.

Para abordar ambas cuestiones partiremos de unas brevísimas notas de lo que acostumbra a considerarse «modernidad», especialmente de los planteos ilustrados (Kant) y de la sistematicidad hegeliana que luego trataremos de «posmodernizar». Como telón de fondo para una revisión del tema de la racionalidad apuntaremos dos actitudes «sospechosas» que significan dos llamadas de atención: la etapa de madurez nietzscheana y algunas actitudes teóricas de la escuela de Frankfurt. Finalmente, consideraremos si es posible todavía hablar de talentos más racionales o más razonados en la cristalización política de la igualdad y la libertad en el marco de las sociedades occidentales, «democráticas de derecho», cuando la amenaza de conflicto nuclear mediatiza quizás cualquier consideración axiológica.

## **2. La modernidad**

Adelantándonos a una de las conclusiones de este escrito, diremos que no encontramos razones teóricas suficientes para un uso «fuerte», con contenido de contexto de referencia emergente, del término posmodernidad. Antes bien, el tipo de cuestiones planteadas e incluso el tono de la mayoría de respuestas denotan, creemos, más el carácter de continuidad que el de ruptura respecto del universo intelectual de la época moderna (otra cosa son los estilos literarios o las didácticas intenciones de resaltar algún aspecto de ruptura, que también los hay, y a los que podemos asociar un uso débil del término).

Con el fin de no alargar (y de no aburrir) con cuestiones ya suficientemente estudiadas, esbozaremos sólo un guión de aquellos aspectos que pueden resultar significativos para una reconsideración de nuestro tema.

## 2.1. La ilustración

En continuidad con los grandes cambios que a nivel conceptual e histórico se dieron en el siglo anterior, de los que tal vez cabría destacar el giro antropológico en el conocimiento (el pensamiento ya no piensa directamente sobre las cosas sino sobre las ideas de las cosas), la revolución científica y la definitiva construcción de los estados modernos, teorizados sobre una perspectiva individualista<sup>1</sup>, el movimiento ilustrado posee unos rasgos en cierta medida contrapuestos respecto del concepto de razón.

Mientras la razón «racionalista» del siglo XVII era concebida como una facultad que a partir de unos principios innatos en el alma posibilitaba el conocimiento por vía deductiva, que en último término llegaba siempre a Dios como referente básico, el cual daba sentido al mundo, a la historia y a la posición relativa del hombre en ambos, y configuraba la posibilidad de optimismos de cuño metafísico (Leibniz), el movimiento ilustrado irá concibiendo la razón como:

1. *Autónoma*. Se basta a sí misma. No busca referentes trascendentes. Sus únicos límites son los que de ella misma provengan. Salida de la «minoría de edad» (*Sapere aude*).

2. *Secularizada*. Constante referencia a la naturaleza (ciencia newtoniana). Carácter lógico (lógica aristotélica).

3. *Crítica*. Contra la autoridad externa tradicional, los prejuicios, ciertas teologías. Actitud clarificadora y tolerante.

4. *Autolimitada*. Límites en la experiencia. Articulación racional-empírica. Reconocida posibilidad de abordar todo campo que permanezca en sus límites. Ahistoricismo.

5. *Transformadora*. Conductora de la acción moral y política de la vida humana. Fe en el progreso. Optimismo imanentista. Posibilidad de cambiar la organización social sobre la base de principios racionales.

6. *Liberadora*. Papel central de la libertad como valor básico. Libertades políticas. Posibilidad de una armonía de intereses aunque no sea buscada por los individuos particulares. Escisión entre lo individual y lo social.

El sujeto político deviene sujeto de conocimiento. El «hombre» como

<sup>1</sup> M. HORKHEIMER, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (1930), Frankfurt am Main 1970. (Hay traducción castellana de M.<sup>a</sup> del Rosario Zurro en *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid 1982.) Como un estudio clásico del desengaño ilustrado: T. ADORNO y M. HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947. (Hay traducción castellana de C. González, B. Aires 1971.)

ser genérico con sus derechos (igualdad, libertad). Vinculación histórica del hombre con el ciudadano <sup>2</sup>.

## 2.2 Kant-Hegel

Destacaremos sólo cuatro aspectos generales.

### *Kant*

1. Separación epistemológica y ontológica del mundo de la naturaleza y de la sociedad. «Revolución copernicana» <sup>3</sup>.

2. Escisión entendimiento-razón, fenómeno-númeno. El conocimiento se limita a los fenómenos. La dialéctica es transgresión de límites racionales. Las ideas (conceptos de razón) no constituyen un conocimiento, pero articulan un uso regulativo de éste y de la actividad práctica. Crítica presiones metafísicas omnicomprendivas.

3. Razón práctica. Moralidad y libertad como punto máximo de la dignidad humana. Universalidad y autodeterminación. Los valores no son deducibles; conducen la acción, pero nunca podrán alcanzarse del todo en la realidad exterior al sujeto. Inmanencia. Abismo insalvable entre el ser y el deber ser. Superación del mecanicismo.

