

# Una segunda modernidad

**Gerard Vilar**

La modernidad puede entenderse como el conjunto de procesos de modernización en los ámbitos de la ciencia y la tecnología, en el normativo de la moral, el derecho y la democracia política, en el de la cultura estética y artística y en el de la filosofía como proceso de reflexión crítica sobre estos procesos. En la primera fase de la modernidad se creyó que estos procesos llevarían con seguridad a una sociedad emancipada, de hombres y mujeres libres. La crisis de este modelo radicalizada durante el período de la llamada posmodernidad no ha invalidado ni el objetivo ni las grandes líneas de modernización, aunque ha puesto de relieve su contingencia, su falibilidad y la necesidad de aprender más y más de prisa. Los innumerables problemas del presente sólo se podrán afrontar con un nuevo y más crítico y riguroso impulso de los procesos de modernización, esto es, con una Segunda Modernidad.

“¿Qué es lo que resulta irrenunciable (salvable) de la Modernidad después de las críticas postmodernas y las crisis de la modernidad ilustrada?” Esta es la pregunta que se me plantea y sobre algunos extremos de la cual voy intentar reflexionar en lo que sigue. Para empezar, la respuesta a esta pregunta presupone una cierta interpretación del presente, y una interpretación en términos evaluativamente fuertes. Interpretar el presente siempre ha sido lo más difícil y arriesgado. En muchos aspectos el mundo es totalmente distinto de hace treinta años: el orden político, económico, tecnológico y cultural se ha transformado radicalmente. Sin embargo, la globalización, el triunfo del capitalismo liberal y el fracaso de las distintas formas de socialismo, las nuevas y sutiles formas del imperialismo, los eternos

imperativos del dinero y las nuevas tecnologías, terrorismo y su nueva escala, etc., nos ponen delante de problemas y dilemas morales, políticos, sociales y culturales que en parte parecen calcados de otras épocas pasadas. La modernidad comenzó a gritos de libertad e igualdad como un proyecto de emancipación, y seguimos gritando contra las amenazas a los ámbitos de libertad logrados y contra las desigualdades que aparecen y reaparecen sin cesar. Es cierto que hemos dejado atrás como alguien ha dicho la “pasión política”; en este sentido nos hemos americanizado y no parece que el siglo XXI vaya a ser menos americano que el XX. El escenario presente es un escenario de guerra al terrorismo internacional encabezada por la única gran potencia planetaria, con continentes enteros hundiéndose en la miseria y la superpoblación mientras otros pueblos viven en una abundancia y bienestar desconocidos en la historia, enfrentados a los retos de las nuevas biotecnologías que pueden abrirnos a un mundo de modificaciones de la *physis* de nuestra propia especie, y existiendo ontológicamente como individuos en un sistema de redes del que cada vez somos más dependientes. Y todos los demás incontables elementos que podríamos estar recitando y que ahorraré al lector. En este escenario las críticas filosóficas postmodernas se nos aparecen hoy como productos de un momento histórico en el que se combinaba la decepción por el fracaso de los proyectos de la izquierda, el triunfo del liberalismo en la guerra fría y el retorno, por la ley del péndulo, de las formas de pensamiento más escépticas y relativistas.

En Europa la postmodernidad significó el fin de la ética y la política, el fin de la historia, el todo vale, el retorno de Nietzsche, de Heidegger y el triunfo del *pensiero debole* tras el hundimiento del marxismo. Pero se olvida que en EEUU la postmodernidad tuvo otro significado: fue la continuación del radicalismo de los setenta. La postmodernidad norteamericana fue el feminismo, las reivindicaciones de las identidades sexuales alternativas, el poscolonialismo y las reivindicaciones de las identidades étnicas y culturales minoritarias, el pensamiento ecológico, los cultural studies, la explosión de las artes en todas direcciones, la resistencia a Reagan y Bush padre. Europa se halla ahora en proceso de construcción política, es destino de flujos imparables de emigración y, tras las guerras balcánicas, tiene una nueva percepción del poder militar. Hablar de la crisis de la razón fue uno de los lugares comunes entre los postmodernos y los críticos de la modernidad. Esas despedidas de la razón parecen hoy en muchos casos ingenuas e irresponsables a la vista de los desafíos

