

Reflexión y crítica

Experiencia de la crisis y crisis de la experiencia¹

Juan A. Nicolás

Ante la crisis de la Modernidad ilustrada se pueden detectar cinco líneas de reacción: *reacción continuista* (Racionalismo Crítico), que propone profundizar el espíritu ilustrado en la línea científico-técnica que ha desarrollado hasta ahora. *Reacción rupturista*, que propone un cambio radical de vía, dado el callejón sin salida en que nos encontramos. Hay dos tendencias: posmodernos, que apelan a Heidegger-Nietzsche, y premodernos (Comunitaristas) que recurren a Aristóteles como fuente innovadora. *Reacción reformista*, que pretende introducir cambios significativos (especialmente en el ámbito de la razón práctica), pero sin renunciar a ciertos logros incuestionables de la Modernidad. Existen también dos tendencias: neoconservadurismo, que propone mantener el desarrollo científico-técnico, pero buscándole una nueva legitimación cultural; y la hermenéutica crítica, que propugna la limitación de la racionalidad económico-estratégica, y la promoción de la razón comunicativa.

1. La experiencia de nuestro tiempo: crisis de la modernidad

Nos hallamos a finales de siglo inmersos en un profundo “malestar de la cultura”, por emplear la expresión freudiana, que viene siendo detectado desde principios de nuestra centuria. La llamada de E. Husserl “a las cosas mismas”, la de C. Marx a transformar el mundo en vez de interpretarlo, la de M. Heidegger a superar el nihilismo de la metafísica científico-técnica, o, en nuestros días, la de G. Vattimo a la asunción de un pensamiento débil, no son sino diversos modos de poner el dedo en la llaga, para señalar que

¹ Este trabajo es resultado de una investigación subvencionada por el Ministerio de Educación y Cultura (DGICYT, PS95/0238). Se completa con otro titulado “Hacia una teoría poshermenéutica de la verdad”, que aparecerá en J.A. Nicolás, M.J. Frápolli (eds.), *Experiencia y verdad*, Editorial Comares, Granada, 1998.

algo muy profundo de nuestra cultura va mal. El diagnóstico prácticamente unánime es el de *crisis* de toda la etapa histórica llamada 'Modernidad'. Surgen por doquier síntomas de esta crisis: aceleración histórica que hace ineficaces para una generación los valores de la anterior, pérdida de convicciones suficientemente potentes como para instaurar un proyecto coherente de sociedad, desestructuración del saber en parcelas con fines desconectados entre sí, soledad en medio de un mundo hipercomunicado, fragilidad del sentido individual y colectivo, etc.

Lo que está en juego básicamente es la valoración del proyecto kantiano-ilustrado, en el que la sociedad occidental ha creído durante los últimos tres siglos. Un modelo montado sobre la creencia en que el progreso científico y moral, según había proyectado F. Bacon, se derivaría de la incesante ampliación de los ámbitos de aplicación de la razón científico-técnica. El resultado de este proceso habría de ser "aliviar y mejorar el estado de la humanidad"².

El debate acerca de las causas y configuración de esta crisis está dirigido por el interés de orientarse inteligiblemente más allá de la misma. Cierta experiencia de decepción ante las grandes promesas del proyecto ilustrado acompaña la vivencia del hombre y del intelectual de nuestro momento. Resulta obvio que no se ha conseguido "aliviar y mejorar el estado de la humanidad" en su conjunto. De ahí que hayan surgido en las últimas décadas diversas propuestas que acogidas bajo el rótulo de "pos-modernas", pretenden romper con la trayectoria de la Modernidad. G. Vattimo formula la situación del hombre actual, después de las críticas de Nietzsche y Heidegger, como la de "aquél que comprendió que el nihilismo es su única *chance*. Hoy comenzamos a ser, a poder ser, nihilistas cabales", porque hemos comprendido, al fin, que "del ser como tal, ya no queda nada"³. Por eso, "la biblioteca dentro de la cual habita el hombre tardo-moderno, y dentro de la cual se localiza su experiencia de la verdad, es una biblioteca de Babel"⁴.

Pero este diagnóstico necesita ser matizado, puesto que no todas las reacciones que actualmente están en discusión pueden ser incluídas dentro de lo que específicamente se ha llamado "posmodernidad". Por ello conviene analizarlas y confrontarlas detalladamente. No todas coinciden exactamente al diagnosticar la situación actual, ni mucho menos en las causas que la han producido, ni menos aún en cuales serían los caminos o alternativas posibles y deseables para salir de la crisis. Las piezas básicas que se manejan en este rompecabezas son la concepción de la razón y su configuración científico-técnica (frente a lo que esa concepción de la razón ha colocado en un segundo plano), la realidad y la posibilidad misma del progreso mo-

² Cfr. F. Bacon, *La gran restauración*, ed. M.A. Granada, Alianza Editorial, Madrid, 1985, 2 parte, "Novum Organum", LXXIII, p. 127; también LXVI, p. 119.

