

Reflexión y crítica

La modernidad ilustrada. Críticas y contracríticas

Dorando J. Michellini

La Ilustración y la Modernidad ilustrada han sido objeto de diversos cuestionamientos y críticas. En este trabajo se precisan algunas ideas-clave de la modernidad ilustrada y se analizan diversas críticas posmodernas y liberacionistas a la Ilustración y a la Modernidad. Desde una perspectiva dialógico-discursiva puede mostrarse que, aun teniendo en cuenta la validez parcial de muchas de estas críticas, un concepto ampliado de razón y una transformación racional de la praxis “a partir de” y “a través de” lo sabido racionalmente siguen siendo elementos clave del legado de la modernidad ilustrada e instancias irrenunciables para nuestra autocomprensión y autorrealización

Desde un punto de vista histórico, la modernidad surge en Europa y se origina como un fenómeno económico, político y cultural europeo. Entre sus eventos históricos fundamentales se encuentran la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa (Habermas, 1988). Vistos desde un contexto no-europeo, el desarrollo y la plena constitución de la Modernidad europea sólo son posibles en una dialéctica con la realidad histórica no-europea, por ejemplo, latinoamericana (Dussel, 2001). En este sentido puede decirse que América Latina descubre la Modernidad no desde dentro, como un fenómeno económico, político y cultural intrínseco, sino como un fenómeno periférico. Más aún, una lectura detenida de los textos histórico-políticos de Kant, por ejemplo, muestra su eurocentrismo: una ideología que constituye la autoconciencia de la modernidad, que fundamenta la superioridad europea y cimenta la conquista colonial de pueblos no-europeos.

En el contexto del pensamiento latinoamericano, la pregunta sobre qué es la modernidad y qué sentido tiene la ilustración en la actualidad, podría abordarse tanto desde un punto de vista sistemático –señalando los conceptos-clave de lo que fue la ilustración europea

y tratando de establecer su validez para otros contextos y culturas—, como desde una visión de la historia de las ideas latinoamericanas, rastreando en diversos autores y corrientes representativos del pensamiento latinoamericano las convicciones, propuestas y críticas en torno al problema que nos ocupa. En lo que sigue, mi intención es precisar algunas ideas-clave de la modernidad ilustrada, que podrían y deberían rescatarse o rehabilitarse mediante una transformación intersubjetivo-discursiva de la racionalidad. Estas ideas-clave dialógico-críticamente transformadas pueden ayudar a esclarecer los cuestionamientos que provienen de las diversas críticas postmodernas y liberacionistas.

En lo que sigue, me propongo explicitar sucinta- y sistemáticamente qué fue la Modernidad ilustrada como período de la historia del pensamiento y la cultura europeas, y qué implica la modernidad ilustrada, vista desde una perspectiva latinoamericana (1); analizar el alcance y los límites de algunas críticas postmodernas y liberacionistas a la Ilustración y la Modernidad (2); y, finalmente, precisar la respuesta a la pregunta sobre qué queda de la Modernidad ilustrada (3).

1. ¿Qué fue y qué es la modernidad ilustrada?

La Ilustración constituye la culminación de la edad histórica que se conoce como modernidad. Según Kant, Ilustración es la “época de la crítica” (Kant, 1973) y constituye, según su clásica definición, “la salida de la humanidad por su propio esfuerzo del estado de culpable inmadurez” (Kant, 1986). La Ilustración ha sido definida también como el esfuerzo de “introducir la razón en el mundo” (Horkheimer, 1968). Popper habla de la Ilustración como “emancipación por el saber” (Popper, 1967). Todas estas definiciones, más allá de sus acentos peculiares, hacen hincapié en la fuerza teórica del uso crítico de la razón y en la fuerza práctica de la razón para la transformación de la realidad. Es por ello que las características fundamentales de la Modernidad ilustrada atañen tanto a la teoría como a la praxis y a su articulación recíproca.

Una primera característica de la Modernidad ilustrada europea tiene que ver con un elemento clave e irrebasable de la Ilustración: la *reflexividad discursiva*. Por un lado, la *reflexividad*, implica autococonocimiento, esto es, conocimiento de sí mismo y conocimiento obtenido por sí mismo (Schnädelbach, 1987: 23); por otro lado, la *discursividad* implica un permanente movimiento de argumentación,

que hace que todo intento de contra-ilustración sea dilemático y no constituya, en definitiva, más que un nuevo esfuerzo de ilustración. (Schnädelbach, 1987: 25). Por todo ello, la Ilustración europea no es una receta ni un conjunto de principios o ideas autoconsolidados que puedan “rescatarse” o “rehabilitarse” sin crítica. “Desde la antigüedad hasta el presente, el concepto de ilustración tiene que ver con una actitud metódica y no con un conjunto de contenidos que puedan acumularse históricamente: se trata del uso crítico de la razón” (Ropohl, 1991: 25). La Ilustración, en cuanto uso crítico de la razón, es un proceso inacabado e inacabable de autoconstrucción y de autocrítica, que trasciende el contexto europeo y tiene pretensión de universalidad.