políticos, morales y legales que implica la construcción de Europa o la integración de los nuevos ciudadanos provenientes del otro lado del Mediterráneo. No quiero hablar del retorno de la razón porque ésta nunca se fue. Estaba en los críticos de las interpretaciones complacientes del fin de la historia de Fukuyama y en los defensores de éticas mínimas para sociedades multiculturales y democracias abiertas al pluralismo. Pero en cualquier caso, filosóficamente hablando, en Nietzsche, Heidegger, Derrida y Vattimo, difícilmente vamos a encontrar conceptos y argumentos para pensar las nuevas formas de razón con las que enfrentarnos a los desafíos que nos plantea el escenario que anteriormente recorría con botas de siete leguas. Tampoco estoy muy seguro de que Rawls, Habermas, Putnam y Walzer nos ofrezcan lo que hoy necesitamos. Pero me parece bastante claro que, desde luego, con su legado podemos hacer mucho más que con el legado de los postmodernos en general, excepción hecha de algunos nombres importantes, particularmente el de Foucault.

El éxito que tuvieron las críticas a la razón, al sujeto, a la representación y al consenso se ve hoy que llevan a posiciones insostenibles y absurdas: ¿quién está dispuesto a no ser sujeto hoy (libre, de derechos, diferente) y a no tener razón cuando filosofa u opina sobre el mundo y sobre lo que hay que hacer? ¿Cómo explicar el uso representacional del lenguaje o de los símbolos artísticos sin algún concepto de representación? ¿Cómo puede haber disenso o diferendo sin un consenso en torno a las reglas de la argumentación, o de la democracia? Hace veinte años, en un célebre artículo, Habermas hablaba de la Modernidad como un proyecto inacabado. Hoy creo, sin vacilaciones, que en puntos muy centrales ese proyecto sigue efectivamente siendo no sólo válido, sino irrenunciable y además inacabable por definición, puesto que es el proyecto de la libertad y la libertad es permanente liberación. Hagamos un poco de memoria histórica. La modernidad como época es el periodo caracterizado por el proceso de modernización económica, política, social y cultural que se inició en tiempos de la Ilustración y las Revoluciones Americana y Francesa en orden a realizar un proyecto acuñado por el pensamiento ilustrado.

Simplificando, lo que llamamos Proyecto de la Ilustración podría cifrarse en el siguiente objetivo histórico: la creación de una sociedad, mediante el cultivo de la razón, de auténticos individuos, hombres y mujeres libres e iguales, y capaces de ser felices. Aquí por "razón" habría que entender las siguientes cuatro cosas:

- 1) el cultivo de las ciencias objetivantes, que nos proporcionan un conocimiento con pretensiones de verdadero acerca de las leyes de naturaleza y la sociedad y nos permiten dominar y explotar tanto esa naturaleza externa como nuestra naturaleza social mediante la técnica, que es la aplicación del conocimiento como poder al servicio de nuestros fines. El cultivo del poder sobre la naturaleza y la sociedad habría de eliminar poco a poco las servidumbres de nuestra condición de seres sometidos al azar, la incertidumbre y los prejuicios para abrir paso a una colectividad de individuos libres de la enfermedad, las calamidades naturales, la resignación y la superstición, la criminalidad y la indefensión. Condorcet incluso pensaba que se podría derrotar la muerte, “que ha de llegar un tiempo en que la muerte ya no será sino el efecto de accidentes extraordinarios”. En otras palabras, creía que la ciencia y la técnica podrían llegar a garantizarnos una vida indefinida antes de la muerte. La inmortalidad es un viejo sueño humano, quizás el mayor de los deseos, pero sólo un ilustrado pudo llegar a creer que era algo al alcance de nuestra mano y que podríamos lograrlo por nuestro propio esfuerzo, es decir: aprendiendo. Y el proceso de aprendizaje sólo es posible en el marco de un intercambio libre de información y de ideas y de la crítica abierta de una comunidad de individuos que razonan, que argumentan y buscan cooperativamente la verdad, esto es, en una esfera pública libre, eso que los alemanes denominan *Öffentlichkeit*. La noción de Ilustración va estrechamente ligada a la idea de aprendizaje colectivo racional y, por tanto, a un concepto de *progreso* que no es el de un acontecer del que no somos responsables, algo que nos ocurre, sino, todo lo contrario, el progreso es el producto de nuestra acción, de nuestro esfuerzo por conocer cada vez más y mejor, por mejorar nuestras condiciones de existencia y hacerlas menos azarosas, más sometidas a nuestro control. Tras doscientos años haciendo de aprendices de brujo con la ciencia y la tecnología, hoy sabemos que el aumento del conocimiento y la perfección de la técnica no son condiciones al menos suficientes para un progreso social y moral. Pero, salvo algún fundamentalista, ¿hay alguien dispuesto a renunciar hoy a la ciencia y la tecnología, a la circulación del saber y a la educación?
- 2) El Proyecto de la Ilustración es también un proyecto normativo, es el proyecto que consiste en desarrollar un triple orden