4. Historia. El hombre visto como conjunto de disposiciones. Escisión entre individuo y especie, entre finalidad natural y finalidad racional. «Insociable sociabilidad»: motor del progreso. Historia abierta: hacia una sociedad civil que administre el derecho universalmente. No hay una reconciliación final en la historia.

### *Hegel*

1. Unidad sujeto-objeto, moralidad-mundo como punto de partida. Sistema de la realidad en su totalidad. La sustancia es sujeto. Dialéctica del concepto; el método es el movimiento mismo. Esquema: simplicidad-escisión-reconciliación.

2. El conocimiento conoce absolutamente, sin límites. Convertir el amor al saber en ciencia. La razón incluye la negatividad en su interior: es dialéctica. Todos los objetos de la razón son antinómicos. Dialéctica como generalización de lo trascendental. La razón como discurso, contradictorio (totalidad, desarrollo, negación).

3. Articulación de pensamiento-libertad y de libertad-necesidad. Derecho como objetivación y existencia de la libertad. Indistinción ser-deber ser. La ética reducida a una parte de la filosofía del derecho.

4. Comunidad de hombres libres. Reconciliación final en el estado (no en la sociedad civil). Teleogismo. Avance dialéctico en el tiempo: paso del universal abstracto (ilustrado, terror revolucionario) al universal concreto que justifica lo negativo de la historia (astucias de la razón).

<sup>2</sup> Una sugerente ampliación del concepto tradicional de «razón», basada en la articulación estética-epistemológica: E. TRÍAS, *Tratado de la pasión*, Madrid 1979, esp. pp. 78-89.

<sup>3</sup> E. TRÍAS, «De Nietzsche a Kant», en *Enrahonar* núm. 4, Barcelona 1982, pp. 23-36.

### 3. Racionalidad contemporánea y valores morales

Acostumbra a señalarse actualmente, con cierta asiduidad, la crisis del paradigma conceptual, teórico y práctico que arranca de la Ilustración y se desarrolla con la concepción dialéctica hegeliana o marxista. Pero esto no es nuevo. Tal como dijimos, tomaremos, ni que sea muy parcialmente, dos concepciones como referencias básicas, aunque no sean mencionadas explícitamente: Nietzsche y el talante de la escuela de Frankfurt (Habermas principalmente). Del primero, nos interesará destacar dos cuestiones: la «muerte de Dios» y la posible y un tanto herética articulación de la voluntad de poder con un planteo político de su canalización que intente una aproximación a la «gran política». De la segunda, recordar el tono interdisciplinar, desengañado de la ilustración europea, investigador de la crisis de la sociedad *posindustrial* (tema ecológico, ocio, «deserción» de la clase obrera, estado autoritario, utopía negativa, etc.) y, especialmente, la consideración racional de los fines últimos. En definitiva, ambos enfoques, creo, colaboran en forma directa al tema de la racionalidad, quizá junto a las perspectivas lingüística, de filosofía de la ciencia y del psicoanálisis.

A partir de la posguerra mundial asistimos a una serie de cambios teóricos y prácticos que inciden en forma directa tanto en la moralidad como en su articulación a nivel institucional-político. Enumeremos algunas obviedades que contrastan con las optimistas visiones ilustradas de progreso histórico:

— Tecnología bélica nuclear. Posibilidad de guerra total. Por primera vez aparece fácticamente la cuestión de la supervivencia de la humanidad como especie.

— Límite del crecimiento. Crisis de la tendencia hacia la «sociedad de la abundancia». Revisión de la alternativa ilustrada-romántica de «socialismo o barbarie».

— Política internacional alrededor de bloques económicos, políticos y militares. Auge de la «soberanía limitada».

— Creciente complejidad de los estados. Replanteo del tándem autoritarismo-liberalidad.

— Papel político de la «razón técnico-instrumental». Informatización.

— Reflujo hacia el sujeto, redescubrimiento del individuo particular.

— Revisión del concepto de racionalidad.

— Reivindicación del papel moral-político de las utopías.

— Movimientos alternativos: ecología, pacifismo. Importancia de las luchas armadas de liberación.

— Crisis de valores. Reivindicación de «otros» derechos: feminismo, sexualidad.

— Movimientos y culturas juveniles. Actitudes asociales.

— Crisis de los grandes sistemas o «ismos» pretendidamente liberadores o de organización conceptual globalizadora.

Buscando paralelismos históricos siempre se me ocurre que nuestro tiempo tiene algo que ver con aquel del mundo clásico en que la *polis* como unidad política del hombre ciudadano fue sustituida por la *cosmopoliteia* y el imperio, con los cambios consiguientes en los valores morales que comportaron las éticas del helenismo (epicureísmo y estoicismo). La desvinculación respecto a lo público o la vinculación a contracorriente, el ideal de sabio autosuficiente —de la «renuncia sin resentimiento» al decir de Nietzsche— poseen un «aire de familia» con algunos de los valores de búsqueda del sujeto de la actualidad.

Detengámonos un momento en tres de las características apuntadas: la perspectiva nuclear, el replanteo de la racionalidad y el papel de las utopías.

