

LA RECONSTRUCCIÓN DEL DISCURSO FILOSÓFICO DE LA MODERNIDAD

DOMINGO FERNÁNDEZ AGIS
Uned. Las Palmas de Gran Canaria

RESUMEN

Se puede vincular la modernidad a una actitud crítica, definida por el enfrentamiento con quienes son en mayor medida complacientes con lo establecido. Esta posición característica marca el origen de una tradición de signo liberador y nos permite entender por qué en nuestra época el declive de la modernidad ha tenido como indeseable efecto colateral la destrucción del espacio necesario para la reflexión pública.

ABSTRACT

Modernity can be linked to a critical attitude, defined by the confrontation with those who are well disposed towards established norms. This characteristic position marks the origin of a liberating tradition and allows us to understand why the decline of modernity has had the undesirable collateral effect in our times of the destruction of the necessary space for public reflection.

Por mera convención pero también por convicción voluntarista y consciente, estamos todavía en los prolegómenos de una nueva época. Un período rico en equivocidades, un tiempo plagado como ningún otro de potencialidad, en el que precisamente la ilimitada extensión de lo posible nos recuerda la ineludible obligación de pensar y hacer lo necesario. Enterradas ya viejas diatribas y abortados no pocos intentos de definir la nueva época, en el horizonte no se vislumbran, a pesar de sus contradicciones y debilidades internas, valores más sólidos que los que caracterizaron a la modernidad. Por eso puede ser interesante recuperar y analizar la vigencia del discurso que, a propósito de la fortaleza y/o debilidades del espíritu moderno, se elaboró a lo largo de las últimas décadas del pasado siglo. Eso es lo que me propongo hacer en las páginas que siguen.

1. LA CONCIENCIA MODERNA

En su reconocido ensayo, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Marsall Berman apuntaba que fue Jean Jacques Rousseau –en *La nueva Eloísa*– el primero en emplear el concepto de *modernidad* con el sentido que hoy le damos a este término. Se trata de una propuesta sugerente pues remite el origen del discurso moderno precisamente a un pensador que representa el brote mejor arraigado de *contrailustración* que se ha dado en el interior del propio movimiento ilustrado. Pues es cierto que hay en las obras de Rousseau una crítica a las posiciones ilustradas más chatas, aunque esta crítica venga con frecuencia acompañada de la propuesta de llevar la ilustración hasta sus últimas consecuencias, aún a riesgo de enfrentarse con las opiniones de representantes de la corriente ilustrada tan influyentes como lo fue Voltaire.

Por su parte, Jürgen Habermas, en su influyente obra *El discurso filosófico de la modernidad*, ha defendido que el planteamiento del concepto de modernidad surge en el ámbito de la crítica estética, apelando más en concreto a la tan comentada *querelle des anciens et des modernes*. En tal contexto, los *modernos* habrían reaccionado contra el clasicismo vinculando “el concepto aristotélico de perfección al de progreso” y entendiendo tal progreso de conformidad con lo que establecían las ciencias de la naturaleza. Los *modernos* se oponían, siguiendo tales postulados, a la socorrida

imitación de los modelos clásicos que los *antiguos* defendían como expresión más acabada de una belleza absoluta¹.

Quizá sea la autoconciencia residual que aporta la polémica suscitada por los defensores de la nueva estética lo que marque en realidad el inicio de una nueva época. Al menos es cierto que esa polémica consigue subrayar la posibilidad de orientar el arte en un nuevo sentido, haciendo que sus productos estén en consonancia con las transformaciones que la sociedad estaba empezando a experimentar. En todo caso, la propia relativización de los cánones estéticos es un factor importante en el proceso de apertura ideológica que presupone la llegada de la modernidad.