de sensibilidad y de regulación de la vida colectiva en medio de esa esfera de opinión pública y libre. En primer lugar, una moral universalista en la estela del cristianismo del amor (no el del dolor) y el humanismo clásico renacentista, una moral de la libertad, la igualdad y la solidaridad entre todos los seres humanos, atendiendo únicamente a su condición humana. Normas morales universales, imparciales y racionales; tratar al otro con respeto, como un fin en sí, y autonomía de la acción eran los principios morales de Kant o Rousseau. Pero junto a la moral universalista encontramos a los ilustrados defendiendo el derecho formal, esto es, el derecho igual para todos, con independencia de su origen, clase, raza o, incluso, sexo. Por último, y acaso sea éste el punto más impreciso, el Proyecto de la Ilustración era también el proyecto de un orden político democrático en el sentido de una monarquía constitucional o de una república democrática, con la separación de la Iglesia y del Estado, y la transformación de los súbditos en ciudadanos libres e iguales. Los ideales de la Revolución francesa, la libertad, igualdad y fraternidad que exigían los revolucionarios del 89, eran los ideales de la Ilustración. Sólo que los ilustrados no habían considerado la violencia como el medio adecuado para realizarlos, sino que el medio debía ser la educación, el diálogo, el convencimiento racional, la eliminación de los prejuicios y el aumento del conocimiento. Kant, por ejemplo, no le hizo ascos a las cabezas rodando de nobles y defensores del absolutismo, pero Kant defendía un orden político de garantías civiles, justo y pacífico incluso a nivel mundial. A los ilustrados les debemos el germen de la idea que daría lugar mucho más de un siglo después a la Sociedad de Naciones y posteriormente a la ONU: la idea de una confederación mundial de naciones que regulen jurídicamente sus relaciones y erradiquen las guerras entre las naciones del planeta Tierra. En fin, filantropía, benevolencia, libertad, derecho, cosmopolitismo y tolerancia son los conceptos normativos típicos de la Ilustración. ¿Y quién negaría que son todavía los nuestros?

- 3) En tercer lugar, el Proyecto de la Ilustración prestaba igual importancia a la esfera de lo estético que a las mencionadas esfera de la ciencia y esfera normativa. Las capacidades del gusto y la cultura artística también se consideraban elementos de la nueva libertad del individuo. La ilustración del hombre libre, pues, pasaba por desarrollar el arte autónomo y una crítica de

arte mediadora ante un público libre que desarrolla su gusto democráticamente, esto es, unas artes, incluyendo la literatura y la música, que ya no estuviesen sometidas o subordinadas a algo exterior a ellas mismas como la religión, la moral, la política, los intereses del príncipe o del burgués. Unas artes que exploren el mundo y experimenten con los medios técnicos y lingüísticos a su disposición sólo con objeto de ampliar la esfera de lo humano hasta sus límites mismos. Un arte sin precisas funciones normativas, cognitivas, didácticas o ancilares en general es un arte que se hace cada vez más complejo, rico, reflexivo y, al tiempo, menos obvio, menos evidente y accesible. De ahí que resulten cada vez más necesarias la crítica de arte, la crítica literaria y la crítica musical en su función mediadora con un público profano, no especialista, pero en permanente proceso de ilustración. La función social de la crítica es conducir a un número cada vez mayor de individuos a la ilustración estética y contagiarlos de la necesidad del arte.