La segunda característica relevante de la modernidad tiene que ver con la cuestión de que la Ilustración no se reduce al ámbito teórico sino que está articulada fundamentalmente con la *praxis*, con la transformación de la realidad natural y social. Es, según Kant (1986: 9), “la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad”. La “minoría de edad” hace referencia a un estado de no-emancipación y dependencia. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad toda vez que, para guiarnos en la vida, no nos servimos de nuestro propio entendimiento sino que recurrimos al tutelaje o a la guía de otros. Pensar autónomamente y decidir por sí mismo constituyen las características de toda persona ilustrada. Para ello hace falta libertad, en especial la libertad de poder hacer un *uso público* de la razón.

Kant, que centró su trabajo “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” sobre todo en cuestiones religiosas, sostiene que un hombre puede postergar por un cierto tiempo la ilustración, pero no renunciar a ella definitivamente, puesto que esto significaría “violar y pisotear los sagrados derechos de la humanidad” (Kant, 1986: 14); considera, además, que “la minoría de edad en cuestiones religiosas es, entre todas, la más perjudicial y humillante” (Kant, 1986: 16). En consecuencia, razonar y decidir en libertad representan elementos constitutivos de la *praxis* emancipatoria e instancias indisolublemente unidas a la dignidad humana.

Por todo lo expuesto, pueden mencionarse ya algunos elementos para una primera y sintética respuesta a la pregunta sobre qué queda de la Modernidad ilustrada: diría que, más que muchas ideas-clave que pudieran rescatarse de la Modernidad ilustrada como época histórica del espíritu –las cuales ciertamente tienen que ser repensadas a la luz de nuevos elementos científico-sociales (lingüísticos, antropológicos, psicológicos, culturales...) y filosóficos–, queda la con-

cepción de la Ilustración como *actitud crítica*, como *discurso público reflexivo* de autoesclarecimiento y de esclarecimiento mutuo para una articulación adecuada entre teoría y praxis. En tal sentido, la Ilustración aparece, en teoría, como el poder de conmoción que posee una reflexión racional crítica, que no puede (y que, por ser un *proceso crítico*, probablemente jamás pueda) ser total y definitivamente institucionalizado; al mismo tiempo, la Ilustración aparece como una praxis histórica de institucionalización de la libertad, que hasta el presente sólo ha podido concretarse, por ejemplo, en manifestaciones puntuales y frágiles de libertad individual, en concepciones no plenamente consolidadas de los derechos humanos y en diversas formas histórico-políticas de democracias débiles.

De cualquier manera, el proceso de crítica y autocritica generalizadas y permanentes, así como los antiguos y nuevos intentos de introducir la razón en la historia, de racionalizar el poder y de ampliar los espacios para una autorrealización individual y colectiva razonable, en libertad y justicia, son signos no sólo de que la Ilustración sigue viva, sino de que, además, en cuanto proceso ilimitado de autoconstrucción crítica, sigue siendo ineludible.

2. Críticas a la ilustración y a la modernidad

La Modernidad ilustrada ha sido objeto de los más amplios debates y también de profundas críticas. Aquí me referiré fundamentalmente a dos de ellas, a saber: a la crítica a la razón que proviene de los posmodernos y a la crítica que se ha efectuado desde la Filosofía de la Liberación.

2.1 La crítica postmoderna

No deseo ni puedo en este contexto realizar un balance de la postmodernidad. A continuación reseño, más bien, lo que me parece que son algunos de los rasgos característicos de la crítica de la postmodernidad a la razón moderna ilustrada (Michelini, 1991, 1995). Sintéticamente expresado, mi punto de vista es que la postmodernidad, si bien ha puntualizado un conjunto de debilidades y fracasos respecto de los reiterados intentos modernos por comprender y racionalizar el mundo, no ha podido superar dos dificultades que aparecen como congénitas: a) la de precisar el lugar desde donde efectúa su crítica radical a la razón moderna ilustrada, y b) la de

ofrecer un criterio de acción responsable para los desafíos globales que tiene que enfrentar la humanidad en una situación histórica de crisis económica, política, moral y cultural.

a) Desde mediados del pasado siglo, aunque con raíces teóricas y filosóficas más profundas, puede detectarse un permanente y sostenido *asedio a la razón* moderna ilustrada, considerada como fuente de todos los males (MacIntyre, 1987). La pérdida de confianza en la razón; la crítica radical tanto al etnocentrismo, logocentrismo, eurocentrismo y universalismo, como a los grandes proyectos de libertad, solidaridad y emancipación; la denuncia, en fin, de las situaciones de inhumanidad a que han conducido muchos procesos utópicos de la razón moderna ilustrada constituyen algunas características fundamentales del pensamiento postmoderno (Lyotard, 1991, 1992). A un concepto de razón “fuerte”, que apunta a la verdad, la unidad y la universalidad, se opone ahora un concepto “débil” de razón, que realza la heterogeneidad, la diversidad, el relativismo, el disenso, la paradoja, el contexto y las tradiciones.

Como he analizado en otro trabajo (Michelini, 1998: 23ss.), la tesis de origen heideggeriano del “olvido del logos” –esto es: la acentuación unilateral del destino a-racional de la constitución histórica de sentido frente a los criterios racionales normativos de toda comprensión con sentido– es llevada a sus últimas consecuencias por los pensadores postmodernos. La debilidad fundamental de la crítica radical postmoderna de la razón reside en que no puede explicitar la relevancia metodológica y criteriológica de su crítica. (Maliandi, 1993, 1997) Más aún: al desconocer o ignorar el potencial crítico del *logos*, el peligro que encierra toda defensa postmoderna de la diversidad y heterogeneidad es que termine afianzando el dogmatismo y el fundamentalismo.