³ G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1995, p. 23.

⁴ G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 139.

ral (frente al hecho de la destrucción del hombre por el hombre), y la experiencia del hombre actual con sus múltiples dimensiones (frente a una concepción experimentalista de la experiencia). Con ellas se pretende encontrar luz en la crisis.

2. Reacciones ante la crisis de la Modernidad

Se han realizado análisis de las reacciones a la crisis de la Modernidad desde diversas perspectivas. Así por ejemplo, desde la sociología, A. Touraine ha distinguido dos tipos de respuestas, cuya posición sintetiza del siguiente modo: “La primera, la de los posmodernos, afirma que su descomposición es irreversible; la segunda, sostiene que la modernidad puede y debe ser defendida e incluso ampliada”⁵.

Intentaremos aquí hacer un análisis más detallado de la situación. En medio de la enorme y confusa proliferación de críticas, diagnósticos, propuestas, etc., es posible distinguir al menos cinco grandes líneas de respuesta ante la crisis de un proyecto instaurado como predominante durante el siglo XVIII, y cuyas raíces se remontan hasta el Renacimiento. Estas cinco líneas se pueden agrupar a su vez en tres actitudes básicas. Cada una de ellas se caracteriza por su posición respecto a los tres parámetros siguientes: diagnóstico de la situación actual, valoración del proyecto de la Ilustración y alternativa para el futuro. Los tipos de reacciones que pueden distinguirse con estos criterios constituyen orientaciones básicas, puesto que, según los casos, hay tanto elementos comunes entre grupos distintos, como diferencias importantes entre autores o corrientes incluidos en un mismo conjunto.

2.1. Reacción continuista

Está representada principalmente por el Racionalismo Crítico (K. Popper, H. Albert). La actual es una situación de crisis, pero superable dentro del mismo modelo de racionalidad en el que estamos. Básicamente la trayectoria habida desde el siglo XVIII ha sido correcta, puesto que se ha ido imponiendo la racionalidad científico-técnica-industrial. La crisis se debe precisamente a que el espíritu ilustrado, así entendido, no se ha implantado en grado suficiente.

Por tanto, la valoración del proyecto de la Ilustración es que se trata de un planteamiento válido en lo fundamental, aunque aún no ejecutado. Albert considera su racionalismo crítico como heredero del impulso ilustrado: “Quien se sabe comprometido con la tradición de la Ilustración y del pensamiento crítico puede esperar con tranquilidad el desarrollo de esta controversia”⁶. Ahora bien, Albert destaca de la Ilustración su aspecto criticista, y

⁵ Cfr. Alain Touraine, *Crítica de la Modernidad*, F.C.E., Buenos Aires, 1994, p. 178.

⁶ H. Albert, *Tratado sobre la razón crítica* (ed. orig., 1968), Sur, Buenos Aires, 1973, p. 182.

dentro de éste, sólo sus elementos metodológicos. De ahí su propuesta pan-criticista y falibilista, que rechaza cualquier tipo de fundamentación del saber. En su lugar propone el principio de examen crítico, que sustituiría la estrategia del principio de razón suficiente⁷. El problema es que ese espíritu pan-criticista no se ha extendido, de hecho, a todos los ámbitos del saber. Albert encuentra múltiples resistencias por parte de determinados saberes a adoptar el rasgo más característico, en su opinión, de lo que es el saber crítico (racional): el método científico. Especialmente relevante en este sentido es su polémica con la Hermenéutica. Ésta se niega a asumir la tesis de la unidad de método basándose en que la relación entre el sujeto del saber y su objeto de investigación es esencialmente distinto en el caso de las ciencias naturales y en el de las ciencias sociales. Este argumento es para Albert un rasgo más de oscurantismo, dogmatismo y resistencia al espíritu ilustrado de transparencia racional.

Respecto a la alternativa para el futuro, el Racionalismo Crítico propone continuar adelante con el proyecto iniciado en la Ilustración, radicalizarlo y llevar la luz de la razón a todos los ámbitos del saber. El ideal sería, por tanto, una sociedad organizada según los cánones del desarrollo crítico-racional, esto es, científico. Se trata pues, de una alternativa continuísta con el modelo imperante hasta ahora, aunque con correcciones internas. Mantiene el impulso que inaugurara Bacon a finales del s. XVI⁸.

Pero la estrategia adoptada por Albert para “el esclarecimiento crítico del saber y del obrar en su totalidad, frente al dogma que se pretende inmune a la razón” está ligado a la matriz filosófica del propio racionalismo crítico: el neopositivismo lógico. A pesar de que surge como crítica del mismo, hereda de él al menos su ‘metodologicismo’ en dos sentidos: la prioridad de método (lo que hace a un saber racional es la utilización de la metodología científica) y la concepción del método como instancia específica y común a toda ciencia, unificadora, por tanto, de todo el saber racional (ideal de ciencia unificada). Dice K. Popper: “Puede describirse la teoría del conocimiento... como una teoría del *método* empírico”⁹. Así entendido, la distancia respecto al paradigma ilustrado que representa I. Kant es considerable.