- 4) Por fin, el Proyecto de la Ilustración se completa con la pretensión de desarrollar una filosofía crítica que sea la autoconciencia reflexiva del proyecto mismo y que atienda críticamente y entienda su despliegue mismo. La filosofía crítica como ilustración de la Ilustración, tal como fue ejercida por un Rousseau o por el último Kant o por Fichte, desemboca necesariamente en un cuestionamiento de la Ilustración y, por consiguiente, lleva más allá de ella hacia el Romanticismo y otras formas de crítica de la Ilustración. Pues este desarrollo de la ciencia y la técnica, de la moral universalista, el derecho formal y la democracia, y de un arte como finalidad sin fin en un proceso ininterrumpido de progreso, a menudo aparece más bien como un regreso, como un proceso destructivo de valores y tradiciones valiosas, como uniformización u homogeneización, como frío racionalismo calculador y como caída en nuevos prejuicios. La reacción crítica o, como a los románticos les gustaba decir, ejercer la "ironía" frente al pensamiento ilustrado se hizo inevitable. ¡Y cómo ha progresado la filosofía desde entonces en todas sus variantes críticas!

El proyecto de la ilustración como primera formulación del núcleo de ideas que constituyen la modernidad en tanto que *forma mentis* tuvo como estaba indicando hace un momento sus primeras críticas desde dentro de sí mismo con Rousseau. En el ámbito filosófico, lo que hicieran Hegel o Marx, Husserl y Wittgenstein, Sartre y

Adorno, Habermas y Rorty, son reflexiones dentro de la práctica de la filosofía crítica inaugurada por Rousseau. En este sentido la modernidad ha sido cuestionada y revisada críticamente desde el principio. La revisabilidad es algo estructural en ella. Aprendemos de nuestras experiencias, a veces más mal que bien, pero no creo que se pueda hoy creer en serio, por ejemplo, que la filosofía del siglo XX no ha aprendido nada respecto a la del XIX y que seguimos escribiendo notas a pie de página de las obras completas de Platón. No tendría sentido alguno entrar aquí en la defensa de la originalidad de Frege y Quine, de Heidegger y Gadamer, de Adorno y Danto, de Rawls y Habermas. Pero sí que, tras el resfriado postmoderno, y como se me pregunta, pueda hacerse balance de qué es lo que “resulta irrenunciable (salvable) de la Modernidad”.

Irrenunciable me parece lo siguiente:

- El núcleo normativo de la modernidad en tanto que afirmación de la exigencia de vivir en un orden ético y político en el que los individuos sean respetados como libres e iguales en su derecho de buscarse la felicidad cada uno a su manera. Esto es, me parece irrenunciable la idea de democracia y, con ella, sus imprescindibles bases jurídicas y morales procedimentales. Luego se puede tener una visión más agonial, más basada en el conflicto y la contradicción, como yo defendería, o una visión que pone el énfasis en los consensos, el Estado de derecho y las reglas, como hacen otros. Pero eso sólo son variantes de lo mismo.
- El desarrollo de la ciencia y la tecnología como medios de mejora de nuestras condiciones de existencia. Los males que padece el mundo y que padecerá en un futuro previsible necesitan de mejores conocimientos de lo que es la vida, de nuestra relación con el entorno y de nuestra propia naturaleza. Esos conocimientos y tecnologías se desarrollarán tanto si estamos a favor como si no. Lo importante, en mi opinión, es que sean social, política y moralmente fiscalizados por una opinión pública libre y suficientemente informada. Pero el conocimiento y la educación son formas de razón irrenunciables.
- El cultivo de todas las prácticas artísticas, el desarrollo de la democratización del mundo del arte y su interpenetración con todos los órdenes de la cultura me parece otro punto del todo irrenunciable. El arte, y por ello entiendo todas las formas de manifestación, altas y bajas, nobles e industriales, sublimes y apestosas, de la capacidad artística humanas desde el cómic a

la danza contemporánea, no son una actividad excedente de las energías sociales que se dedica a ese producto ornamental, sino que ocupa un lugar tan central en la definición de lo que somos como la ciencia y la moral. Si volviéramos a creer en el espíritu absoluto tendríamos que volver a poner el arte junto a la religión y la filosofía como formas supremas de conocimiento. Pero más adelante daré más motivos de esta centralidad del arte.

- El cultivo de la filosofía crítica como forma de autoconsciencia de los procesos de modernización. No parece que debiera entretenerme mucho en este punto. No creo que ni el más recalcitrante filósofo postmoderno defienda desde dentro de la filosofía misma que hemos de abandonar las pretensiones críticas de la filosofía. Esto es, que critique que la filosofía pueda ser crítica. Eso lo llamaban los lógicos medievales Ley de Clavius y la descubrió Aristóteles en aquel silogismo que dice: si para dejar de filosofar hay que filosofar, entonces es que hay que filosofar de todas maneras. Individualmente se puede dejar de filosofar y se puede pasar uno a la literatura o a otras actividades, claro es, pero no por ello se tiene más o menos razón.