Podemos, pues, vincular la modernidad a una actitud crítica, que se define a través del enfrentamiento con quienes son en mayor medida complacientes con lo establecido. Este posicionamiento característico marca el origen de una tradición de claro signo liberador y nos permite entender por qué, ya en nuestra época, el declive de la modernidad ha podido tener como indeseable efecto colateral “la destrucción de una forma vital de espacio público”². En realidad, vistas por fin las cosas desde una mínima distancia clarificadora, puede apreciarse ahora que la posmodernidad no trataba sólo de derrotar ciertas posiciones teóricas; detrás de la acérrima aversión a la modernidad estaba en muchos casos el deseo de neutralizar los efectos críticos de ésta. Se pretendía disolver el espíritu analítico de la modernidad en la oscuridad de una noche en la que no fuera posible establecer diferencias ni definir con una mínima nitidez perfiles éticos o estéticos.

Puede sostenerse, no obstante, que han sido la frustración ante el fracaso en zonas muy sensibles del proyecto moderno o la simple fatiga producida por la reiteración de unas mismas estrategias de razonamiento y acción, las dos *causas* más relevantes a las que es razonable referirse a la hora de buscar una explicación al eclipse de la modernidad. En cualquier caso, la forma de conciencia y, en general, de vida que la modernidad conlleva es problemática. Consiste en “vivir una vida de paradojas y contradicciones. Es estar dominados por las inmensas organizaciones burocráticas que tienen el poder de controlar, y a menudo de destruir, las comunidades, los valores, las vidas, y sin embargo, no vacilar en nuestra determinación de enfrentarnos a tales fuerzas, de luchar para cambiar su

mundo y hacerlo nuestro. Es ser, a la vez, revolucionario y conservador: vitales ante las nuevas posibilidades de experiencia y aventura, atemorizados ante las profundidades nihilistas a que conducen tantas aventuras modernas, ansiosos por crear y asirnos a algo real aun cuando todo se desvanezca”³.

Por tanto, ser modernos es, como con tanta claridad ha señalado Berman, asumir un legado contradictorio. La subjetividad moderna ha de mostrarse dispuesta a aceptar el valor relativo del fundamento que tienen nuestras posiciones, su radical provisionalidad. Pero asumiendo, cuando sea así, que no hay otra alternativa pues su relativa fortaleza no puede obedecer a otra cosa que a la racionalidad de su fundamento.

El debilitamiento de la fe en los valores de la modernidad, en los que fundamentaba su estrategia de representación del mundo, ha sido quizá el fenómeno clave para que llegue a producirse el encapsulamiento en sus propios límites del pensamiento crítico. En este sentido, es inevitable la referencia al ideal de progreso indefinido, definitorio como ningún otro del pensamiento ilustrado. Puede resultar ilustrativo, en aras a aclarar la operatividad de otros contenidos del discurso filosófico moderno, sopesar la deriva actual de dicho concepto. Cabe, pues, preguntarse cómo puede entenderse hoy el ideal ilustrado por excelencia. Desde luego nunca en su acepción meramente aditativa de sumar fuerza a la fuerza, producción a la producción. Habría que reinterpretarlo tomando en consideración una ética y una estética que hicieran justicia a las demandas de nuestra época. Sea como fuere, hemos de tener claro que no hay por qué renunciar a lo que aporta la modernidad por el hecho de cuestionar su característico ideal de progreso. No obstante, el legado de la modernidad es, hay que insistir en ello, esencialmente contradictorio, en su seno se ha problematizado de modo creciente nuestra relación con el medio natural, de la misma manera en que se problematizan también de forma creciente las relaciones humanas⁴. Amenazamos los equilibrios naturales, de forma análoga a como ponemos también en cuestión las alianzas tradicionales entre individuos y colectivos. Todo se vuelve precario, pero es en esa precariedad donde encontramos la razón de ser de esta forma de conciencia histórica que llamamos *modernidad*⁵. De este modo, allí donde el pensamiento premoderno sólo vería inestabilidad y ambivalencia, encuentra la modernidad lo mejor de sí, es allí donde reside su fuerza.

En nuestros días, llevando esta dialéctica hasta un punto en que las tensiones y contradicciones son demasiado fuertes, tenemos que detenernos para tratar de discernir si, en efecto, todo lo que es posible es realizable, y si todo lo que es realizable debe llevarse a efecto. En esta tarea, el nihilismo, que ha ido arraigando con fuerza a lo largo del siglo XX, aparece como el mayor obstáculo a salvar.