### 3.1. La perspectiva nuclear

Por primera vez pensamos en la posibilidad de un conflicto bélico que termine, no con la muerte de unos cuantos hombres, sino del Hombre. La reflexión política y filosófica irá asumiendo este nuevo horizonte como uno de sus límites y a la vez una de sus posibilidades. El presente que nos constituye es nuevo, porque nunca se ha dado y porque el futuro puede no darse. En esto estamos en ruptura con la modernidad (y con la historia). Valores consagrados como la libertad y la igualdad nos siguen afectando, pero la esfera circundante ya no consiste tan sólo en la relación individuo-sociedad, sino en que además ambos pueden ser aniquilados, estén o no instalados en sus asociales «refugios» epicúreos, puesto que las explosiones nucleares tienen incluso la desfachatez de no matizar ni siquiera entre jardines.

Algunas voces se alzan diariamente para tratar de establecer algún papel para una vacilante y compleja «razón práctica», que se sabe más refinada e impotente, frente a cualquier irracional razón de estado <sup>4</sup>.

Para bien o para mal, resulta cada vez más acuciante la dimensión política de las ontologías, que devienen cada vez más trágicas, a la manera de un «héroe consciente» de la modernidad, que se sabe amenazado como especie y que, sabiendo además que en un principio no fue el *logos* sino el *pathos*, se aferra a la esperanza —ni que sea como alienación

<sup>4</sup> Un análisis de los principales tipos de argumentación respecto a la política de rearme: E. TUGENDHAT, «Racionalidad e irracionalidad del movimiento por la paz y de sus enemigos» (conferencia pronunciada en el curso de la exposición *La amenaza atómica* del Instituto de Filosofía de la Universidad Libre de Berlín. Octubre 1983). (Hay traducción castellana de R. Valls, Barcelona 1984).

querida— de que valores tradicionales como la libertad y la igualdad sean aún posibles, aunque sea sustituyendo la Iliada o la Biblia por un conjunto de textos jurídicos internacionales y unas instituciones supraestatales de contenido efectivo.

Ni descansamos sobre la positividad de la idea ilustrada de «progreso», avanzando de la mano de la razón hacia mejores perspectivas éticas, estéticas y de conocimiento, ni convivimos a gusto con las antropologías negativas, tipo Hobbes, vinculadas a la visión cristiana protestante del «hombre caído», abismalmente separado de una pretendida trascendencia. Estamos amenazados y a medio camino de casi todo.

Junto a los valores de libertad e igualdad modernos, la justicia como concepto ético límite parece ir tomando otra perspectiva: *la paz* como valor axiológicamente fundamental, por lo menos tanto como aquéllos. La obvia regulación jurídica y política de dicho «nuevo» valor, que se sitúa tautológicamente en el campo internacional, nos abre a un deber ser de *cosmopoliteia* razonable, de internacionalismo defensivo.

### 3.2. La racionalidad

Si bien hoy no disponemos de una teoría global de lo que hemos de entender por racionalidad —y dudo de que esto sea ya posible—, sí que podemos afirmar que «esto ya no es lo que era». En el panorama del pensamiento contemporáneo, y desde diferentes campos y actitudes, asistimos a un aumento del perspectivismo racional que induce a abandonar el término «razón», para instalarnos en el más prudente y plural de «racionalidad» o aun de «racionalidades».

Entre las direcciones que hacen brotar los discursos de tendencia «monista», destacaríamos el panorama de la filosofía de la ciencia y de la moral.

Desde la etapa del positivismo lógico del círculo de Viena hasta las actuales, y aún inciertas, perspectivas abiertas por los formalismos de J. Sneed <sup>5</sup>, popularizados —hasta donde cabe— por W. Stegmüller <sup>6</sup>, hay un complejo camino, cuyo eslabón más significativo quizás sea el ver que incluso en las construcciones científicas, valoradas como «modelo» de racionalidad en décadas anteriores, no son suficientes las consideraciones lógicas para explicar (racionalmente) los cambios, la aceptación o la reforma de las teorías. La historia de la ciencia está emparentada quizás con la lógica, pero sus relaciones no son siempre amistosas ni de primer

<sup>5</sup> D. SNEED JOSEPH, *The logical structure of mathematical physics*, Dordrecht 1971.

<sup>6</sup> W. STEGMÜLLER, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie*, Springer Verlag 1973. (Hay traducción castellana de Ulises Moulines, Barcelona 1983).

grado. La racionalidad científica ha devenido más fluida, más relativa y contextualizada, no sólo a nivel histórico sino también a nivel teórico-lingüístico, que lo presupuesto por las actitudes positivistas. La lógica no agota la razón científica, y ésta no agota el campo de la racionalidad humana. La frontera entre los lenguajes científicos y los que no lo son se torna más nebulosa, dándose entonces un menor «reparo» para las direcciones que intentan hacer representar un papel a la razón en instancias como la ética y la estética, que anteriormente no se consideraban susceptibles de un lenguaje «bien hecho».