De hecho, estas cuatro cosas que me parecen irrenunciables coinciden con los elementos básicos del proyecto de la modernidad. Las diferencias básicas con las formulaciones que del mismo se dieron hasta bien entrado el siglo XX se cifran, en mi opinión, en que en el proceso de aprendizaje por el que hemos pasado, hemos perdido la inocencia y la ingenuidad, la fe ciega y el optimismo de la inteligencia que fueron tan comunes durante la modernidad. No creo que hayamos abandonado nunca el curso de la modernización social que comenzó en el siglo XVIII, puede que en algún momento vacilara, se detuviera, retrocediera por unos instantes, escogiera caminos falsos, pero al final prosiguió. La postmodernidad fue un periodo de reflexión acerca del curso que las cosas iban tomando que comenzó en el mundo del arte y la arquitectura como percepción del fin de cierta fase especialmente radical de la historia del arte (la época de las vanguardias) y se extendió posteriormente a otros ámbitos culturales y sociales como consciencia de los importantes cambios que se produjeron en las últimas décadas. En este sentido, el resfriado postmoderno seguramente tuvo varios efectos salutíferos, al menos a nivel del despertar de sueños filosóficos y políticos. Pero durante ese periodo de aprendizaje de la decepción, no dejó de desarrollarse (no digo progresar) ni la ciencia ni la tecnología, ni las comunicacio-

nes ni las relaciones económicas capitalistas, ni la democracia, ni el derecho, ni las artes, ni la filosofía crítica. Tenemos menos seguridades, eso es cierto, y el Futuro ya no es lo que fue.

Cuando Jean-François Lyotard en el año 1979 publicó su libro *La condición postmoderna* defendiendo fundamentalmente la tesis del final de los metarrelatos, estaba apuntado a la pérdida de la fe optimista en el progreso, en que el sentido de la historia, aunque sea por la vía de las tragedias, está garantizado. No hay ninguna filosofía de la historia sostenible racionalmente hoy que nos asegure el triunfo de la verdad y la libertad. La historia es contingente y ni siquiera es la *magistra vitae* que fuera en otros tiempos. El futuro es una incógnita abierta que, sólo en parte, depende de lo que hagamos en el presente. Pero ¿por renunciar a la noción tradicional y decimonónica de progreso vamos a abandonar la apreciación de los progresos en la condición de la mujer, de los proeresos de la medicina o de las telecomunicaciones? La nueva consciencia de la contingencia de la evolución social y del carácter abierto del futuro es lo que marca, creo, esta Segunda Modernidad en la que hemos entrado progresivamente en esta última década. Así, pues, la postmodernidad fue un periodo o fase dentro de la modernidad de ajustamiento de las sensibilidades y de recomposición ideológica, algo que tenía que ver con la lógica cultural del capitalismo tardío, como dijera Jameson. Lyotard llegó a sostener que la postmodernidad es el momento más radical de la modernidad. Creo que son otras maneras de decir lo mismo.

¿Cómo afecta a todo ello a la filosofía? El momento genético básico y clásico de toda reflexión filosófica genuina sigue siendo el mismo que a lo largo de toda la historia, a saber, el descubrimiento o replanteamiento de problemas filosóficos y la sisífica tentativa, siempre necesariamente condenada de antemano al fracaso, de encontrarles una solución definitiva. Este es el momento fundamental de la filosofía y se caracteriza por su pretensión de universalidad, o dicho más enfáticamente si cabe, de verdad. Ese momento, de manera más o menos contradictoria e involuntaria, ha caracterizado también al llamado pensamiento postmoderno desde Nietzsche a Derrida. Sin embargo, la filosofía postmetafísica, la filosofía posterior a la muerte de Hegel, sabe que esa universalidad no puede ser trascendente ni esa verdad transhistórica, sino que es producto de procesos de aprendizaje intramundanos y, por tanto, se trata de un saber falible, revisable. La filosofía contemporánea está genéticamente determinada, sin embargo, también explícita o implícitamente por otro mo-

mento igualmente importante. Pues toda filosofía no sólo es hoy hija de su tiempo como siempre ha sido, sino que es también diagnóstico de ese tiempo, es, como dijera Foucault, ontología del presente además de analítica de la verdad. Ya no podemos plantearnos la pregunta por la justicia, por ejemplo, sin plantearnos simultáneamente el sentido de los acontecimientos históricos, sociales, económicos y políticos en cuyo marco dicha pregunta se plantea y se pretende responder. O preguntar qué es el arte ignorando todos los cambios que las prácticas artísticas han experimentado en los últimos tiempos.

