

# *La otra modernidad. 50 años de «Dialéctica de la Ilustración»*

Daniel INNERARITY

*La Dialektik der Aufklärung* que los exiliados Adorno y Horkheimer publicaron en 1947 ha sido un libro crucial para la filosofía de este siglo. Su relevancia se debió en buena parte a que no se limitaba a continuar el lamento tradicional contra los inconvenientes de ser moderno, ni festejaba las ambiguas conquistas de la racionalidad. A estos lúcidos fragmentos les debemos, entre otras cosas, la ruptura de una alternativa incómoda, de una dramática elección entre la mera prosecución o la despedida precipitada de eso que llamamos Ilustración. *La aporía frente a la que nos encontramos en nuestro trabajo* —advierten en el prólogo— *se presenta como el primer asunto que hemos de investigar: la autodestrucción de la Ilustración. No tenemos ninguna duda —y aquí reside nuestra petitio principii— de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos igualmente haber reconocido que precisamente este pensamiento, al igual que las formas históricas concretas en las que está implicado, contienen el germen de aquel retroceso que acontece hoy en todas partes. Si la Ilustración se hace cargo reflexivamente de este momento reaccionario, vence a su propio destino*<sup>1</sup>.

La posibilidad de mantener las conquistas de la modernidad a salvo de su propia perversión podría ser la definición del objetivo con el que estos filósofos convocaron a otros muchos y definieron el horizonte que habría de presidir buena parte de las discusiones posteriores. Argumentar contra

---

<sup>1</sup> M. Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt 1986, 3.

la modernidad en nombre de la modernidad no es otra cosa que defender la conveniencia de otra modernidad. Este programa apuntaba una tarea que fue inoportunamente interrumpida por los posteriores debates entre modernidad y postmodernidad. Una de sus tesis fundamentales afirmaba que la despedida de la modernidad sólo puede abocar a una ciega repetición de sus energías aniquiladoras. Pienso que este planteamiento es todavía útil para elaborar una teoría del presente y definir las dimensiones de la racionalidad. Al hilo de alguna de sus reflexiones, voy a tratar de sostener que es mejor la transformación de la modernidad —o la atención a algunas de sus modalidades de menor incidencia histórica— que las alternativas planteadas con posterioridad.

## 1. LA INDIFERENCIA DEL MUNDO

El conflicto acerca de la correcta comprensión de la modernidad se refiere a la reacción que debe tomarse frente a una experiencia histórica que todos coinciden en entender como la extrañeza creciente del mundo. La experiencia del hombre moderno fue la del mundo como algo indiferente a los propósitos humanos, resistente a nuestras estrategias cognoscitivas. Con la pérdida de una autoridad tradicional, de la imagen unitaria del mundo, una dimensión de contingencia hasta entonces apenas advertida irrumpe desagradablemente y es vivida con una inquietud desconocida en otras épocas de mayor congruencia. Blumenberg ha interpretado este acontecimiento como la experiencia de la divergencia entre el *tiempo de la vida* y el *tiempo del mundo*<sup>2</sup>; el yo aparece desposeído de su antigua centralidad en el universo, el mundo se muestra como una realidad indiferente a nuestras previsiones y deseos, se impone un curso testarudo de acontecimientos que no cuentan con nosotros, aumenta la sensación de que estamos rodeados por una contingencia creciente, en forma de historia involuntaria, lenguaje inexacto, destino imprevisible, escasez de tiempo, disparidades, fragmentación y autonomización de las diversas esferas de la vida, desconexión entre pasado, presente y futuro.