Por su parte, el «giro lingüístico», que tiene en L. Wittgenstein un punto de referencia más que obligado, en pocos terrenos ha influido más que en el de la ética. Y ha influido para rescatar, creo que para bien, una perspectiva kantiana que aparecía un tanto sepultada por el peso del sistematismo hegeliano (y marxista) de un lado, y del positivismo por otro. La conexión entre los diferentes tipos de filosofía moral con las distintas teorías lingüísticas del significado ha constituido el trabajo de la dirección analítica anglosajona desde Moore a Rawls. Este último, en explícita continuidad con Kant, ha elaborado un intento de sobrepasar el utilitarismo<sup>7</sup>, en el momento de dar justificación a la libertad y a la igualdad, actualizando la teoría tradicional del contrato social, estableciendo unos principios y reglas en los que la libertad humana conduzca a la justicia, entendida a nivel social. Al margen de compartir o no la actitud general, creo que es destacable, del enfoque, el entender la justicia también en relación con instituciones políticas y contextos jurídicos, así como el que la tradición analítica se acerque a cuestiones de «deber ser», no rehuendo un planteo histórico del que acostumbra carecer dicha tendencia teórica.

Al acercamiento relativo que en la filosofía contemporánea parece darse entre los contenidos de las dos primeras críticas kantianas ha colaborado no marginalmente el «interés» teórico de los frankfurtianos. Desde las «sospechas» clásicas de Marx o Nietzsche respecto a la universalidad como criterio de moralidad, la línea Horkeimer-Habermas se esfuerza en encontrar un camino alternativo al emotivismo de raíz positivista (o al relativismo o escepticismo moral) que no arrumbe con aquel criterio, sino que lo mediatice con el de autodeterminación a través de unas racionalidades críticas en permanente construcción. Todo esto, realizado desde una base teórica marxista-hegelianizante, clásicamente no demasiado atenta a cuestiones axiológicas «el marxismo, por desgracia, no ha acabado todavía de aclararse consigo mismo en lo tocante a sus relaciones con la

<sup>7</sup> J. RAWLS. *A theory of justice*, Oxford 1971, rev. 1973. (Hay traducción castellana de M.D. González, México 1979. Comentarios críticos de la traducción en *Teorema*, 1981, vol. XI/2-3 y en *Teorema*, 1983, vol. XIII/1-2, Valencia.)

ética»<sup>8</sup>, cuestiona, creo, por su propio planteo, la continuidad-ruptura de la perspectiva socialista con el liberalismo clásico, tal como ya había señalado E. Bernstein<sup>9</sup> en el marco de la segunda internacional socialista. Este planteamiento, si bien —al igual que la perspectiva neokantiana<sup>10</sup> y austromarxista<sup>11</sup>— adolece, según el gusto hoy predominante, de un excesivo uso de categorías irreconciliablemente contrastadas (ciencia-moral, capitalismo-socialismo, ser-deber ser, ciencia-utopía, reforma-evolución, materialismo-idealismo, etc) permite echar un puente entre el análisis y los fines de la acción moral-política, aunque sea para ver por dónde no avanzar<sup>12</sup>.

La apuesta de Habermas será la de cómo articular una razón práctica emancipadora que cuestione los fines últimos y que parta de un *pathos* moral de contenido utópico<sup>13</sup> con la visión pesimista de la situación histórica creada a partir de la Ilustración, contradictoria con lo que ésta pretendía o formulaba en nombre de grandes principios abstractos. Esto pretende basarlo en una permanente actitud de diálogo, siempre inacabado, que camine hacia una «comunidad de comunicación», que también entronca con las tradicionales concepciones contractuales, aunque desde una perspectiva desengañada, «negativa», que una vez más nos recuerda los planteos del kantismo, incluso de la «Dialéctica Trascendental» de la primera *Crítica*, cuando se nos exhorta regulativamente a ver las cosas en términos de «como si»<sup>14</sup>.

Finalmente, no resisto la tentación de mencionar un intento de ampliar la noción clásica de racionalidad de la que va siendo ya prolífica obra de

<sup>8</sup> J. MUGUERZA, *La razón sin esperanza*, Madrid 1977, p. 27.

<sup>9</sup> E. BERNSTEIN, «Der Kampf der Sozialdemokratie und die Revolution der Gesellschaft», *Die neue Zeit (1897-98)*; «Das realistische und das ideologische Moment im Sozialismus» *NZ (1897-98)*; *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgabe der Sozialdemokratie (1899)*, 2ª ed. rev. (1920), Stuttgart. (Hay traducción castellana de Irene del Carril, Méjico 1982.)

<sup>10</sup> Véase la clásica recopilación de HANS J. SANDKHÜLER y RAFAEL DE LA VEGA, *Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus*, Frankfurt am Main 1970. (Hay traducción castellana incompleta de V. Zapatero, Madrid-Bogotá 1980.)

<sup>11</sup> Véase la recopilación de TOM BOTTOMORE y PATRICK GOODE, *Austro-marxism*, Oxford 1978.

<sup>12</sup> «Las melodías del socialismo ético se han ejecutado sin éxito; hoy en día sólo es posible tener una ética filosófica que no se limite a enunciados metaéticos, si se logran reconstruir a posteriori las premisas y los procedimientos comunicativos generales de la justificación de normas y valores». J. HABERMAS, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt am Main 1976. (Hay traducción castellana de J. Nicolás Ruiz y R. García Cotarelo, Madrid 1981, p. 11.)