La filosofía del siglo XX estuvo marcada por dos grandes nombres, Wittgenstein y Heidegger, que ofrecieron perspectiva radicalmente nuevas para poner al descubierto los falsos supuestos de las grandes categorías de la filosofía anterior. Ambos fueron producto de la descomposición de la cultura centroeuropea y de las tensiones de su modernización. Mientras, al otro lado del Atlántico, Peirce y Dewey señalaban caminos paralelos sin el aura del desmoronamiento, el silencio y el fin de la filosofía que caracterizara a esos grandes pensadores germanos. La herencia productiva de la obra de éstos, la filosofía analítica, la neohermenéutica y el neoestructuralismo parece que dejan paso a discursos que reconocen los viejos problemas de la filosofía, aunque replanteados sobre nuevas bases. La agenda de problemas que la filosofía tiene en este momento es el resultado de contrastar todo aquello que hemos aprendido en el último siglo con lo que nos deparan las nuevas realidades del presente. Apuntaré algunos de esos problemas filosóficos del presente que considero de especial importancia, aunque en modo alguno debe entenderse como una lista exhaustiva ya que, lo reconozco por anticipado, está sesgada por mis obsesiones filosóficas personales. Además no sabemos qué problemas hoy considerados secundarios se convertirán en grandes problemas más adelante. Pero a día de hoy, podemos señalar los siguientes:

1. Repensar la categoría de sujeto. No es posible dar cuenta cabal de nuestras prácticas morales, políticas, científicas, artísticas o filosóficas sin alguna noción de sujeto. La crítica a la noción moderna y liberal de sujeto ya lleva casi doscientos años empeñada en su liquidación. Nos falta un nuevo Descartes que en los márgenes del lenguaje, las instituciones sociales, el inconsciente y la biología encuentre este sujeto que afirma sus derechos democráticos al conocimiento, a creación y a decidir su vida en lo posible. Sin duda, hay intentos notables entre los

filósofos contemporáneos de reconstrucción de esta categoría desde la filosofía analítica y desde la teoría crítica. Pero parecen lejos de resultar convincentes.

2. Repensar la noción de razón. Todas nuestras prácticas tienen conexiones con pretensiones de razón. En la ciencia como en la política como en el arte. La razón no puede ya entenderse como un fundamento, pero no se puede eludir la tarea filosófica de aclarar qué significa querer tener y dar la razón a alguien sobre algo. Se trata de una razón sin fondo y contingente, pero a medio camino del absolutismo y el relativismo. Quizás desde las filas postmodernas eso siga siendo un resto de ontoteología falocéntrica que hay que deconstruir. El problema sería si, efectivamente, tuvieran razón. Aquella empresa ilustrada de averiguar cuáles son los límites de la razón y la razón de los límites tiene la actualidad de las verdades filosóficas, que son falibles pero no se cansan de volver.
3. Los problemas de la ontología resultan hoy renovadamente interesantes. No hay realidad para nosotros a la que no accedamos en sistemas simbólicos. Quizás podemos suponer que hay una realidad pero jamás accederemos a ella. La vieja disputa entre empiristas, realistas, irrealistas, etc., es hoy más apasionante y sofisticada que nunca. La pregunta acerca de cuántos mundos hay no es ninguna banalidad. En epistemología la teoría de la verdad se enfrenta a desafíos insospechados. Todos nuestros discursos y prácticas teórico-descriptivas y representacionales, desde la ciencia a la filosofía pasando por el levantamiento de atestados judiciales, los informes policiales y las declaraciones van unidas a la pretensión de verdad. Se trata de una categoría inevitable e insustituible de nuestros discursos. Que hayamos abandonado las verdades teológicas o platónicas no implica que la filosofía no puede despachar la categoría de verdad y quedarse tan campante. ¿O es que de verdad nos vamos a conformar en quedarnos satisfechos en la caverna?
4. La ética, particularmente la bioética tiene por delante desafíos muy importantes a la hora de proponer nuevas categorías y argumentos para enfrentarnos a lo que está viniendo. La búsqueda de lo éticamente correcto a la que estamos asistiendo renueva la vieja disputa entre universalistas y relativistas hasta el punto, incluso, de hacer planteable el realismo moral. ¿Se puede conocer lo justo y distinguirlo de lo meramente equita-