En América Latina, la Modernidad ilustrada ha sido asumida sólo parcial y conflictivamente. En algunos casos se ha hablado de esta asunción conflictiva como del reconocimiento de un *pecado original* (Murena, 1954), en otros casos (por ejemplo, en las tesis y los trabajos de J. Sebrelli, 1991) como de “la participación en un argumento que defiende la modernidad periférica de las críticas a la modernidad en las áreas metropolitanas” (Mignolo, 2001b: 20). Sea como fuere, la Ilustración habría ejercido un poder de dominación sobre los otros, esto es, sobre los pueblos no-europeos, de modo que el término “modernidad” es utilizado no pocas veces como sinónimo de imperialismo y colonialismo. Es por ello que la filosofía de la li-

beración ha buscado y busca la elaboración de un pensamiento crítico propio.

La contradicción, la perplejidad y la paradoja pueden ser considerados, tanto en la teoría como en la praxis, como “signos de nuestro tiempo”. A los rasgos esenciales del pensamiento y la cultura moderna ilustrada se oponen diversos conceptos posmodernos: a la racionalidad, la búsqueda de lo irracional; al universalismo, la rehabilitación de los particularismos; a la concepción de una verdad y unos valores objetivos, el relativismo; a la idea de una historia universal, las historias y culturas particulares (Díaz, 2000). Frente a las dramáticas consecuencias de la intervención tecnocientífica del hombre en la naturaleza, los conceptos de progreso, utopía y emancipación son considerados obsoletos (Jonas, 1995), y frente a la conmoción teórica y filosófica de los fundamentos de la cultura occidental, los conceptos centrales del humanismo clásico (sujeto, conciencia, libertad) son cuestionados de raíz. Frente a los avances de la genética y frente a la (supuesta o real) barbarie que produce la modernidad, hasta los conceptos de hombre, persona y humanidad sufren modificaciones radicales. En vista de que la “des-salvajización” de la humanidad que propuso el humanismo ha fracasado y de que la Modernidad aumenta la barbarie, no faltan quienes, como Sloterdijk (1999), proponen la *selección genética* como única salida posible para la regeneración de la humanidad o para el surgimiento de una nueva humanidad.

Los grandes problemas y las crisis que plantea la modernidad en un mundo globalizado –ya sea a nivel de la tecnociencia y su expansión planetaria, ya sea a nivel de la crítica del pensamiento y de la cultura– son tan amplios y complejos, que ni el pensamiento ni la acción pueden resolverlos sin más, de una vez para siempre. No hay teorías ni ideologías que puedan determinar de forma intersubjetivamente plausible qué es lo correcto, qué está permitido o no, qué contribuye a la emancipación y qué no. Por ello, a mi modo de ver, sigue siendo imprescindible el ejercicio cada vez más preciso y diferenciado de una crítica racional y razonable. La globalización, que es vista a menudo como la culminación de la modernidad europea, también puede contribuir a mostrar que la comunicación es una condición imprescindible, aunque no suficiente, para el florecimiento de cualquier civilización y para la erradicación de los diversos salvajismos que anidan en el ser humano.

La razón ilustrada se autoconstruye de forma permanente e indefinida por medio de la crítica y de la autocrítica. La autodiferencia-

ción crítica de la razón permite una distinción de los diversos tipos de razón y posibilita el descubrimiento de la validez universal intersubjetiva de la reflexión filosófica. Es por ello que una crítica filosófica (y en este sentido racional y razonable) de la razón moderna ilustrada sólo puede llevarse a cabo desde un paradigma comunicativo (Habermas, 1987; 1989) y desde una transformación dialógico-discursiva de la racionalidad humana (Apel, 1985) que pueda dar cuenta de los parámetros normativos que le son inherentes (De Zan, 1993).

b) Ante los problemas planetarios y la crisis global que enfrenta la humanidad (por ejemplo, ante los problemas y desafíos que presentan a la responsabilidad humana las consecuencias de la tecnociencia, la crisis económica del sistema capitalista neoliberal, la (aparente o real) disolución de los grandes relatos, el malestar cultural provocado por la conmoción de los valores morales fundamentales, etc.), las posiciones postmodernas tampoco parecen poder ofrecer criterios plausibles para una acción responsable y solidaria.

Para abordar críticamente los desafíos globales que tiene que enfrentar la humanidad en una situación histórica de crisis económica, política, moral y cultural, y para fundamentar una estrategia correspondiente de acción racional pluralista y democrática (Apel, 1991) con miras a transformar las condiciones históricas de falta de libertad, de injusticia y de sometimiento en un proceso de emancipación, no parece sensato ni razonable apelar a los sentimientos, al disenso o a las paradojas. La crítica al cientificismo no puede llevarnos a un abandono de la ciencia y la técnica; ni la crítica al racionalismo a una crítica radical de la razón; ni la mirada histórica sobre los fracasos de la razón moderna ilustrada o las trágicas consecuencias de numerosos intentos de racionalización de la vida y del poder (Bernstein, 1988) a un abandono de la búsqueda racional y razonable de condiciones de libertad y justicia para todos.