<sup>13</sup> J. MUÑOZ, en «La escuela de Frankfurt y los usos de la utopía» *Lecturas de filosofía contemporánea*, Barcelona 1984.

<sup>14</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft (A672, B 700)*. (Versión castellana de Pedro Ribas, Madrid 1978, p. 548).

E. Trias<sup>15</sup>, especialmente a partir de integrar tradicionales «irracionalidades» como la pasión o el arte en una nueva perspectiva «racional», que aporte nuevos matices en la retrodicción de la historia de las ideas.

### 3.3. La utopía

Como ocurre con la posmodernidad, la reivindicación de la utopía parece un punto de referencia inevitable, aunque sea en pequeñas dosis, en cualquier reflexión que se pretenda *à la page*. Destacaremos un aspecto no siempre considerado: el componente ucrónico de la utopía.

Aquí Nietzsche resulta inevitable. Sin querer buscar en él planteamientos sociales que no se dan, o que si se dan mejor será olvidarlos en buena parte, la percepción del tiempo, y su relación con lo que hemos de entender por eternidad, si que puede resultar conveniente en la orientación de la moralidad y en la toma de decisiones políticas. Ya se sabe que nadie como Nietzsche ha formulado de manera más radical y trágica el vacío y el estupor que en el hombre tienen un planteo inmanente, autónomo y autógeno de la moralidad, y por tanto de la moralidad política. Desde una perspectiva temporal, la eternidad ya no se sitúa fuera del tiempo en el sentido de más allá de él, de trascendente a él, de «vigilante» del tiempo, como hacen los planteos de un tiempo lineal de las concepciones judeo-cristiana, ilustrada, hegeliana o marxista. Dios, la razón, el estado o la historia eran los garantes y conductores de la finalidad de los procesos temporales (finalidad aquí en su doble acepción de fin y de sentido). «El tiempo es el concepto mismo existente», decía Hegel. Muerto Dios y si no queremos sustituirlo —por lo menos globalmente— por ningún sucedáneo laico, la eternidad ya no puede ser colocada fuera del tiempo, sino dentro de él<sup>16</sup>.

Y aquí también interviene una posible versión política-moral de la siempre escurridiza noción del eterno retorno: la utopía como función crítica del momento, como el instante eterno que orienta una sucesión temporal de razonada plausibilidad —en el sentido de posible y de deseable— hacia una situación en la que, en alguna medida, podamos situarnos un poco más allá de *este* bien y *este* mal.

<sup>15</sup> Principalmente TRIAS (1979) y *Filosofía del futuro*, Barcelona 1983.

<sup>16</sup> «En la raíz del programa de dominación de la Ilustración, denunciaban Horkheimer y Adorno, había una versión secularizada de la creencia de que Dios controlaba el mundo. Como resultado, el sujeto humano confrontaba al objeto natural como un otro inferior, externo. El animismo primitivo al menos, pese a toda su falta de conciencia, de sí, había expresado un conocimiento de la interpretación de las dos esferas. Esto se había perdido totalmente en el pensamiento de la Ilustración, donde el mundo estaba visto como compuesto de átomos intercambiables, inertes: "El animismo había espiritualizado los objetos; el industrialismo, objetivizado los espíritus.» Martin Jay, *The dialectical Imagination*, Boston y Toronto 1973. (Hay traducción castellana de J.C. Curuchet, Madrid 1974, p. 420.)

Quizás esto sea alejarse de lo dicho por Zaratustra<sup>17</sup> y quedarse en una remozada e inmanentista versión de lo que debe entenderse por progreso, pero también quizás eso resulte inevitable si estamos en el terreno moral o político —en los fines siempre haremos neonaturalismo moral, aunque sea perspectivista y provisional—, puesto que ahí no nos movemos en el anillo o círculo completo del eterno retorno, sino sobre un trozo de curva del que no sabemos a ciencia cierta si pertenece a la vuelta de lo idéntico o a un fragmento helicoidal emparentado todavía con visiones ilustradas. Nietzsche no deja de ser un moralista y un racionalista refinado, por lo menos en conjunto.

La perspectiva utópica no ha de verse tan sólo como un norte, como un principio regulativo que oriente nuestras acciones, sino como un elemento que impregne los análisis fácticos, como una condición de planteo «realista» en las actitudes políticas, teóricas y prácticas. Ahí la reivindicación de algunos socialismos utópicos premarxistas o posmarxistas debe ser, creo, algo más que los habituales utilitarios de turno, ya en tendencia optimista de la «conciencia anticipadora de la realidad», ya en la escéptica negativa de los frankfurtianos.

Recordar el futuro es una manera ineludible hoy de orientar las decisiones del presente, que se mueven en el lógico recelo de la autopía de sobrevivir, la cual deviene un lastre para la propia utopía.

#### **4. Paz-igualdad-libertad en la postilustración política**

##### *4.1 Legitimación y profundización de la democracia*

La renovación de las actitudes contractuales (Rawls, Habermas) contrasta con las muchas veces toscos discursos que pretenden una función legitimadora y que han motivado algunas revisiones de dicha función en los estados democráticos<sup>18</sup>. M. Foucault, desde una perspectiva distinta y en una disertación ya clásica<sup>19</sup>, pasa revista a los métodos de control, organización y selección de los «discursos» que se utilizan desde cualquier esfera de poder. Y también desde posturas antisistema. Con ello intenta

<sup>17</sup> F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. (Versión castellana de Andrés Sánchez Pascual, Madrid 1972, pp. 297 y ss.).