Suprema expresión del nihilismo, al que en justicia podríamos tomar como elemento ideológico poderoso y recurrente, al menos de la segunda mitad del siglo pasado, es aquella forma de conciencia que sólo es capaz de mirar hacia un lugar en busca de respuestas. Ese lugar es el *mercado*, que se erige así en patrón y la medida de todas las cosas. La conciencia nihilista acaba encontrando en el contravalor de mercado la única base del valor. El mercado proporciona una extraña manera y una sorprendente estrategia para salir del nihilismo, adoptando sin embargo una posición que no podrá ponernos a resguardo de sus consecuencias más negativas nada más que durante unos instantes. Ante este peculiar efecto del nihilismo, cabe decir que, cuando no encontramos ningún asidero axiológico firme, el mercado no puede tener la última palabra. Su influencia tan sólo debería alcanzar a poner en marcha el mecanismo para que puedan brotar algunos gestos. Después de estos, si no conseguimos articular un discurso reflexivo contraeremos una responsabilidad que no estamos legitimados a derivar hacia la cuenta de indeseables efectos colaterales propios de la economía de mercado.

2. EL LUGAR QUE HABITAMOS

Cuando hablamos del horizonte físico de nuestras acciones es hoy inevitable toparnos con la discusión acerca de las relaciones entre el espacio real y el espacio virtual. Del planteamiento de la virtualidad han surgido experiencias enriquecedoras, pero ese planteamiento ha hecho brotar asimismo una peligrosa trivialización de lo real. A este respecto, no está de más recordar la importancia que tiene en la modernidad la construcción de un espacio físico específico, entendido como proyección material del contenido de la racionalidad ilustrada. Podría decirse, en paralelo, que el espacio virtual es lo propio, en este ámbito, de la posmodernidad. De

cualquier modo, lo cierto es que esta discusión la debemos abrir precisamente ahora, en lugar de considerar como algo ya resuelto la mencionada atribución de *espacios*. En todo caso, por lo que respecta a la cuestión del espacio urbano, habría que contraponer, como hace Berman, dos elementos de configuración del espacio real, el bulevar y la autopista, en tanto que puntos de arranque y cierre del ciclo que define el impulso urbanizador moderno⁶.

En estos dos elementos vemos cristalizar una vez más dos tendencias sucesivas y antagónicas de la modernidad. Las mayores posibilidades de conexión entre los ciudadanos parecen generar un paralelo deseo de privacidad. Éste último produce a su vez una proyección hacia el progresivo aislamiento. Mientras que el bulevar era un lugar de encuentro, la autopista, por su parte, hace posible la proliferación de la construcción horizontal, la dispersión a lo largo del territorio en esas mónadas que son las viviendas unifamiliares, en las que cada individuo podrá encontrar a su vez la dimensión adecuada para establecer su cápsula de aislamiento. Puede afirmarse, pues, que “la trágica ironía del urbanismo modernista es que su triunfo ha contribuido a destruir la misma vida urbana que esperaba liberar”⁷.

3. ESPACIO Y SUBJETIVIDAD

Texto de referencia en la definición de la conciencia moderna, en *Spleen de París*⁸ Baudelaire retrata la vida cotidiana de su época, deteniéndose precisamente en aquellos factores que van a ir acentuándose en la evolución social hasta llegar a la complejidad que caracteriza el momento presente. A través de su prosa poética, pone de relieve la ausencia de determinación para la individualidad, fuera del constreñimiento mecánico que el sistema productivo industrial establece. De forma paradigmática, Baudelaire convierte en materia literaria la dificultad de discernir cuando hay autodeterminación, pues no sabemos en función de qué la hay y dudamos en aceptar que el mero azar o el capricho en la elección de una posibilidad puedan ser considerados fundamento adecuado de la autodeterminación. Éste es uno de los puntos centrales de cualquier reflexión acerca de las características de la modernidad. Si en Baudelaire podemos encontrar su expresión

literaria, en el esclarecimiento de este proceso de toma de conciencia de la autodeterminación como factor definitorio de la subjetividad moderna el pensador clave, como ha indicado Habermas en la obra antes citada, es Hegel. Es él el que establece “como *principio* de la Edad Moderna la *subjetividad*. A partir de ese principio explica simultáneamente la superioridad del mundo moderno y su propensión a las crisis; ese mundo hace experiencia de sí mismo como mundo del progreso y a la vez del espíritu extrañado”⁹.