2.2 La crítica desde la Filosofía de la Liberación

Dentro del marco de los diferentes planteos que se conocen como *Filosofía de la Liberación*, me referiré específicamente a la crítica de la modernidad efectuada por Enrique Dussel. En su voluminosa obra, Dussel ha sabido, como pocos, “elear a concepto” la realidad conflictiva, las relaciones de injusticia y de sometimiento estructural, la problemática de la pobreza y la exclusión en Argentina y América Latina. En sus últimas obras, en diversos debates con especialistas y

pensadores de primera línea, ha ampliado su tesis central de liberación con una proyección mundial a las relaciones internacionales y, en especial, a la problemática de la exclusión y la pobreza en la era de la globalización. De ahí que, lejos de abandonar su visión originaria, sólo la ha ido adecuando, transformando y profundizando frente a los nuevos desafíos y frente a las nuevas críticas. Este es el caso, por ejemplo, de su concepto de modernidad.

Al analizar la modernidad histórica, Dussel (2001: 58) detecta una fundamental ambigüedad y sostiene que “la modernidad incluye un ‘concepto’ racional de emancipación que afirmamos y asumimos. Pero, al mismo tiempo, desarrolla un mito irracional, una justificación de la violencia genocida”.

En realidad, revisando algunos textos clásicos de pensadores ilustrados se puede coincidir, al menos parcialmente, con esta afirmación. Para respaldar esta interpretación basta con recurrir, por ejemplo, a algunos textos de Kant o de Hegel, en los que la idea central es que la forma de vida y la cultura europea son cualitativamente superiores a otras culturas y formas de vida¹. Este *eurocentrismo*, según Dussel, permanece vigente en pensadores como Habermas o Taylor, quienes no advierten que la modernidad, si bien es un fenómeno europeo, este fenómeno se constituye “en una relación dialéctica con una alteridad no-europea que finalmente es su contenido. La modernidad aparece cuando Europa se autoafirma como el centro de una Historia Mundo que ella inaugura; la periferia que rodea este

¹ Kant (1999), por ejemplo, no sólo se refiere peyorativamente a diversos pueblos no-europeos sino que cree que las naciones europeas proveerán la ley a todas las demás, puesto que los habitantes de los pueblos no-europeos, entre ellos los de América, no están en condiciones mentales y culturales de vivir en una comunidad ordenada por la ley. No obstante, en su famoso texto sobre *La paz perpetua* (1996: 28), en que presenta la “hospitalidad universal” como ley de la “ciudadanía mundial” y se refiere a “las acciones inhóspitas de los estados civilizados”, sostiene: “Si se compara la conducta *inhospitalaria* de los Estados civilizados de nuestro continente, particularmente de los comerciantes, produce espanto la injusticia que ponen de manifiesto en la *visita* a países y pueblos extranjeros (para ellos significa lo mismo que *conquistarlos*). América, las tierras habitadas por el negro, las Islas de las Especies, el Cabo, etc. eran para ellos, en el momento del descubrimiento, países sin dueños, ya que no tenían en cuenta para nada a sus habitantes” (Trad. modif.). Por otro lado, son conocidas las tesis de Hegel (1971) sobre África y sobre el “Viejo Mundo” y el “Nuevo Mundo”, sobre la inmadurez natural y espiritual de América, y sobre la inferioridad de sus habitantes en relación con los europeos: mientras que el Viejo Mundo aparece como el “escenario de la historia mundial”, África y América (tierra del futuro) están fuera de la historia y no poseen ningún interés filosófico.

“centro” es, consecuentemente, parte de esta auto-definición” (2001: 57). A diferencia, entonces, de Habermas y Taylor, Dussel sostiene que hay un elemento histórico adicional, relevante y constitutivo de la modernidad, que los autores mencionados ni siquiera toman en cuenta, a saber: el “descubrimiento” de América, en 1492. De ahí que “la experiencia no sólo del ‘descubrimiento’ sino especialmente de la ‘conquista’ es esencial en la constitución del *ego* moderno, no sólo como subjetividad *per se* sino como subjetividad que está en el centro y en el fin de la historia. Latinoamérica es así la ‘otra cara’... la alteridad de la modernidad” (Dussel, 2001: 68).

Dussel asume el aporte emancipatorio de la modernidad. A diferencia de los posmodernos, no presenta una crítica total o radical de la razón, pero acepta la crítica posmoderna “de una razón violenta, coercitiva y genocida. No denegamos el núcleo racional del racionalismo universalista de la Ilustración, sólo su momento irracional como mito sacrificial. No negamos la razón, en otras palabras, sino la irracionalidad de la violencia generada por el mito de la modernidad. Contra el irracionalismo posmoderno afirmamos la “razón del Otro” (Dussel, 2001: 69).

Según Dussel, la modernidad tiene que ser superada en una “trans-modernidad”: “para que esto suceda, la “otra cara” negada y victimizada de la modernidad –la periferia colonial, la India, el esclavo, la mujer, el niño, las culturas populares subalternas– deben, en primer lugar, descubrirse a sí mismas como inocentes, como la “víctima inocente” de un sacrificio ritual, el cual, en el proceso de descubrirse a sí misma como inocente debe ahora juzgar a la modernidad como culpable de una violencia originaria, constitutiva e irracional” (Dussel, 2001: 70).