<sup>18</sup> «El Estado ya no puede, en verdad, ser explicado totalmente a partir de la voluntad de los hombres que en una situación originaria se dan una su organización estatal». H. KLIEMT, *Untersuchungen über die Begründbarkeit Staatphilosophischer Legitimitätskriterien*, Frankfurt am Main 1978. (Hay traducción castellana de Ernesto Garzón, Barcelona 1983.)

<sup>19</sup> M. FOUCAULT, *L'ordre du discours*, París 1970. (Hay traducción catalana en *L'ordre del discurs y altres escrits*, Barcelona 1982.)

alejarse el peligro que dichos discursos puedan conllevar (por medio de procedimientos de exclusión del poder que implican) de control interno del azar y de dificultar su concreto ejercicio: desde «humanismos» no unidimensionalmente racionalistas en los que la moral y los valores a defender institucionalmente aparecen como nadando a contracorriente, como sobreañadidos racionales en una realidad que no lo es.

Y aquí creo que no caben más que dos actitudes, ambas lúcidas, recomendables, de un desengaño crítico: la de la desesperanza inteligente, que busca en otros terrenos compensatorios para no entregarse a la desesperación, viviendo el escepticismo como un cínico e irreprochable talante moral, y la que, a pesar de todo, no renuncia a articular unas esperanzas prolijamente ricas y limitadas, haciendo uso de una razón práctica que ha sobrevenido plural, pero en continuidad conceptual con el paradigma ilustrado con el que rompe, quizá de tintes más mediterráneos, politeistas, que recuerdan que ya el ideal aristotélico era más el hombre prudente que el sabio socrático.

Racionalmente, la alternativa ya no es o Kant o Hegel, sino o Epicuro o un Kant que ha pasado por Hegel y Nietzsche. O un «ir tirando» a base de tomar algo de cada una en cada situación; o mejor, de integrar una en otra para poder ver el contractualismo dialógico y la autosuficiencia en términos complementarios.

De ahí la importancia de la igualdad como *valor*, en tanto posibilita que podamos ser *diferentes*, como condición de nuestra «distinción» —como singularización y como señas de identidad nietzscheanamente aristocráticas<sup>20</sup>, de nuestro uso de la libertad. Una lectura abstracta, en mayúsculas, de ambos valores básicos aboca con facilidad a su consideración como antitéticos, soportables por la mediación de la fraternidad —la pariente pobre de las axiologías liberales. La igualdad fáctica, no sólo a nivel económico sino también jurídico y cultural, aparece como algo «sin-lugar» pero necesario como conductor de la desigualdad individual. Justo, igualitario y equitativo no coinciden.

Y vistas así las cosas, incluso para el que opta por su aislamiento de la sociedad —actitud que ya presupone a ésta— parece razonado el ver que la *paz* debe asumirse como un valor moral superior junto a la libertad y a la igualdad, si no por encima de ellas. Desde la periferia política de los movimientos alternativos *debe* implantarse en el centro de la vida social, invadiendo la esfera de lo jurídico (E. Tugendhat, 1983).

Una lectura no ilustrada de estos valores vinculados a la modernidad puede venir de la mano de la noción de «profundización de la democra-

<sup>20</sup> F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. (Versión castellana. A. Sánchez Pascual, Madrid 1972, especialmente números 257 a 274).

cia» formalmente abordable en el marco estatal. Dos de sus facetas las veo en el desarrollo de los derechos individuales y colectivos, y en una revisión profunda de la participación ciudadana en la toma de decisiones políticas y de su posterior control.

Respecto de la primera, podemos constatar como, a pesar de reconocerse que tanto el conocimiento como la práctica política institucional poseen un carácter histórico, el posterior comportamiento efectivo parece ignorar aquello que ha reconocido, ejerciendo el derecho una función conservadora más allá, creo, de los límites de una razonada plausibilidad. Así, los derechos vinculados a la sexualidad, a la muerte, al antimilitarismo o (a nivel colectivo) el derecho de autodeterminación, no acierto a ver cómo pueden ser insalvables desde el punto de vista de la racionalidad práctica. (Otra cosa es que atendamos a meros planteos tácticos o políticos, pero entonces no saldremos del contexto de la razón instrumental, que en cuestión de valores no parece ser la mejor consejera. No se trata ya de regular una larga lista de derechos y libertades, sino de cómo orientar esos reconocimientos en vistas a una mejora de la calidad de vida y a una reivindicación del ciudadano particular frente a los poderes públicos de modo que pueda hacer un uso de los valores garantizados para intentar ir más allá de este bien y este mal que posibilitó el constitucionalismo liberal.)