La construcción de la subjetividad se muestra problemática por dos motivos. En primer lugar, su constitución es impensable al margen de unos factores sociales que tienden a homogeneizar en lugar de orientarse a marcar diferencias. En segundo término, la subjetividad se justifica en la medida en que apela a la radicalización de esas diferencias. El desarrollo de la modernidad problematiza de suyo la subjetividad, estrechando el marco de relaciones en el que el sujeto ha de intentar determinarse. En este sentido, un fenómeno de ineludible referencia, la *desaparición de la distancia* de la que ha hablado Daniel Bell¹⁰, tiene que ver, ante todo, con la disolución de los *mecanismos tradicionales sobre los que se construía la identidad de los individuos*. Asociado a los factores económicos y culturales a los que se refiere Bell, se ha venido produciendo un proceso de degradación de las barreras que aislaban al individuo de su entorno social, protegiendo una identidad que estaba asentada en valores incuestionables y que se sustentaba cada día con unas formas de existencia ligadas a ocupaciones que duraban, casi siempre, toda la vida de la persona. La movilidad geográfica y funcional que hoy predomina en el mundo del trabajo, unida al efecto de los medios de comunicación de masas y a las consecuencias de la disolución de los valores éticos y estéticos de la época anterior, vienen a provocar una *proximidad inédita en los individuos*. Precisamente en unos individuos cuya ideología ha dejado hasta ahora una fuerte impronta en la línea de la acentuación de la privacidad. El mismo concepto de privacidad también se está viendo zarandeado por el influjo de estos acontecimientos.

Así pues, la relación entre lo subjetivo y lo objetivo, es decir, entre los individuos y las condiciones sociales y materiales que envuelven su existencia, ha cambiado de forma profunda a lo largo del desarrollo de la

modernidad. También lo ha hecho el papel de la filosofía que, tras haber tomado buena nota de la complejidad de lo real, no puede ya suministrar un proyecto coherente de futuro. Su tarea primordial será, y no es cosa de poca monta por cierto, diagnosticar el presente.

Esa posición, que puede tomarse como manifestación de un cierto estoicismo, parece ser el único medio, de acuerdo con la concepción que hemos heredado de Hegel, de mantener en la sociedad moderna la integridad del sujeto. El repliegue sobre uno mismo, sobre la conciencia y sobre el propio cuerpo, se presenta como la única vía para ponerse a resguardo frente a los fenómenos que propician la completa disolución de la subjetividad.

Es en este contexto en el que adquiere especial relevancia la obra de arte como medio de conexión entre los sujetos, como mecanismo que facilita la construcción de un tejido intersubjetivo, sin merma, antes al contrario, de la subjetividad. Por eso en el arte se gestan unas posibilidades de construcción de intersubjetividad que son nucleares y van a seguir siéndolo en el futuro inmediato. La objetividad, entendida como asentimiento intersubjetivo se conforma a través de la experiencia estética a escala mucho mayor de como puede hacerlo, por utilizar una referencia esclarecedora, a través del progreso científico.

Lo sorprendente es que esa posible intersubjetividad haya podido gestarse con la mediación de lo más estrictamente subjetivo. En efecto, el acto creativo, si queremos expresar su contenido al margen de todo trascendentalismo, constituye la acción subjetiva por excelencia. De forma análoga, resulta chocante postular, como desde Schiller viene haciendo el discurso estético de la modernidad, que la reconciliación de todos los aspectos de la vida, colectiva y subjetivamente considerada, que la propia modernidad escinde, puede lograrse en el arte.

Tarea irrealizable esa completa reconciliación, aunque bien pudiera funcionar como ideal regulativo de nuestra conducta. Sea como fuere, en el ámbito reflexivo definido por el pensamiento moderno el arte no es un lujo. Expresa conocimiento y encierra posibilidades de emancipación¹¹. Tensiona la relación entre producción y mercado hasta el punto de indicarnos el único camino que parece haber para salir de la aporía sumisión/subjetivación.