En los textos de Dussel aparecen dos cuestiones que necesitarían, a mi entender, de mayor reflexión. En primer lugar, el problema de la racionalidad. Dussel expresa que no renuncia a la razón: sin embargo, y como he explicitado en otro lugar (Michellini, 1997), la comprensión de la racionalidad, como racionalidad del Otro, tiene sus dificultades, que no puedo desarrollar en este contexto, pero que tienen que ver fundamentalmente con el “desde donde” se critica. La propuesta de una superación de la filosofía moderna de la conciencia hacia una filosofía del lenguaje y de la comunicación, de la subjetividad moderna hacia una *racionalidad dialógica* (Habermas, 1985, 1989, 1998) o *discursiva* (Apel, 1985), sigue siendo la propuesta más prometedora para superar no sólo los asedios actuales a la racionalidad alingüística y monológica moderna, sino también las dife-

rentes propuestas de una superación de la racionalidad moderna a partir de la alteridad (absoluta) del otro. En segundo lugar, el problema de la fundamentación filosófica no afecta sólo a las cuestiones que necesitan de una cimentación teórica sino que alcanza también a las cuestiones prácticas, ámbito en el que se juega, por ejemplo, la articulación de las normas bien fundadas con la racionalidad estratégica de los sistemas de autoafirmación y las coacciones fácticas e institucionales en la economía, la política y el derecho.

En este sentido, y teniendo en cuenta la característica central de la Ilustración en cuanto reflexión crítica, es necesario matizar, por ejemplo, la tajante separación entre “víctima” y “victimario”. Ciertamente que Cortés, por ejemplo, fue un victimario de los Aztecas, que fueron víctimas de sus acciones y decisiones; sin embargo, a su vez, muchos pueblos indígenas han realizado sacrificios humanos con los vencidos y han sido victimarios dentro y fuera de su propia comunidad. La Ilustración, entendida como proceso y actitud metódica, implica una reflexión radical de autoesclarecimiento que, por principio, alcanza a ambos: a víctimas y victimarios. Ningún ser humano es, en sentido absoluto y pro principio, sólo víctima o victimario. *Mutatis mutandis*: Es cierto que muchos latinoamericanos contemporáneos están en relación asimétrica (por ejemplo, en una situación concreta de exclusión) respecto de los norteamericanos. Sin embargo, opino que esta afirmación es demasiado general y niego rotundamente que no sea posible, por principio, “ninguna conversación”, ningún discurso, entre latinoamericanos y norteamericanos. Hay, por cierto, circunstancias históricas y culturales más o menos obstaculizadoras de los discursos y condicionantes más o menos fuertes que aceleran, retardan o impiden un entendimiento mutuo. Desde otro punto de vista, pero permaneciendo siempre en el marco de este análisis de situaciones concretas, tampoco es posible afirmar de forma tan general, categórica e indiferenciada que cuando los extranjeros (por ejemplo, los alemanes) vinieron a estas tierras argentinas y latinoamericanas buscando trabajo, libertad y paz fueron todos y siempre “bienvenidos” y que, por el contrario, “hoy, cuando tantos extranjeros vienen a Alemania buscando las mismas cosas, en contraste, son repudiados, expelidos, tratados... °como turcos! Alemania ha olvidado la hospitalidad que fue extendida a sus pobres por otros países en el siglo diecinueve” (Dussel, 2001: 59). Al respecto quisiera observar y matizar lo siguiente: si bien no desconozco los viejos y nuevos peligros de racismo, discriminación y exclusión que se han dado y se dan en Alemania, ni tampoco la cor-

dialidad con que, en general, se ha tratado y, en muchos casos, se sigue tratando a los inmigrantes europeos, me parece exagerado –e incluso injusto– sostener, sin más, que “Alemania ha olvidado la hospitalidad”, y que, en Argentina, “todos” los inmigrantes han sido y son “bienvenidos”. Por empezar, habría que distinguir lo siguiente: “bienvenidos”, aunque no siempre², fueron los inmigrantes europeos, en primer lugar, por parte de otros inmigrantes de ascendencia europea, y no por los habitantes autóctonos, contra quienes lucharon duramente hasta aniquilarlos. Además, no sólo las estadísticas muestran la capacidad hospitalaria del pueblo alemán, donde viven millones de extranjeros, sino que también muchos de quienes hemos permanecido largo tiempo en Alemania, sabemos de su espíritu generoso. Por último, basta con interiorizarse sobre cómo han sido tratados –y como son tratados en la Argentina actual– muchos ciudadanos bolivianos y paraguayos para sospechar que la imputación de xenofobia e inhospitalidad nos alcanza también a nosotros, y que el “crisol” de pueblos y culturas en Argentina no se hizo –ni se sigue haciendo– sin víctimas ni grandes cuotas de sacrificio.