2.2. Reacción rupturista

La reacción anterior pretende seguir adelante con la trayectoria traída hasta ahora, tal y como *de hecho* se ha venido desarrollando; las modifica-

⁷ Para una valoración detallada de los aspectos epistemológicos la propuesta de H. Albert puede verse J.A. Nicolás, “El fundamento imposible en el racionalismo crítico de H. Albert”, *Sistema*, 88 (1989), 117-127; y “¿Es el racionalismo crítico un relativismo?”, *Diálogo Filosófico*, 7 (1987), 14-30; *Estudios Filosóficos*, 36/102 (1987) es un número dedicado monográficamente al análisis y evaluación de la filosofía de este autor.

⁸ Cfr. F. Bacon, op. cit., CXXVII, p. 180-1.

⁹ K. Popper, *La lógica de la investigación científica* (ed. orig., 1935), Tecnos, Madrid, 6 reimp., Madrid, 1982, p. 39.

ciones que proponen pretenden ahondar en el espíritu de dicha trayectoria. Pero existe otro tipo de reacciones cuya impronta básica es la de cambiar radicalmente el camino predominante en nuestra sociedad durante los tres últimos siglos. De ahí la calificación de 'rupturista', porque pretende explícitamente romper con algunos elementos esenciales del espíritu de la Ilustración. No obstante, lo primero que hay que señalar es que cualquier ruptura con toda una época sólo puede ser parcial. Por muy radical que pretenda ser el giro, en la dialéctica contra algo siempre se heredan ciertos rasgos.

Pueden distinguirse dos tipos de reacciones en la línea mencionada. Una de ellas intenta ir más allá de la modernidad apelando a los productos más heterodoxos que la propia modernidad ha engendrado. Se trata de la llamada *Pos-modernidad*. Pero hay otro intento de romper con la Modernidad que pretende volver a recuperar elementos de ciertas tradiciones anteriores a la Modernidad, y que fueron destruidos precisamente con la aparición de la nueva época. Se trata del giro pre-moderno que propone actualmente el *Comunitarismo*.

2.2.1. *Ruptura posmoderna*. Se trata de una impugnación global de la Modernidad. Si el punto de referencia del grupo anterior era una determinada interpretación de Kant, en este caso se acude a quien pasa por ser el crítico más radical del kantismo, a saber, F. Nietzsche. Los autores más representativos (J.F. Lyotard, G. Vattimo, M. Foucault, J. Derrida, R. Rorty), aunque con diferencias significativas entre sí, se mueven todos en el ámbito filosófico de la hermenéutica, y en particular en una cierta interpretación de la línea Nietzsche-Heidegger.

En primer lugar, diagnostican la situación actual como un callejón sin salida. El saber se ha deslegitimado¹⁰. Las contradicciones económicas, políticas, ecológicas, etc. muestran que el proyecto de la Ilustración era equivocado desde su misma raíz. Los problemas a los que ha conducido no representan ninguna distorsión del proyecto original, sino más bien la explicitación de lo que estaba ya contenido dentro. El proyecto original ilustrado era racionalista y explotador del mundo (según esta interpretación). Por ello la metafísica científico-técnica constituye su fruto más elaborado, más influyente y más propio.

Esta metafísica científico-técnica, esencial para la Modernidad, ha de ser *superada*, aun cuando no se pueda prescindir sin más del hecho de que ha configurado nuestra historia y nuestra experiencia durante los últimos siglos¹¹. Se trata, pues, de una cierta ruptura porque pretende acabar, en su superación, con nociones constitutivas de la modernidad como las de funda-

¹⁰ Cfr. J.F. Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1989.

¹¹ Sobre este punto puede verse la matizada posición al respecto de G. Vattimo, "Heidegger y la superación de la modernidad" en *Filosofía, Política, Religión* (ed. L. Álvarez), Ediciones Nobel, Oviedo, 1996, pp. 31-46. Del mismo autor, *El fin de la modernidad*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1995, esp. pp.99-159 (ed. orig., 1985); y "Reconstrucción de la racionalidad", en *Más allá de la interpretación*, pp. 147-161 (ed. orig., 1992).

mentación, criticismo, universalidad o verdad. En ello estriba la consumación de la secularización emprendida por la propia modernidad.