tivo? He aquí una pregunta que desafía viejos prejuicios post-modernos y cuya respuesta está abierta. Si los derechos humanos representan una mera convención o expresan un conocimiento de lo que nos interesa a todos no es una cuestión baladí y que no marque diferencia alguna.

5. La filosofía política y la filosofía del derecho han avanzado mucho en las últimas décadas en la tarea de repensar las categorías y los argumentos que ya dieran Rousseau y Kant. La democracia como proyecto global plantea desafíos como la idea de una república mundial, de un derecho internacional universalmente reconocido y de una noción de justicia igualmente universal. Puede que tengamos que rechazar toda noción metafísica de justicia, pero alguna categoría filosófica ha de poder dar cuenta de nuestras instituciones y nuestra práctica, de nuestras creencias y de nuestras críticas a las injusticias que padecen tantos individuos en el mundo. Las políticas de la amistad y las éticas de la hospitalidad estarán muy bien, pero las leyes deben ser justas, como debe serlo su aplicación, y eso no depende sólo de un sentido de la *philia*, ni de ser un buen *hospites*, sino de intentar conocer lo que respeta por igual los intereses de todos.
6. Peter Singer planteaba hace veinte años la tesis de que el círculo de la moral se expande hacia las personas no humanas y los derechos empiezan a extenderse hacia los animales sensibles. Hoy es una minoría la que piensa y vive así coherentemente. Pero la sensibilidad se extiende. Por otro lado, la crisis ecológica permanente abrió desde los setenta un campo de reflexión en torno a las actitudes éticas frente a la naturaleza. Las actitudes de defensa de los animales y de respeto a la naturaleza no sólo manifiestan una sensibilidad meramente emotiva, sino que tienen un núcleo racional que hay que explicar convenientemente. Pero nuestros discursos filosóficos son fundamentalmente antropocéntricos. La Segunda Modernidad no puede ser tan bárbara como la primera con la naturaleza y las especies distintas a la nuestra. Este momento crítico de la post-modernidad tan ajeno a la deconstrucción y el *pensiero debole* debería encontrar elaboraciones productivas en la filosofía futura.
7. Del mundo del arte es de donde surgió la categoría de postmodernidad. El arte contemporáneo, tras veinticinco años de acabamiento de las vanguardias y de la búsqueda moderna de la

pureza, se nos presenta como un mundo en ebullición, rico y desordenado, que se expande en todas direcciones, donde todo vale y todo está permitido. De hecho sigue siendo el modelo de una cultura postmoderna. No hay un metarrelato que de cuenta del progreso de las artes desde los bisontes de Altamira hasta las instalaciones de Eulalia Valldosera. La pregunta acerca de lo que es el arte está más abierta que nunca. Pero, a la vez, el mundo del arte es un mundo de discursos y polémicas críticas en el que se ventilan problemas de significado y valor de las obras con consecuencias prácticas inmediatas en términos de inversiones económicas de coleccionistas privados e instituciones públicas. Comprender las razones del arte en medio de su realidad aparentemente desordenada es uno de los desafíos filosóficos más apasionantes que tenemos por delante. La deconstrucción y el neonietzscheanismo no parece que tengan gran cosa que ofrecer para explicar esta nueva república de las artes.