En síntesis, muchas de las críticas realizadas a la modernidad ilustrada son coherentes y comprensibles. La pérdida de credibilidad en la razón y su capacidad para transformar el mundo natural y social, en el sentido de una mayor racionalidad, integración y emancipación; la desconfianza en los grandes relatos y utopías, cuando se trata de orientar la vida y legitimar el pensamiento y la acción; las críticas al sujeto moderno, a la búsqueda de fundamentación, seguridad intelectual y unidad, y a todo intento de acercarnos a la verdad, de percibir valores incommovibles y de pensar con normas indiscutibles, tanto a nivel teórico como práctico; y, no en último lugar, los dramáticos, cuando no trágicos acontecimientos históricos sucedidos en nombre de la razón (entendida casi siempre como la razón científica o estratégica), bajo el amparo de una moral supuestamente universalista y del impulso surgido de las más diversas utopías e ideologías modernas: todo ello y mucho más constituyen fenómenos que han sido profundamente criticados, y con razón, entre otros, por el pensamiento “débil”, postmoderno, postestructuralista, neoaristotélico y neopragmatista. Frente a la amplitud, profundidad y persisten-

² Baste con recordar los diversos pasajes del *Martín Fierro*, la obra gauchesca clásica de la literatura argentina, en los que se ridiculiza a los inmigrantes italianos. Además, en no pocos casos los inmigrantes europeos fueron rechazados o explotados por descendientes de europeos que formaban parte de la oligarquía local de mediados del siglo XIX.

cia de estas críticas y de otras similares, cabe preguntar en la actualidad: ¿Qué queda de la Modernidad? ¿Qué queda de la Ilustración? ¿Qué queda de la Modernidad ilustrada?

3. *¿Qué queda de la modernidad ilustrada?*

Al solicitármese que escriba unas líneas sobre qué queda de la Ilustración y de la Modernidad, me pareció que se trataba de una cuestión no muy difícil de responder. Con el paso de los días, esta pregunta se me transformó en un problema y, sobre todo, en una cuestión escabrosa, porque da la sensación de quienquiera que trate una temática semejante en la “edad de la crítica radical de la razón y la modernidad” no puede salir impune. Responder a esta cuestión es tanto más difícil y complejo si, además, se pretende decir algo sobre qué queda de la modernidad ilustrada en América Latina en particular. Por todo ello, las reflexiones que siguen no tienen ninguna pretensión de completitud: son apenas un reto de autoesclarecimiento para un trabajo más profundo y una aproximación “débil” a temas y problemas “fuertes” del pensamiento filosófico occidental y latinoamericano.

En efecto, más allá de toda crítica ilustrada de la razón, la Ilustración es ya también, entre otras cosas, una larga tradición. Por ejemplo, en el período de la ilustración griega, Sócrates sentó ya bases firmes para una nueva comprensión de la moral: su propuesta consistió no sólo en descubrir un *principio moral de autonomía* (la conciencia personal) que sea más amplio que el mero recurso a las instancias convencionales, sino también en introducir el *diálogo racional* para la legitimación y crítica de la tradición y de las normas morales convencionales, así como la idea de que la validez vinculante del derecho positivo de una *polis* sólo puede sostenerse en el libre reconocimiento de las leyes por parte de los ciudadanos. Sócrates, a diferencia de los sofistas, puso de manifiesto la posibilidad de alcanzar un saber racional metódico y fundado (Apel, 1986: 96s.). El proceso de ilustración iniciado por Sócrates parece anticipar, por un lado, la propuesta de la ética del discurso, en el sentido de que sólo puede ser considerado verdadero o bueno aquello que resista un examen racional y crítico; por otro lado, la teoría ética socrática no supera la concepción de una moral de la *polis* y para la *polis*, que excluye tanto a los esclavos como a las mujeres y a los bárbaros. En este sentido, el proceso de ilustración recién pudo dar un paso adelante con la formulación kantiana de un principio universal para la

fundamentación de las normas –principio que, por lo demás, ha sufrido históricamente diversas modificaciones y que aún en la actualidad no ha sido plena y satisfactoriamente explicitado.

En lo que sigue me referiré a dos cuestiones que, aunque surgidas de la modernidad ilustrada europea, me parecen que son “irrenunciables”. Al decir que son *irrenunciables* quiero significar que se trata no de la mera “rehabilitación” de unos conceptos o de una tradición que han estado presentes a lo largo del pensamiento filosófico y de la cultura de Occidente, sino del rescate de puntos de vista universales e insustituibles desde la perspectiva de la dignidad humana. Estas cuestiones tienen que ver a) con el concepto de razón y b) con la transformación de la praxis “a partir de” y “a través de” lo sabido racionalmente.

a) El primer aspecto tiene que ver con la razón, con su capacidad de domesticar el mundo natural y social, y con su potencia para fundamentar el pensamiento y la acción. En la actualidad se discute si la razón que queremos introducir en el mundo y que, al menos parcialmente, está ya en él, es una razón que no sólo la asumimos en condicionamientos contingentes sino que ese mismo asumir la razón es una empresa contingente, sin garantías trascendentales y sin resultado final asegurado, en el sentido de un resultado exitoso. Sea como fuere, nuestra época es y seguirá siendo ilustrada en un sentido similar, aunque críticamente transformado, al que introdujera Kant. Esto significa que, tal como lo ha entrevisto Kant (1973: 121), nada ni nadie puede sustraerse, sin justificada sospecha, de la examinación racional, crítica, libre y abierta. A diferencia de la concepción kantiana, la comprensión actual de la racionalidad ha sido ampliada desde el paradigma lingüístico-comunicativo: el discurso ilustrado contemporáneo gira en torno a una racionalidad intersubjetiva, que implica la exigencia de una interacción simétrica entre sujetos libres, corresponsables y solidarios (Cortina, 1985).