Si en lo referente al diagnóstico existe un acuerdo al menos básico en la necesidad de cambiar de vía, es muy difícil detectar rasgos comunes en las alternativas que proponen autores como J.F. Lyotard, J. Derrida, G. Vattimo o M. Foucault. Se produce una sustitución de la lógica de la identidad por la lógica de la diferencia (Derrida, Lyotard, Vattimo) y la asunción del fragmentarismo tras el “fin de los grandes relatos” (Lyotard, Vattimo), en el marco de la priorización de lo individual frente a cualquier totalidad, sea histórica, sea social, sea epistemológica (Lipovetsky, Foucault). Se acaba con el sujeto sustancial e identificador (Vattimo, Foucault) y se prioriza “lo otro de la razón” (lógico-formal), esto es, la corporalidad, el sentimiento, la voluntad, la sensibilidad (Lyotard). Se transforma la experiencia del tiempo, poniendo el énfasis en el momento presente, en lo fugaz y transitorio, lo contingente, la moda, frente a lo permanente, lo estable lo duradero (Lipovetsky¹², Lyotard). Se sustituye la fundamentación por la interpretación y la Epistemología por la Hermenéutica (Rorty¹³, Vattimo). Se desestructura o se violenta el discurso lógico-gramatical, bien en su lógica interna, bien en su misma materialidad (Foucault, Derrida¹⁴) para ir más allá de los límites de lo expresable en el discurso racional científico¹⁵. Se proclama el declive del deber (Lipovetsky) y se lo sustituye por el cuidado de sí (Foucault¹⁶), en la línea de la sustitución de la Ética por la Estética (Vattimo, Lyotard). Finalmente se convierte la Filosofía en retórica, narración, literatura, escritura (Rorty, Lyotard, Derrida).

Todo este conjunto de rasgos más o menos coherentes entre sí muestran al menos un cierto “aire de familia”, marcan un ambiente intelectual y experiencial. Independientemente de la trascendencia histórica que tenga finalmente esta “atmósfera cultural”, su aportación a la revisión de la Modernidad y a la detección de las insuficiencias que ésta ha arrastrado resulta inquestionable. Para los pensadores de esta orientación quizás el reto estriba en salir del ámbito cultural y afrontar el reto social¹⁷, esto es, elaborar una economía, una legislación, una política, una ciencia, etc., coherente con

¹² Cfr. G. Lipovetsky, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 1988 (ed. orig., 1983).

¹³ Cfr. R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1989 (ed. orig., 1979).

¹⁴ Cfr. J. Derrida, *De la gramatología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1970 (ed. orig., 1967).

¹⁵ En esta línea se encuentra la obra de J.L. Rodríguez, *Verdad y escritura*, Anthropos, Barcelona, 1994. En ella busca modos de manifestación de la verdad en diversos tipos de lenguajes no ligados a la lógica gramatical: poesía, fantasía, metáforas, e incluso el silencio. Son modos de revelación de la verdad, donde se entremezclan pasiones, deseos, gustos, miedos, etc., con la materialidad de la escritura. El conjunto expresa la tragedia del hombre apesado entre las rejas de sus lenguajes: “Reconocer el origen y vivir aún en el territorio del deseo de la Verdad y de su decir es la tragedia” (p. 106).

¹⁶ Cfr. M. Foucault, *La inquietud de sí*, Siglo XXI, Madrid, 1987 (ed. orig., 1984).

¹⁷ Cfr. F. Jameson, *Teoría de la posmodernidad*, Trotta, Madrid, 1996.

sus principios y viable en las sociedades actuales¹⁸. De lo contrario, la acusación de conservadurismo que se ha lanzado contra ellos es difícilmente salvable¹⁹.

2.2.2. *Ruptura premoderna*. En la misma línea de romper con el espíritu ilustrado para salvar sus dificultades se encuentra otra reacción cuyo representante más nítido es A. MacIntyre. También H. Jonas sostiene algunas tesis que permitirían incluirlo en este grupo²⁰. La diferencia principal con el grupo anterior estriba en que la alternativa propuesta se orienta hacia la recuperación de ciertos rasgos de la cosmovisión aristotélica, especialmente en lo que se refiere al ámbito ético. De ahí que esta corriente pueda calificarse de pre-moderna.

El diagnóstico de la situación actual es el de que se ha perdido el sentido de la pertenencia a una comunidad concreta cuyos valores la sociedad afirma y defiende, y con ello se ha perdido también el punto de referencia básico de la identidad personal. Así, vivimos en una situación de "politeísmo axiológico", de escisión entre razón sustancial y razón formal, y, por último, de emotivismo moral, resultado de la pérdida de fundamento de la experiencia moral socialmente configurada y asumida.

Respecto al proyecto Ilustrado que ha desembocado en esta situación se piensa que es irreparable, porque estaba equivocado desde su concepción. No se trata de que se haya degenerado, sino que en su raíz misma hay una pérdida irrecuperable (desde dentro del mismo modelo) de algunos elementos esenciales de la moralidad humana²¹. La Ilustración puso el énfasis en un universalismo que pretendía detectar aquello que todo hombre, en cuanto ser racional, tiene en común y le hace ser humano. Esta base común habría de servir de fundamento para justificar la reflexión ética y para criticar la praxis socio-política. Pero este planteamiento se ha configurado como un universalismo abstracto y formal, y como una moral de deberes. El precio pagado por ello ha sido la pérdida de fuerza integradora en la comunidad concreta y sus valores, la pérdida de identidad individual y la pérdida de vigencia eficaz de la realidad social. Se ha debilitado la experiencia moral y su capacidad de justificación objetiva.