Respecto de la segunda, y partiendo de la indeseable identificación sociedad-estado, una vez casi desaparecida del horizonte la creencia en alguna reconciliación final en la historia, vuelve a cobrar actualidad la permanente distancia del hombre que «se sabe» ciudadano respecto a su vinculación institucional<sup>21</sup>. Para una revisión del tema, creo, no sobraría una reconsideración de los canales de esa participación, empezando por el sistema de partidos, los cuales constituyen, de hecho, un obstáculo para la ampliación de esa participación, a pesar de lo dicho por el artículo 6 de la constitución de 1978; reconsideración que incluya desde el derecho electoral y la articulación legislativa hasta la relación con las asociaciones ciudadanas y la descentralización política.

Ya J. Habermas constata lo alejada que está la democracia representativa de aquella «situación ideal de diálogo» que él ve como garante de que la racionalidad dirija nuestras acciones prácticas. Por otro lado, recuerda cómo tan solo pueden pretender legitimidad los «procedimientos democráticos de formación de la voluntad general»<sup>22</sup>, lo cual se sitúa en

<sup>21</sup> Tema que tiene su referencia clásica en los textos recopilados por Kolakowski y Hampshire en *The Social Idea. A Reappraisal*, 1974. (Hay traducción castellana de *El mito de la autoidentidad humana* de Kolakowski, y de *La unidad de la sociedad civil y la sociedad política* de Hampshire, Valencia 1976.)

<sup>22</sup> J. HABERMAS, *Un modelo del compromiso del Estado social*, 1982 (conferencia pro-

continuidad con concepciones críticas sostenidas anteriormente (Habermas, 1976), y en donde se señalan las restricciones de la participación política, así como la inevitable tensión entre democracia y capitalismo que subyace a dichas restricciones. Desde las últimas décadas asistiríamos a unas desigualdades emergentes de la tradicional situación de clase —a lo marxista— que se yuxtaponen a estas últimas, cuestión a la que no es ajeno un progresivo alejamiento de los centros de decisión en forma de sectores dirigentes con un alto grado de cualificación tecnológica, que aumenta las funciones estatales y la distancia con los administrados-votantes.

De esta manera, en la pomposa denominación «estado social y democrático de derecho» es fácil ver la rápida compatibilidad del primero y del último término, así como una utópica relación del segundo con el tercero, pero así mismo parece ser ya más difícil la articulación insitucional y participativa que conduzca a esos dos pares de parejas a un entendimiento no forzado.

Así, en definitiva, la «esperanzada» locución «la imaginación al poder» quizás no sea una contradicción en los términos como a veces se ha dicho, puesto que el poder sí ha demostrado imaginación para negar el poder y la imaginación a los individuos. Los recelos y las dificultades para llenar de contenido político efectivo tanto las instituciones más cercanas al ciudadano como unas burocratizadas organizaciones supraestatales (europeas) inciden en el aumento de la distancia población-gobierno.

Sin embargo, en lo que aparentemente es una reivindicación antihegeliana de la no muy precisamente denominada «sociedad civil», podemos detectar la sempiterna tensión kantiana irresuelta entre el «es» y el «debe», que razonablemente conduce a esa matizada actitud de apoyo escéptico, de voluntaria y hostil aceptación de unas instituciones estatales cada vez con más poder y menos «sentido», especialmente en unos contextos nuclearizados que mueven a todo menos a identificarse con los discursos que soliciten unos reconocidos valores de razón instrumental. Las imperfectas reconciliaciones siguen viviéndose como insatisfactorias, como mantenidas por esa perenne «insociable sociabilidad» que Kant veía conducida en las disposiciones del hombre hacia la finalidad natural y la racional, que escindían al hombre como individuo y como especie, y que constituía la base antagónica del progreso.

El hombre y el ciudadano seguirán estando irreconciliados, cosa que no deja de tener una lectura moral optimista desde el individuo concreto, «distinguido» de necesidades históricas o metafísicas.

---

nunciada en la facultad de ciencias políticas de la Universidad Complutense, Madrid. Traducción de M. Jiménez Redondo en *Teorema*, vol. XIII/1-2, pp. 9-19, Valencia 1983.)

#### 4.2. La «radiación filosófica de fondo»

En los últimos tiempos, el lenguaje ha constituido otro giro antropológico en los esquemas de la modernidad. Hegel pretendía que el absoluto se asumía como negación de todo límite. Pero cuando revisamos los límites sugeridos por el lenguaje, éstos se tornan imprecisos. Así, el «absoluto» pierde rigidez, puesto que la autoconciencia no posee delante un límite preciso para ser negado dialécticamente. Este ir perdiendo continuamente los límites sugeridos nos sitúa en el terreno de un kantismo difuso, que ya ha pasado por Hegel, pero que se queda en el camino intermedio del lenguaje, en la mediación, en el logos como un inacabado, por inacabable, diálogo platónico. El absoluto deviene en permanente construcción a partir de racionalidades fragmentarias. O, tal como lo expresa R. Valls, «más bien se trata de reivindicar y proclamar la autenticidad creadora frente a todo género de avasallamiento esterilizador. Y ya, dentro de esta mentalidad, propugnar una vuelta no hegeliana a Heráclito, el retorno a una dualidad que redoble la inquietud del eterno retorno y no la resuelva en reconciliación»<sup>23</sup>.