Para ejemplificar qué significa en la era de la globalización un examen crítico y público de los temas que atañen a todos, baste con esta breve referencia: La época moderna constituye para Occidente la inauguración de una nueva articulación entre el saber, el poder y la fe. Esta nueva articulación se caracteriza tanto por una confianza fundamental en el poder de la razón y en las esperanzas en todo lo que podría conseguirse a través de la ciencia y de la técnica, como así también por un socavamiento de la fe cristiana tradicional, que ofrecía una visión unificadora del mundo.

Kant escribió su texto sobre la ilustración refiriéndose, especialmente, a la religión. Y, curiosamente, no son pocos los movimientos religiosos que en la actualidad intentan eludir sistemáticamente este examen racional crítico, y buscan refugio en el dogmatismo o se atrincheran en los diversos tipos de sentimentalismo esteticista, en el fideísmo y misticismo. De ahí que, hoy como ayer es necesario reafirmar que sólo por medio de la crítica “pueden cortarse de raíz el *materialismo*, el *fatalismo*, el *ateísmo*, el *descreimiento* de los libre-pensadores, el *misticismo* y la *superstición*, que pueden ser universalmente dañinos, finalmente también el *idealismo* y el *escepticismo*” (Kant, 1991: 21).

En la actualidad, advertimos diversas respuestas (Luhmann, 1977; Albert, 1982; Habermas, 1982; Cortina, 1986; Mate, 1986; Vattimo, 1996; Mardones, 1996, 1998; Beltrán Marí, 2001) a la cuestión de si es posible o no una rearticulación entre el saber tecnocientífico, el poder y la fe. El saldo de los debates en torno a la relación entre ciencia y fe, que parecen haber arrojado cierta luz sobre la realidad humana, parece ser el siguiente: ninguna de las dos partes puede arrogarse la capacidad de imponer verdades a la otra. (Díaz, 2001) Este principio condujo a que la ciencia se ha constituido en un saber epistémica y metodológicamente autónomo frente a la fe, y en que la fe, más allá de todas las críticas, sigue manteniendo un potencial ético de cuestionamiento frente a la tecnociencia, como es el caso en relación con los últimos descubrimientos de la genética y de la biotecnología.

b) La necesidad de una transformación permanente de la sociedad a través de una praxis individual y colectiva sostenida en la igualdad y la ley, en la libertad y la justicia, y en la participación libre y sin exclusiones, es otra de las cuestiones que me parecen ineludibles e imprescindibles cuando hablamos de una sociedad moderna ilustrada.

Se ha hablado y se habla de una América Latina “mítica”, de una América Latina “bárbara”, de una América Latina “colonial”, de una América Latina “pre-moderna” y de otra incipientemente “moderna e ilustrada”, de una América Latina “dependiente”, etc. Ciertamente que todos estos términos se quedan cortos respecto de lo que se ha dicho y de lo que puede y podrá decirse aún de América Latina. Hoy podríamos hablar, por ejemplo, de una Argentina “racional” en el sentido más precario de una “racionalidad liberal”. Lo que queda de todo esto es una pampa de posibilidades (una pampa donde parece que no hay nada y tenemos casi todo; una pampa donde pare-

ce que tenemos todo y aparece vacía, vaciada). ¿Qué hace falta aún para que podamos hablar de una Argentina racional e ilustrada? A mi modo de ver, hace falta hacer camino hacia un amplio entendimiento racional, a través de un discurso público abierto y pluralista, que no excluya el disenso ni el conflicto, pero que no renuncie fácilmente a acuerdos razonables, aunque parezcan demasiado formales, débiles, incipientes, ineficientes; falta recorrer un itinerario que conlleve la exigencia de erradicar urgentemente el analfabetismo, la pobreza, las asimetrías y las exclusiones; para que entonces sí, en algún momento más o menos cercano, podamos hablar de una Argentina y de una América Latina “ilustradas” en el sentido pleno de una Argentina dialógico-comunicativa, que a través de la participación de todos en el diálogo público y la crítica haga posible que se corten para siempre, parodiando a Kant, el *individualismo* exacerbado, los *dogmatismos*, la tolerancia de lo intolerable, y ese afecto ilimitado por la conflictividad.

En síntesis, lo que parece irrenunciable de la modernidad ilustrada es su carácter procedimental crítico-reflexivo: la exigencia de someter a examen crítico intersubjetivo las distintas formas de autoridad y dogmatismo, así como los diversos contenidos normativos de las tradiciones, que posean pretensión de universalidad. En tal sentido, en el ámbito de la praxis cabría aceptar como racional y razonable sólo lo que pueda ser considerado “por todos”, en un discurso público crítico, irrestricto, pluralista y participativo, como “aceptable para todos”. La Ilustración no está agotada porque el proceso de autoconstrucción y autocrítica de la razón autónoma, que conduce siempre a nuevas e insatisfactorias respuestas respecto de lo que es el hombre, es un proceso que nos atañe a todos, sin excepciones ni exclusiones.

Referencias

- ALBERT, H. (1982), *La miseria de la teología. Polémica crítica con H. Küng*, Barcelona: Alfa.
- APEL, K.-O. (1985), *La transformación de la filosofía*, 2 T., Madrid: Taurus.
- APEL, K.-O. (1986), *Praktische Philosophie / Ethik: Dialoge I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- APEL, K.-O., A. CORTINA, J. DE ZAN, D. J. MICHELINI (1991), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona: Crítica.