La alternativa que se propone para modificar la situación es apelar a instancias externas a la propia tradición ilustrada. En particular se reivindica la filosofía práctica de Aristóteles y su moral de virtudes²². Se trataría de recu-

¹⁸ Cfr. J. Conill, "Para pensar la posmodernidad", en *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, pp. 271-329.

¹⁹ Cfr. J. Habermas, "Modernidad versus posmodernidad", en J. Picó (comp.), *Modernidad y posmodernidad*, Alianza, Madrid, 1988, págs. 87/102; y J.M. Mardones, "El neo-conservadurismo de los posmodernos", en G. Vattimo et al., *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 21-40.

²⁰ Concretamente la reivindicación de ciertos rasgos aristotélicos. Cfr. H. Jonas, *El principio de responsabilidad*, (ed. orig., 1979), Herder, Barcelona, 1995.

²¹ Cfr. A. MacIntyre, *Tras la virtud* (ed. orig., 1984), Ed. Crítica, Barcelona, 1987, esp. pp. 56-106.

²² Cfr. Op. cit., pp. 185-207.

perar una racionalidad sustancial (frente a la racionalidad formal moderna), la teleología (frente al funcionalismo moderno) y la comunidad concreta, con sus experiencias y sus tradiciones (frente al universalismo crítico de la modernidad). Con ello se recuperarían las virtudes como hábitos de la comunidad y la identidad individual diseñada en ese marco. De lo que se trataría pues, sería de integrar y de crear comunidad, más bien que de mantener la actitud crítica (y por tanto, relativamente distante) y la autodeterminación autónoma que caracteriza a la Ilustración. La consecuencia teórica de este planteamiento es el rechazo de cualquier dimensión utópica del pensamiento (potencialmente crítico)²³ y de cualquier posibilidad de fundamentación última (puesto que toda creencia, todo valor y toda justificación está ligada a una determinada comunidad histórica, cultural, política, etc.).

2.3. Reacción transformadora

Existe un tercer grupo de reacciones ante la crisis de la Modernidad que por un lado son conscientes de la necesidad de cambios significativos en el rumbo actual de nuestra cultura y nuestra sociedad, pero por otro lado, tienen también la firme convicción de que la Modernidad, tal y como se ha desarrollado, ha hecho contribuciones a la autoconciencia de la humanidad, a su condición socio-política y a sus posibilidades de desarrollo científico y moral, que resultan irrenunciables. De ahí que propugnen una reforma desde dentro, que, por un lado, se diferencia de quienes pretenden seguir ahondando en la misma línea seguida hasta ahora, sin cambios de fondo; y por otro, se distancia también de quienes pretenden renunciar a lo esencial de la herencia que nos ha legado la Ilustración. Se trata de opciones transformadoras de la Modernidad.

En esta orientación se pueden distinguir dos corrientes, que guardan diferencias significativas entre sí.

2.3.1. *Transformación conservadora.* Esta corriente está constituida por los llamados neoconservadores. Su representante más prototípico es D. Bell²⁴, y podría incluirse en este mismo grupo P. Berger²⁵.

Para estos autores el diagnóstico de la situación actual es el de crisis, por degeneración de la modernidad cultural: de la ética del trabajo en la que se gestó la Ilustración se ha pasado, por su propio impulso, a una ética hedonista. Esto choca con otros aspectos de las sociedades capitalistas, que siguen funcionando en términos de productividad, industrialización, rendi-

²³ Cfr. H. Jonas, *op. cit.*, caps. V.5, V.6 y VI.

²⁴ Cfr. D. Bell, *El fin de las ideologías*, Tecnos, Madrid, 1964 (ed. orig., 1960); *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid, 1977 (ed. orig., 1976); *Las ciencias sociales desde la Segunda Guerra Mundial*, Alianza, Madrid, 1984 (ed. orig., 1982).

²⁵ Cfr. P. Berger, *Pirámides de sacrificio*, Sal Terrae, Santander, 1979; *Rumor de ángeles*, Herder, Barcelona, 1975.

miento y competencia. Esta situación hace que resulte cada vez más difícil el funcionamiento de las sociedades capitalistas, y lleva a la extensión de ciertos rasgos capitalistas a sociedades aún no “colonizadas”.

Siendo así, la posición ante el proyecto originario de la Ilustración es considerarlo válido, pero con necesidad de reajustes importantes en el ámbito de la razón práctica. El problema de la Modernidad no está en su origen, sino en su desarrollo último. Junto a lo que se considera un valioso desarrollo técnico (que no es preciso frenar ni reorientar) se ha producido una atrofia de la razón moral y un exceso de reivindicación de la autonomía individual. El resultado de todo ello es la disgregación social y el hundimiento de los valores de la burguesía capitalista.