Permítaseme terminar con una reflexión a propósito del arte contemporáneo y su papel en esta Segunda Modernidad. El arte, o las artes, junto a la literatura, la música y el cine, se han convertido en un fenómeno central de la cultura contemporánea. Como lugar por excelencia de la cultura estética, representa uno de los polos definitorios de la civilización del siglo XXI junto a la ciencia, la tecnología, la democracia liberal y demás elementos configuradores de la misma. Como éstos, también el arte es un fenómeno cultural sometido a la globalización, a los imperativos económicos y políticos de los diversos poderes. Pero en mi opinión, el arte tal como hoy existe, en su pluralidad y con sus innumerables contradicciones, es una necesidad de toda sociedad democrática. El problema de la función o falta de función del arte es un viejo problema que nació con la misma estética filosófica. Ésta fue posible sólo por la emancipación del arte y la sensibilidad estética individual. Con ello la cuestión del para qué tenía que pasar a convertirse en un centro de gravedad inevitable de la nueva disciplina. Y lo sigue siendo hoy. El arte no se deja reducir a una función, ni siquiera a unas pocas: ésa es su función. Esta tesis viene de Adorno, aunque depotenciada al privarla de su conexión con la filosofía trágica de la historia que defendía éste y vincularla con una visión democrática radical de la sociedad. En esta visión el arte y en general la cultura estética son una suerte de garante o vacuna pluralista y politeísta frente al monismo y el monoteísmo de la esfera cultural de la ciencia y la tecnología y frente a la tendencia

igualmente unificante y totalizante de la cultura normativa moral y política. Ante éstas, la permanente afirmación de la pluralidad de las visiones del mundo, la multiplicidad de los lenguajes y el carácter abierto de las experiencias posibles es el auténtico contrapunto de la visión unificada que buscan por su propia naturaleza tanto la cultura científica como la normativa. Para éstas hay que hallar *la* verdadera descripción del universo y *el* consenso justo y justificado acerca de las normas básicas de convivencia. Para el arte hay infinitos mundos e infinitas maneras de verlo y experimentarlo. No voy a decir la obvia falsedad de que una buena cultura artística es imprescindible para formar a un buen ciudadano de una ciudad democrática ideal. Desgraciadamente, el arte no nos hace necesariamente mejores ciudadanos o mejores personas. Pero sí creo, en cambio, que un arte que se desarrolla en todas las direcciones es el arte de una sociedad democrática, aunque individualmente sus creadores o receptores puedan ser monstruos. Entiendo, pues, que hoy por hoy el arte es una parte fundamental del laboratorio de la autoexploración de la especie y, en este sentido, es un catalizador de la autonomía individual, aunque no tenga una conexión necesaria con esta función.

Este arte se encuentra hoy en todo el planeta. En las bienales de Sao Paulo, de Estambul, de Johannesburg o de Seúl se ve el mismo arte que en las de Venecia o en las del Whitney de Nueva York. No es que se borren radicalmente las diferencias locales o regionales. Pero es el mismo tipo de arte. Una página de internet japonesa suele tener un toque propio de la cultura japonesa, como lo tienen sus automóviles o sus anuncios de televisión. La globalización conlleva el multiculturalismo, la homogeneización y el mestizaje pero también el etnicismo, es decir, el cultivo de lo particular y diferenciador. Lo mismo pasa con todas las formas artísticas. Esas diferencias son necesarias e inevitables. La tendencia a la globalización no implica la homogeneización total, la desaparición de la diferencia y lo heterogéneo, como creyeron algunos filósofos como Adorno o escritores como Huxley. Al contrario, en una cultura globalizada lo diferente, lo no idéntico, lo singular y extraño son absolutamente imprescindibles. Una necesidad.

Si no yerro completamente en mi percepción, entonces la estética y la filosofía del arte puede ser un ámbito privilegiado de la reflexión filosófica que desbanque a la tradicional preponderancia de la epistemología en los discursos modernos. De hecho eso ya era algo visible en las filosofías postmodernas que, en general, habían llevado a cabo en la estela de Nietzsche una estetización de la filosofía y

la posición del arte y la literatura como paradigmas desde los que pensar los problemas filosóficos. El desafío en la Segunda Modernidad residirá en rescatar a la estética de la apropiación a la que la sometieron los postmodernos y de las aporías en las que la metieron. El problema de los discursos postmodernos es que se olvidaron de que la diferencia y el disenso sólo las posibilitan las universalidades y los consensos, y que no se puede dar cuenta de los unos sin darla también de los otros. Además, hoy resulta más visible que en la celebración del fin del Todo y de la Razón se manifestaba una sospechosa satisfacción en la decadencia, en el acabamiento y en el “sentido de un final.” Pero todo final es un principio. No hay muchas razones para ser optimistas y sí, en cambio, para ser pesimistas. Pero quién sabe si esta Segunda Modernidad será una segunda oportunidad. Como sentenciara Goethe, casi nunca vamos tan lejos como cuando no sabemos a dónde vamos.

*Febrero 2002*