En definitiva, la posmodernidad intenta relativizar los límites tal como Kant los supuso, huir de las concepciones cerradas, de reconciliaciones finales en la historia (Hegel-Marx) y de la operatividad utilitarista al uso de versiones socialdemócratas o conservadoras que presentan como realistas sus respectivas claudicaciones éticas, «salvar» la tercera antinomia kantiana a través de lenguajes *interesados* desde la moralidad conducida racionalmente.

Entre el sujeto y el objeto, Kant ponía el conocimiento, que al decir de Hegel nunca podría juntarlos. Hoy tendemos a poner el lenguaje como mediación, el cual tiende a disolver los límites de ambos pero que no tiene por qué poner la absorción o la identificación que Hegel pretende. De la filosofía de la ciencia y del lenguaje, de Nietzsche y Hegel, volvemos al terreno de juego kantiano... pero las reglas ya no son las mismas.

Y coincido con quienes no ven como excesivamente recomendable huir de las actitudes hegelianas (o marxistas) o rechazarlas como incompatibles con la libertad. El talante ante dichas «maneras razonadas de ver el mundo» ya no puede ser, creo, el de aceptación-rechazo<sup>24</sup>. El planteo globalizador, la reflexión en torno a la alienación y su relación con el progreso científico, la misma noción de ciencia<sup>25</sup>, la visión negativa como actitud analítica —también en la razón práctica— son unas entre las

<sup>23</sup> R. VALLS, *La dialéctica. Un debate histórico*, Barcelona 1981, p. 148.

<sup>24</sup> R. VALLS, «El sistema hegeliano, "ciencia" o tomba de la llibertat?» en *Enrahonar* 3, Barcelona 1982. También *Del yo al nosotros*, caps. 3, 8, 10. Barcelona 1971.

<sup>25</sup> M. SACRISTAN, «El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia», en *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*, Barcelona 1983.

varias aportaciones del modo dialéctico de practicar la racionalidad, que no pueden sino enriquecer estos siempre provisionales paradigmas políticos que reivindican unos valores morales, en minúsculas y en plural, puesto que la ética siempre tendrá algo que ver con la ignorancia, insertados en unas razones teóricas defendidas a la sombra de los misiles.

De las características de la razón ilustrada al principio apuntadas, podremos seguir manteniendo los adjetivos para las actuales racionalidades, aunque destacando un significativo plural (autónomas, secularizadas, críticas, autolimitadas, transformadoras, liberadoras). Es obvio que el uso de dichos títulos es para nosotros distinto del que podían tener en su origen, pero, puestos a etiquetar, hablar de postilustración, en todo caso, siempre será más adecuado que hablar de posmodernidad.

Si la modernidad se caracterizaba por una fe confiada en la razón, la Ilustración supuso una optimista y laica expresión de ella; expresión en sentido artístico, deformador, que conllevaron los esquemas dialécticos posteriores que contrastan con la apolínea figura del ilustrado como liberal bien pensante. El futuro de la historia estaba claro: acabaría triunfando la verdad, el bien, la justicia. Hoy, en la moderna postilustración, aquella razón ha cedido el paso a unas racionalidades que han hecho pensar a más de uno que «no hay razón para la esperanza». Pero quizás esas racionalidades comporten la posibilidad de esperanzas, también en plural, que nos retornen a la radical dimensión de la ética, la de sentirnos globalmente perdidos, desorientados, lejos de «principios» que aplicar luego al caso concreto de turno, lejos a la vez de los esquemas que todo lo entienden y que a todo tienen respuesta, sea en el terreno del ser o del deber ser. Quizás más que nunca hoy la ética sea una cuestión básicamente de realización, y para ello sabemos que no podemos ir mucho más allá de la *polis* y de la *paidea* clásicas, de la ciudad y la educación. En el terreno de la moral, tener «principios» es fácil. Lo difícil es tener finales.

Paradójicamente, tal vez Kant fracasaría menos en el intento de fundamentar racionalmente nuestra noción perspectivista de racionalidad que otros pensadores posteriores. El tono de los mundos escindidos de sus dos primeras críticas puede resultar sugerente, si se les acerca convenientemente, aunque sin juntarlos, para estas actitudes teóricas que ya de entrada se muestran «limitadas», pero que se integran en los comportamientos prácticos, aunque sin agotarlos.

Parafraseando a O. Hanfling<sup>26</sup>, podríamos decir que la concepción racionalista (en sentido postilustrado) del mundo no es nada que podamos adoptar o dejar de adoptar, sino que es el «fondo cósmico» sobre el que

<sup>26</sup> O. HANFLING, «Prólogo» a la trad. catalana de L. WITTGENSTEIN, *Über Gewissheit (De la certeza)*, Barcelona 1983.

distinguimos entre lo racional y lo irracional, entre lo plausible y lo que no lo es. Ello es consecuencia de que el lenguaje, o los lenguajes, «lo invaden *casi* todo». También «para la duda se necesitan razones» (Wittgenstein), lo cual supone ya el triunfo oculto de la racionalidad. Y, por favor, olvidémonos de ese pedante engendro de la «posmodernidad».