La alternativa es, pues, proseguir la modernidad social (progreso científico-técnico) y corregir la modernidad cultural (remoralización) con el objetivo de legitimar el sistema económico-social legado por el último capitalismo: el liberalismo económico y político. Para ello se propone como elemento valioso la religión, que cuenta con gran capacidad de generar cohesión social y adhesión a las costumbres y valores morales instaurados en las tradiciones culturales.

Esta posición plantea varios problemas. En primer lugar, la interpretación conservadora que se hace del papel de la religión, ignorando todo su potencial crítico. En segundo lugar, la tesis de la independencia entre las esferas social y cultural. Más bien parece que éstas ni funcionan separadamente ni son separables. Las distorsiones en el ámbito cultural no son independientes del aparato económico-político. Por ello difícilmente se puede asumir el intento de mantener uno intacto y cambiar el otro. En cualquier caso, sería más bien la organización económica y política la que ha dado lugar a la estructura moral e ideológica dominante en las sociedades de capitalismo avanzado (Habermas).

2.3.2. *Transformación crítica.* Esta alternativa es desarrollada principalmente por J. Habermas, K.O. Apel, y en cierto modo A. Wellmer. En rasgos fundamentales prosiguen la línea de crítica a la Modernidad marcada por la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Comparten con el grupo anterior la convicción de que la Modernidad ha de “dirigirse en una dirección diferente”, aunque contiene elementos irrenunciables. La crisis de la situación actual se debe a una distorsión y reducción del proyecto ilustrado. En el proyecto de racionalidad esbozado por Kant los diversos ámbitos de la razón estaban subordinados a los fines racionales (universalizables) que determina la razón en su ámbito práctico. Esto se ha transformado al cabo de los siglos en una escisión de hecho entre razón teórica y razón práctica, y en un predominio de la razón estratégica (instrumental) sobre todos los ámbitos del saber y del obrar humanos. Así, han quedado sometidas la razón comunicativa y la razón emancipatoria.

Frente a quienes pretenden arreglar los males de nuestra sociedad incidiendo exclusivamente en el ámbito de la modernidad cultural (neoconservadores), Habermas señala y reclama la interrelación de ese nivel con el de

la modernidad social²⁶. La escisión entre ciencia, moral y arte ha de ser recompuesta desde el mundo de la vida. Éste ha de ser capaz de generar instituciones que limiten la racionalidad instrumental dentro de su ámbito propio, y libere otros ámbitos de la vida humana de semejante yugo. Las relaciones entre las personas no pueden fructificar si se someten a cánones puramente estratégicos.

Por su parte, K.O. Apel pone el acento en una concepción de la razón y de la fundamentación de tipo trascendental, en sentido kantiano, corregida por la semiotización del giro lingüístico, la incorporación de la dimensión pragmática y la ruptura de la metafísica de la presencia, procedente de la hermenéutica²⁷. Por último, A. Wellmer se mueve en el borde mismo de la Modernidad, al tomar como punto de referencia la crítica a la Modernidad de Th. Adorno y confrontarla con el proyecto habermasiano²⁸.

Sería sin duda filosóficamente productivo analizar el origen y justificación de la confianza de Habermas en que el mundo de la vida tiene capacidad regeneradora del saber y de moralidad, frente a las limitaciones adquiridas, de hecho, por el proyecto ilustrado. Quizás la postura de Habermas exprese más bien una necesidad sentida, que iría en la línea de recuperar aquello que la trayectoria de la racionalidad estratégico-técnica ha ido dejando en los márgenes, o simplemente en segundo plano²⁹. En este sentido tal vez habría que re-equilibrar el proyecto ilustrado en su estado actual con algunos de los elementos que sus críticos exigen. Junto a la promoción del criticismo, la autonomía, la solidaridad, la universalidad y el desarrollo técnico, que constituyen lo más valioso del legado ilustrado, habría que incorporar el sentido y el valor de la comunidad y la individualidad, recuperar el papel de la corporalidad y la sensibilidad como constitutivo de la inteligencia humana, complementario del aspecto lógico-formal, reivindicar la fuerza y el poder de la realidad como contrapunto de una razón que prioriza el logos y sus mediaciones, repensar la experiencia del tiempo, en particular de la aceleración histórica, etc. En estos sentidos habría que impulsar el *pathos* ilustrado para hacerlo viable hoy.

A la vista de los diferentes diagnósticos y alternativas a la Modernidad ilustrada, queda claro, al menos, que las promesas de la Ilustración no se han realizado y que este modelo, de hecho, está en cuestión. La experiencia del hombre actual es de confusión, crisis, apatía, carencia de convicciones

²⁶ Cfr. J. Habermas, "Modernidad versus posmodernidad", art. cit.

²⁷ Cfr. K.O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985 (ed. orig.); *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991 (ed. orig. 1987).