Si el pensamiento de Nietzsche es una referencia inexcusable a este respecto, es porque él realiza como nadie el tránsito de la reproducción a la creación que constituye uno de los rasgos definitorios de la producción intelectual moderna. Él ha sabido hacernos ver como nadie la irracionalidad que puede esconderse en ocasiones debajo de los ropajes aterciopelados de la Razón. Considerada la impronta nietzscheana y todos los factores de alguna manera asociados a ella, no es extraño que la confianza en la racionalidad sea hoy paradójica. Por una parte, porque los productos de la razón, en el arte, la ciencia, la filosofía, no son siempre accesibles a la misma, no siempre parecen susceptibles de comprensión racional. En otro orden de cosas, porque la racionalidad patina ante los efectos sociales de la tecnociencia. La dinámica social y la relación entre sociedad y medio natural escapan cotidianamente a las posibilidades racionales de comprensión.

Otro claro ejemplo de la situación confusa en que nos movemos —y volvemos con ello a algo que se había apuntado tan sólo algunas líneas atrás— nos lo proporciona la experiencia posmoderna de disolución de los perfiles de la actividad filosófica. En los últimos años se ha llegado a la confusión de la filosofía con la crítica literaria e incluso con la propia literatura. La delimitación de funciones, contenidos, sentidos, es en este campo una tarea cada vez más comprometida. Tanto que cabe preguntarse si es posible un progreso de la filosofía sin actuar al margen de sus mecanismos de producción y expresión tradicionales. En mi opinión ya no lo es. Pero ello no significa, a mi juicio, que haya que renunciar de manera inevitable a continuar el trabajo filosófico *también* por los métodos y estrategias habituales.

En última instancia, son los lectores los que establecen los espacios y las fronteras, de la misma forma que es la comunidad la que sienta las bases para el establecimiento del significado. Con ello venimos a coincidir con la apreciación de Habermas y de buena parte de la filosofía del lenguaje contemporánea, cuando sostienen que todas las formas de representación colectiva tienen este fundamento comunicativo y, a su vez, sirven de base a la experiencia común¹². Todo parece indicar que esta dialéctica de representación y comunicación es la única vía posible de explicación del significado.

Sobre esta base, en la obra referida, Habermas plantea la recuperación del contradiscurso dentro de los límites que se autoimpone la conciencia moderna¹³. Se trata de la recuperación del pensamiento crítico en medio de una situación como la que habitamos, en la que la falta de asideros hace temer por la desaparición o, cuando menos, el adormecimiento de la conciencia crítica. La conclusión a la que llega es que decir adiós a la modernidad es colocarnos a los pies de los caballos del irracionalismo y el nihilismo. La única defensa posible para el pensamiento consiste en el redescubrimiento de la fuerza que se esconde entre los ángulos más duros del espíritu moderno.

Ciertamente, el lenguaje puede ser una adecuada clave de acceso al conocimiento de las determinaciones esenciales de la realidad, como en su momento ya planteara Aristóteles. El lenguaje nos abre al mundo y en él se manifiesta, si es que puede hacerlo en algún sitio, el sentido del mundo. El pensamiento es un trabajo sobre el lenguaje, pero también las demás formas de la acción lo son. No hay acción humana que no esté soportada por algún lenguaje; la acción humana es simbólica y en el lenguaje se encuentra la clave de todos los sistemas simbólicos. Se entiende así que la primera tarea del arte sea la creación de un lenguaje, la construcción de una constelación de símbolos y significados.

En todo caso, no es sólo hacia el lado de la creación artística hacia donde hay que mirar. La confianza en el poder de la razón está experimentando hoy una crisis que no deja de ser paradójica, tanto en sus causas como en sus efectos¹⁴. Por una parte, uno de los factores desencadenantes de la misma se halla de nuevo situado en el ámbito científico. En efecto, la insospechada extensión de los límites del conocimiento científico en los últimos años ha producido el sorprendente resultado de un cuestionamiento cada vez más radical de los fundamentos y efectos del conocimiento científico. Por otro lado, la dificultad de entender los métodos y los resultados de la ciencia, unida a los efectos a veces indeseables que la tecnología deriva de los mismos, ha producido cierto rechazo de la ciencia entre el público. Algo que hasta ahora no había sucedido. Por último, la crisis de la racionalidad es también crisis de sus propuestas y programas de desarrollo, que no parecen estar ya a la altura de los tiempos. Todos ellos producen un desagradable efecto de *dejà vu*. En el ámbito de las ideas