- BELTRÁN MARÍ, A. (2001), *Galileo, ciencia y religión*, Barcelona: Paidós.
- BERNSTEIN, R. J. (1988), "Introducción", en: A. Guiddens *et al.*, 1988: págs. 13-61.
- CORTINA, A. (1985), *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca: Sígueme.
- CORTINA, A. (1986), *Ética mínima*, Madrid: Tecnos.
- DE ZAN, J. (1993), *Libertad, poder y discurso*, Buenos Aires: Alma-gesto.
- DÍAZ, E. (2000), *Posmodernidad*, Buenos Aires: Biblos.
- DÍAZ, E. (2001), "Galileo y el conflictivo diálogo entre ciencia y religión", en: D. J. MICHELINI *et. al.* (eds.), *Saber-Poder-Crear. Homenaje a Carlos Pérez Zavala*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA.
- DUSSEL, E. (2001), "Eurocentrismo y Modernidad", en: Mignolo, (Comp.), 2001a, págs. 57-70.
- GUIDDENS, A. *et al.* (1988), *Habermas y la Modernidad*, Introducción de Richard J. Bernstein, Madrid: Cátedra.
- HABERMAS, J. (1985), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península.
- HABERMAS, J. (1987), *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social. Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (1989), *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra.
- HABERMAS, J. (1998), *Facticidad y Validez*, Madrid: Trotta.
- HABERMAS, J. (1988), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (1982), *Politik, Kunst, Religion*, Stuttgart: Reclam.
- HEGEL, G.W.F (1971), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 3 T., en: *ibid.*, *Werke in zwanzig Bände*, T. 18-21, Frankfurt: Suhrkamp.
- HORKHEIMER, M. (1968), "Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie", en: *Kritische Theorie II*, Frankfurt, p. 307 (s. Schnädelbach, 1987: 43).
- JONAS, H. (1995), *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona: Herder.
- KANT, I. (1973), *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Losada.
- KANT, I. (1996), *Sobre la paz perpetua*, Madrid: Tecnos.

- KANT, I. (1986), "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" en: AA.VV., 1986, págs. 9-17.
- KANT, I. (1999), "Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y sublime", Madrid: Espasa-Calpe.
- LUHMANN, N. (1977), *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LYOTARD, J.-F. (1991), *La condición posmoderna*, Buenos Aires: REI.
- LYOTARD, J.-F. (1992), *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona: Gedisa.
- MACINTYRE, A. (1987), *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica.
- MALIANDI, R. (1993), *Dejar la posmodernidad. La ética frente al irracionalismo actual*, Buenos Aires: Almagesto.
- MALIANDI, R. (1997), *Volver a la razón*, Buenos Aires: Biblos.
- MARDONES, J. M. (1996), *Postmodernidad y Neoconservadurismo*, Navarra: Verbo Divino.
- MARDONES, J. M. (1998), *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona: Anthropos.
- MATE, REYES (1986), *Modernidad, Religión, Razón. Escritos desde la democracia*, Barcelona: Anthropos.
- MICHELINI, D. J. (1998), *La razón en juego*, Río Cuarto: Ediciones del ICALE.
- MICHELINI, D. J. (1991), "Der universale Gültigkeitsanspruch der praktischen Vernunft. Oder: Die Aktualität Kants angesichts der posmodernen Kritiken an der (praktischen) Vernunft", en: G. FUNKE (ed.), *Akten des VII Internationalen Kantkongresses*, Bonn: Bouvier.
- MICHELINI, D. J. (1997), "Justicia analéctica y equidad discursiva", Sección Filosofía en América Latina, *Vigésimo Congreso Mundial de Filosofía*, Boston, Massachusetts.
- MICHELINI, D. J. et al. (eds.) (1995), *Ética, Discurso, Conflictividad*, Río Cuarto: Ediciones del ICALE.
- MIGNOLO, W. (2001a) (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- MIGNOLO, W. (2001b), "Introducción", en: W. Mignolo (2001) (Comp.), págs. 9-53.
- MURENA, H. A. (1954), *El pecado original de América Latina*, Buenos Aires: Sudamericana.

- POPPER, K. (1967), *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*, Buenos Aires: Paidós.
- ROPOHL, G. (1991), *Technologishce Aufklärung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SCHNÄDELBACH, H. (1987), *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SEBRELLI, J. J. (1991), *El asedio a la modernidad*, Buenos Aires: Sudamericana.
- SLOTERDIJK, P. (1999), "Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus" (Reglas para el zoológico humano. Una respuesta a la carta sobre el humanismo", conferencia en el palacio de Elmau, Bayern, en: *Die Zeit*, Nro. 38, 16 de sept. de 1999.
- VATTIMO, G., P. ROVATTI (Eds.) (1990), *El pensamiento débil*, Madrid: Cátedra.
- VATTIMO, G. (1996), *Creer que se cree*, Barcelona: Paidós.
- VV.AA. (1986), *Was ist Aufklärung?*, Stuttgart: Reclam.
- VV.AA. (1993), *¿Qué es la Ilustración?* Estudio preliminar de Agapito Maestre (trad. de Agapito Maestre y José Romagosa), Madrid: Tecnos.

Febrero 2002