²⁸ Cfr. A. Wellmer, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Cátedra, Madrid, 1996 (ed. orig., 1993); *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad*, Visor, Madrid, 1993 (ed. orig., 1985).

²⁹ Sobre este punto puede verse A. Cortina, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990, esp. cap. 4.

³⁰ Cfr. arts. citados en nota 7.

³¹ Cfr. G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, págs. 23 y 32.

fuerzas y de fundamentos, etc. Sin prejuzgar ninguno de los diagnósticos anteriores, se impone como una de las tareas urgentes, un análisis detenido de aquel tipo de planteamientos que han asumido y afrontado con más radicalidad la profunda crisis de nuestra cultura moderna, y se han esforzado por buscar alternativas: las filosofías hermenéuticas. En otros lugares me he ocupado de quienes pretenden con más énfasis continuar el espíritu de la Ilustración, en debate precisamente con la Hermenéutica, a saber, el Racionalismo Crítico³⁰.

3. *Desfondamiento de la experiencia: nihilismo hermenéutico*

La hermenéutica se ha convertido en el portavoz e intérprete de una dimensión esencial de la experiencia de gran parte de los ciudadanos de las sociedades industrialmente desarrolladas de finales de siglo. Siguiendo la estela de Heidegger, se diagnostica el desfondamiento de la experiencia, porque hay experiencia de desfondamiento. El dictamen heideggeriano de nihilismo late en esta interpretación de la experiencia propia, individual y colectiva, actual e histórica. Se convierte en objetivo de la reflexión filosófica la asunción del nihilismo como única posibilidad, y como condición de nuestra libertad. El intento hermenéutico de superar los problemas de la "metafísica de la presencia" ha acarreado consigo la pérdida del vigor y de las raíces vivificantes que se pueden detectar *también* en la experiencia. El hecho de que todo *dato* de conciencia sea ya *interpretado*, no implica (como han pretendido algunas posiciones hermenéuticas) que en la experiencia de la presencia haya *sólo* interpretación, y por tanto, distanciamiento respecto a aquello que se hace presente. La superación de la metafísica de la presencia no implica necesariamente la salida nihilista que propone, entre otros, G. Vattimo.

¿Qué duda cabe que las corrientes hermenéuticas no normativas han captado parte del "espíritu" intelectual y experiencial de ciertas capas sociales de algunas zonas del mundo más desarrolladas? Como en todas las épocas de crisis, se vive en la sensación de que el suelo se hunde a nuestros pies, de que no hay a donde agarrarse, de que "todo lo sólido se desvanece en el aire". Se trata, sin duda, de una experiencia auténtica.

Pero este hecho puede interpretarse en términos de que el objetivo es instalarse en él (convertirnos en "nihilistas cabales" y "vivir una experiencia fabulada de la realidad"³¹), o bien como una apelación urgente a la búsqueda de alternativas. La primera de las opciones resulta sencillamente inmoral, puesto que supone permanecer *acríticamente* en una situación de injusticia para con la mayor parte de la humanidad. En este punto es decisivo el hecho de la dependencia de la hermenéutica "posmoderna" respecto

³² Cfr. J. Conill, "Hermenéutica antropológica de la razón experiencial", en D. Blanco et al. (eds.), *Discurso y realidad*, Trotta, Madrid, 1994, págs. 131-143; R. Rodríguez, "Intro-

a la Modernidad. Esta alternativa no es ni planteable de modo razonable en sociedades que no han pasado por la experiencia de la Ilustración. Lo cual no significa que toda sociedad haya de pasar por el mismo tipo de modernización, pero sí ayuda a relativizar y situar en sus justos términos el alcance de la propuesta posmoderna.

Para explorar la segunda vía, ha de comenzarse por una revisión del análisis que la hermenéutica ha hecho desde Heidegger tanto de la historia y evolución de nuestra cultura, como de la actual situación social, política, moral, etc. Naturalmente la valoración de dicho diagnóstico no cabe en los límites de un trabajo como éste. Sí pueden indicarse hechos como el de que teniendo en cuenta la transformación heideggeriana también se han desarrollado hermenéuticas normativas que pretenden retener el espíritu crítico de la modernidad ilustrada; o hechos como el de que a estas alturas existen fuentes de experiencia procedentes de los márgenes de nuestra cultura hiperdesarrollada técnicamente que pueden constituir reservas de innovación moral y cultural; o como el hecho de que en el análisis de la constitución de la experiencia se tenga en cuenta fundamentalmente las dimensiones histórica y lingüística, pero se ignora la dimensión de realidad, irreductible a las anteriores, y que constituye un elemento insoslayable del análisis (se apela con ello al elemento fenomenológico aún presente en Heidegger, que sus seguidores, en general, no han explorado³²).