todo parece hoy viejo y cubierto de polvo. Entramos en este terreno como se entra en una casa deshabitada desde mucho tiempo atrás. Quitamos las sábanas que cubren los muebles, nos acomodamos en ellos, intentamos vivir como vivieron los que habitaron antaño esa vivienda, pero la sensación de estar en un Mausoleo acaba por hacérsenos insoponible.

En consecuencia, la reconstrucción —no sólo a través del arte, sino también por medio de la ciencia y la filosofía contemporáneas— de un universo simbólico en el que quepa dar expresión adecuada a lo que sucede es una tarea de capital importancia. Si derivamos la cuestión hacia uno de sus perfiles que de una manera más directa nos afectan, hay que decir que la reivindicación de la política es en estos momentos la reivindicación de la fuerza de la racionalidad, de la potencia intrínseca del discurso. Puede afirmarse que existe un cierto optimismo racionalista, ilustrado, implícito en todo planteamiento reivindicador de la política¹⁵.

Al hilo de estas consideraciones, conviene recordar que en los últimos años se ha puesto sobre el tapete de forma intermitente la cuestión del fin de la lucha de clases, relacionando este supuesto fenómeno histórico con el fin o, cuando menos, la transformación radical de la política. Es este un planteamiento fallido lo tomemos por el lado que lo tomemos. En primer lugar porque, aun de ser cierto tal vaticinio, es posible, a pesar de ello, como se apuntará más adelante, seguir haciendo política en contra de las actitudes conservadoras, que buscan la conversión de la política en mera actividad gestora. En segundo término, porque, pese a las nuevas dificultades de definición que los cambios en el mundo laboral conllevan, el concepto de clase social sigue manteniendo su operatividad. En efecto, son grupos concretos de personas los que se benefician de determinadas ventajas sociales, son grupos determinables de personas los que padecen los efectos de los privilegios de los que gozan otros grupos. Por lo demás, como Inglehart ha señalado, “el significado tradicional y el actual de izquierda son muy diferentes. La antigua izquierda consideraba tanto el crecimiento económico como el progreso técnico algo fundamentalmente bueno y progresista. La nueva izquierda desconfía de ambas cosas. La antigua izquierda tenía como base social a la clase trabajadora, la nueva izquierda tiene una base predominantemente constituida por la clase

media. La difusión de nuevos valores y el surgimiento de nuevos temas conflictivos ya ha remodelado en gran medida el significado de izquierda y derecha”¹⁶.

Así pues, la tensión, latente o manifiesta, entre las clases sociales sigue siendo un dato a tener en cuenta. Parece, pues, justificado afirmar que las clases y los demás grupos sociales están en conflicto permanente. Este conflicto supone un acicate para la actividad política, a pesar de que no se vislumbre en el horizonte ninguna reconciliación que pueda poner fin a los aludidos antagonismos.

4. LOS NUEVOS PERFILES DEL HUMANITARISMO

El conflicto constante entre humanitarismo y dominación ha sido otra de las características de la modernidad. Ese doble perfil puede reconocerse, por ejemplo, en las instituciones educativas y sanitarias que al amparo de espíritu moderno han ido surgiendo. La ambivalencia en la función y en el sentido de la actividad *humanitaria* la vemos hoy, en una escala creciente, a través del desarrollo de las organizaciones no gubernamentales. En tal sentido, habría que hacer un esfuerzo por determinar cuál es el marco en el que a éstas les corresponde actuar. Pero además, cabe preguntarse si su despliegue responde a imperativos de la sociedad civil o al cumplimiento de estrategias diseñadas desde el propio Estado, que busca, por medio de tales organizaciones, extender su área de influencia hasta ámbitos que hasta ahora podían escapar a ella.

Por su parte, como ya se ha apuntado, el desarrollo tecnológico ha contribuido a problematizar el progreso. Éste no es ya una apuesta segura en ningún sentido. Junto al ideal de progreso, los valores tradicionales de la izquierda se han visto alterados por el impacto de fenómenos como la crisis ecológica, la expansión de la economía especulativa o los crecientes mecanismos de control sobre la población. Se trata de factores objetivos que necesariamente tenían que desencadenar alguna reacción. Sin embargo, no sabemos si la que se ha producido es la atinada o en qué medida pueda aproximarse a lo acertado.

Al hablar del desarrollo de la conciencia política, Inglehart acentúa el valor de las experiencias básicas que contribuyen a formar la personalidad¹⁷.

El individuo muestra una gran permeabilidad a ciertos influjos en determinados períodos de su vida. Luego, a pesar de que sus circunstancias vitales se modifiquen, es muy posible que esas experiencias iniciáticas sigan condicionando sus pautas de comportamiento. Todavía es pronto para analizar los reflejos de cierta *pedagogía* social y política sobre el comportamiento de los individuos. Los nuevos valores, las nuevas formas de participación política y organización colectiva forman el corazón de la mencionada pedagogía. Una pedagogía que valora sobremanera el compromiso, la originalidad, la innovación. No en vano en el nuevo contexto social, la innovación se está convirtiendo en una de las principales fuentes de producción de plusvalías. La creatividad es un valor que se cotiza al alza en el mercado de trabajo. Por eso necesitamos una formación que nos prepare para tomar decisiones, para ser creativos en la actividad laboral. En la sociedad actual no se busca ya la mera reproducción de lo dado; el orden social precisa de modificaciones constantes, a veces en alguno de sus contornos, a veces en su propia esencia¹⁸.

Pese a todas las dificultades, seguimos buscando esquemas que nos proporcionen la tranquilidad que se desprende de una explicación presuntamente clara y simple de la sociedad. Aunque ésta no pueda explicarse, en su complejidad, recurriendo a ningún modelo simple, pese a que alguno de ellos pueda servir para iluminar algún aspecto de la misma. “La cultura ofrece un mapa del universo. Los mapas son imperfectos, pero los utilizamos porque son una guía que nos muestra cómo llegar a donde queremos llegar y dan un sentido y un significado a la vida. Estos mapas son necesariamente imperfectos porque para un ser humano el intentar describir la naturaleza del universo y el significado de la vida humana es algo tan ambicioso como lo sería para la hormiga que nunca se hubiera alejado más de cien yardas de su hormiguero, el intentar explicar el cosmos”¹⁹.

Tenemos, en suma, que ser tan osados como humildes a la hora de trazar nuestros intentos de explicación. La reconstrucción del discurso de la modernidad es, hoy por hoy, el intento más serio de conseguir dicha explicación. Su punto de partida, sin embargo, tiene la debilidad de la que adolece todo acto de fe. Necesitamos creer en la *racionalidad* de los valores que definen el espíritu moderno, pero esa racionalidad no puede ser objeto de demostración racional.

BIBLIOGRAFÍA

- BAUDELAIRE, CH. *Spleen de París*. O. C. Vol. I. Paris: Gallimard, 1975.
- BELL, D. *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. Trad. R. García y E. Gallego. Madrid: Alianza, 1989.
- BERMAN, M. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Trad. A. Morales. Madrid: Siglo XXI, 1988.
- HABERMAS, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Trad. M. Jiménez. Madrid: Taurus, 1989.
- INGLEHART, R. *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*. Trad. S. Chaparro. Madrid: CIS-Siglo XXI, 1991.
- WILLIAMS, R. *The Politics of Modernism. Against the New Conformists*. Verso. Bristol, 1989.