Una propuesta capaz de asumir el giro heideggeriano, en el sentido de la superación de la filosofía de la conciencia, de la consideración de una razón pura, y de la orientación hacia la facticidad es la de X. Zubiri. Con su propuesta filosófica se puede proseguir la profundización en la experiencia, integrando la dimensión de realidad presente en ella, en aspectos tales como su fuerza, su poder, su fruición, etc. Se realiza una analítica de la facticidad, pero que, a diferencia de Heidegger, regana una posibilidad de fundamentación. Se abre una vía más allá de la debilidad del pensamiento.

4. Recuperación de la fuerza de la realidad

Zubiri comienza su Noología revisando los análisis de la sensibilidad que se han hecho tradicionalmente, tanto en la concepción greco-medieval como en la modernidad. Los engloba bajo la llamada "inteligencia conciente"³³. En este contexto la intelección se entiende como un aprehender lo dado por los sentidos "a" la inteligencia. El objeto de ésta es, pues, lo sensible, acerca de lo cual conceptúa y juzga. De este modo la inteligencia queda logicada, porque es el *logos* su escenario primero y propio.

ducción", en G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, págs. 9-32.

³³ Cfr. X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1980, págs. 85-7.

Frente a ello Zubiri propone una concepción *sentiente* de la inteligencia, en la que no se trata de que los sentidos proporcionen información a nuestro aparato lógico, sino que lo hacen ya intelectivamente. El acto más radical y primario es la *aprehensión primordial* de realidad. Se trata de un acto intelectual y sensitivo simultáneamente. Es intelectual en cuanto que tiene la *forma* de realidad, es sensitivo en cuanto que se da en *impresión*. El hecho de tener esa forma (“de suyo”) le confiere carácter intelectual a ese modo de impresión, a diferencia de la impresión de otros seres sensitivos, cuyo proceder en este punto puede explicarse en términos de estimulidad. Se trata de la forma de ser aprehendido por mí (es decir, no como en-sí), pero como no siendo yo (sino, como “de suyo”). Junto a ello, ese carácter intelectual está presente en la impresión misma de los sentidos. Por ello éstos tienen carácter intelectual, y la inteligencia tiene carácter sensitivo, carácter que se transmite a los niveles posteriores (en el orden de la fundamentación), lógico y racional.

En esta concepción, la experiencia senso-intelectiva tiene una triple estructura unitaria: *afección*, *alteridad* y *fuerza de imposición*. Este tercer elemento ha quedado en un plano muy secundario en los análisis tradicionales de la sensibilidad. Habitualmente se analiza el conocimiento sensible, o bien como recepción pasiva, es decir, como *afección* de los sentidos (Hume), o bien como *afección por algo*, que es inmediatamente olvidado (Kant), o que es término *ideal* de un acto de conciencia (Husserl). En cualquier caso la estructura del sentir humano más elemental tiene al menos esas tres dimensiones y en su corazón mismo está presente la *fuerza* con que lo real se impone en la impresión de nuestros sentidos. Hasta tal punto que en la *aprehensión primordial* no cabe la libertad. No somos libres de tener unas u otras impresiones. Lo cual no elimina la libertad, sino que la remite al nivel lógico en el que, en virtud de su carácter *judicativo*, se trata de determinar lo que la cosa es en realidad. Ahí se da el margen de libertad necesario para proseguir una determinación concreta entre otras. Zubiri lo explica con un ejemplo clarificador: no somos libres de sentir hambre o no sentirla (en el estado fisiológico en que se hace patente tal sensación), ahora bien, nuestra hambre es el hambre de un ser libre.

De ese modo la experiencia más básica que nos incardina en la realidad cobra vigor, presiona, gana fuerza. Lo que no se da es la imposición de una determinada interpretación (puesto que siempre caben muchas). Lo único que se impone con fuerza es una formalidad. Pero es suficiente para dar fuerza al pensamiento, para orientarlo en uno u otro sentido. Hay una dimensión en la cual la realidad se impone, a veces contra nuestros deseos, sin posible apelación. Por eso, en último extremo, “son las cosas las que nos dan o nos quitan la razón”. Realidad ha de entenderse en este contexto como realidad natural, histórica, social, etc. Su aspecto *noérgico* adquiere relevancia en la *noología* zubiriana, y permite abrir una vía, no lógica sino real (física) más allá de la filosofía de la conciencia y del idealismo.

La *desfundamentación fáctico temporal* en que desemboca Heidegger y

Juan A. Nicolás

gran parte de sus seguidores se transforma en Zubiri en una analítica del *factum* de la formalidad de realidad, cuyo dato originario es *actualidad no-érgica*, e incluye tanto impresión sensitiva como afectividad, volición, tendencia, etc. Esta es la nueva plataforma (inteligencia sentiente) desde la que Zubiri salva tanto el relativismo radical como el sustancialismo dogmático. Pero descubre y mantiene una estructura de sustantividad dinámica que proporciona un fundamento formal del saber y una exigencia de fundamentalidad de la realidad humana. Con ello es posible reconstruir la experiencia, en sus múltiples dimensiones, de modo humanizante.

Marzo 1998