NOTAS

- 1 HABERMAS, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*. Trad. M. Jiménez. Taurus. Madrid, 1989, pp. 18-19.
- 2 BERMAN, M.: *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Trad. A. Morales. Siglo XXI. Madrid, 1988, p. 24.
- 3 BERMAN, M.: ob. cit., p. XI.
- 4 “No podrá crear nada a menos que esté dispuesto a permitirlo todo, a aceptar el hecho de que todo lo que se ha creado hasta ahora –y desde luego todo lo que él podría crear en el futuro– debe ser destruido para empedrar el camino de otras realizaciones. Esta es la dialéctica que el hombre moderno debe asumir para avanzar y vivir; y es la dialéctica que pronto envolverá y moverá a la economía, el Estado y la sociedad modernos como un todo”. BERMAN, M.: ob. cit., pp. 39-40.
- 5 “El mensaje de Mefisto es no culparse de los accidentes de la creación, pues, justamente, la vida es así. Acepta la destructividad como tu parte de creatividad divina y podrás liberarte de tu culpa y actuar libremente. Ya no tiene por qué detenerte la pregunta *¿debo* hacerlo? En el camino hacia el autodesarrollo, la única pregunta vital es *¿cómo* hacerlo?” BERMAN, M.: ob. cit., p. 40.
- 6 BERMAN, M.: ob. cit., p. 165.
- 7 BERMAN, M.: ob. cit., pp. 169-171.
- 8 BAUDELAIRE, CH.: “Spleen de París”. O. C. Vol. I. Gallimard. Paris, 1975, p. 291.
- 9 HABERMAS, J.: ob. cit., p. 28.
- 10 BELL, D.: *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. Trad. R. García y E. Gallego. Alianza. Madrid, 1989, pp. 361-362.
- 11 “La razón centrada en el sujeto queda ahora confrontada con lo absolutamente otro de la razón. Y como contrainstancia de la razón Nietzsche apela a las experiencias de autodesenmascaramiento, transportadas a lo arcaico, de una subjetividad descentrada, liberada de todas las limitaciones del conocimiento y la actividad

- racional con arreglo a fines, de todos los imperativos de lo útil y de lo moral. La vía para escapar de la modernidad ha de consistir en 'rasgar el principio de individuación'. Y tal cosa, si es que ha de ser algo más que una bonita cita de Schopenhauer, sólo puede venir avalada por las obras más avanzadas del arte de la modernidad". HABERMAS, J.: ob. cit., p. 122.
- 12 HABERMAS, J.: ob. cit., p. 380.
 - 13 "El cambio de paradigma desde la razón centrada en el sujeto a la razón comunicativa nos puede también alentar a reanudar una vez más ese contradiscurso que desde el principio es inmanente a la modernidad". HABERMAS, J.: ob. cit., pp. 358-359.
 - 14 BELL, D.: ob. cit., pp. 400-401.
 - 15 "La clase, en el sentido final, denota no a un grupo concreto de personas, sino a un sistema que ha institucionalizado las normas del territorio respecto a la adquisición, posesión y transferencia de poderes diferenciales y de sus privilegios consecuentes". BELL, D.: ob. cit., p. 414.
 - 16 INGLEHART, R.: *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*. Trad. S. Chaparro. CIS-Siglo XXI. Madrid, 1991, p. 423.
 - 17 "Los valores materialistas/posmaterialistas parecen formar parte de un síndrome más amplio que engloba las motivaciones que se tienen para trabajar, las ideas políticas, las actitudes ante el ecologismo y la energía nuclear, el papel que juega la religión en la propia vida, la tendencia existente a casarse y tener hijos, las actitudes que se adoptan ante el rol de las mujeres, la homosexualidad, el divorcio, el aborto y muchos otros temas. El hecho de que todos estos puntos estén íntimamente relacionados con que se defiendan valores materialistas o posmaterialistas y el que las ideas de las cohortes de nacimiento más jóvenes difieran mucho de las que tienen las más viejas, sugiere que tal vez estemos presenciando un amplio cambio cultural en el que una visión del mundo reemplaza a otra". INGLEHART, R.: ob. cit., p. 477.
 - 18 "Las operaciones mecánicas y rutinarias las realizan ahora la maquinaria automatizada y las computadoras. Cada vez más se emplea a personas únicamente cuando se necesita juicio humano, empatía y creatividad. Ya no se pide mero poder muscular, la aportación crucial es la innovación". INGLEHART, R.: ob. cit., pp. 482-483.
 - 19 INGLEHART, R.: ob. cit., p. 487.