Blumenberg ha ilustrado esta disarmonía con una bella imagen astronómica a la que recurrieron muchos filósofos modernos y contemporáneos: la no simultaneidad entre la luz emitida por las estrellas y nuestra percepción de ella. La sublimidad de una presencia inmediata del cielo estrellado, que fue para los primeros modernos cifra de nuestra insignificancia, adquiere posteriormente un nuevo carácter: el desplazamiento entre los acontecimientos y su significación subjetiva, la equivocidad de la presencia. La distinción entre lo presente y lo ausente, lo manifiesto y lo

<sup>2</sup> *Lebenszeit und Weltzeit*, Suhrkamp, Frankfurt 1986.

oculto, deja de servir como criterio de inteligibilidad del mundo y de orientación de nuestra conducta sobre él. En Schopenhauer, Nietzsche y Marx es posible rastrear esta metáfora que revela la opacidad de lo real: el mundo es un medio perezoso para la expansión de la razón, para refutar todos los errores, para satisfacer los deseos. Todo llega demasiado tarde. Ni siquiera la aceleración del tiempo humano —el progreso— permite ya recuperar la simultaneidad, la coincidencia entre pretensión y resultado, intenciones subjetivas y realizaciones históricas, el ser y la apariencia, la lógica y la retórica.

Los grandes sistemas del idealismo alemán acuñarán una expresión certera para calificar ese malestar ante un mundo que nos resulta indiferente: escisión (*Entzweiung*). Uno de los hilos conductores de la *Dialéctica de la Ilustración* consiste precisamente en mostrar cómo las culturas pueden entenderse formas de restablecer una unidad perdida entre el hombre y la naturaleza. Los rituales mágicos, las narraciones míticas, los sistemas metafísicos y la misma Ilustración son intentos de recuperar la congruencia, luchas contra la separación, intentos de *liberar al momento presente del poder del pasado*<sup>3</sup>, de recuperar la fiabilidad de la presencia. En la Ilustración, este malestar ante la disparidad es llevado al extremo de tiranizar lo heterogéneo en una identidad abstracta y constrictiva.

Desde estos supuestos, la discusión filosófica se ha centrado básicamente en la determinación de qué deba hacerse para superar esa ruptura, cómo recuperar la congruencia entre el mundo humano y el mundo natural, social e histórico y, sobre todo, qué tipo de avenencia es deseable.

La concepción *hegemónica* de la modernidad entiende racionalidad y libertad como instancias de reconciliación que generan un movimiento tendente a la anulación de aquellas divergencias. La autonomía subjetiva consiste en estar reconciliado consigo mismo y con el mundo. El objetivo de la razón es la concordancia de todos sus lenguajes en un horizonte común, el encaje entre las orientaciones teóricas, prácticas y estéticas. El mundo sólo puede ser entendido correctamente a la luz de la *escisión superada*. La unidad del mundo se alcanza en la forma universal de la razón, que es una medida suprahistórica para el discernimiento de los estados históricos, una discriminación certera de la contingencia. Esta aspiración es lo que Hegel sentenció al declarar que la función de la reflexión filosófica es combatir lo contingente.

El planteamiento *postmoderno* más habitual se desembaraza de esa tensión hacia la unidad que caracterizaba a todos los diagnósticos tristes de la escisión. Desaparece así el problema acerca de cómo deban ser pensados simultáneamente unidad y pluralidad. Su posición es la de un perspectivismo radical que disuelve el mundo en versiones inconmensurables e in-

<sup>3</sup> *Dialektik der Aufklärung*, 39.

diferentes. No existe nada parecido a una articulación de los diferentes lenguajes de la razón. La racionalidad es un concepto *local* que únicamente tiene significación dentro de unas determinadas formas de vida y en discursos particulares. Pienso que esta posición es una variante fragmentada de la modernidad que pretendía superar absolutamente la escisión. La congruencia es aquí recuperada plenamente aunque sea *en cada* perspectiva. Esta conservación de las exigencias modernas de reconciliación es una mera repetición en formatos particulares de aquella incapacidad de la modernidad hegemónica para pensar y actuar en contextos de contingencia, variación y analogía.

La *otra* modernidad es la de aquella tradición romántica, hermenéutica, pragmática, escéptica e historicista que corre paralela al debate hegemónico entre el racionalismo y sus desmontadores oficiales. No es una tradición antimoderna, sino una línea que discurre en paralelo y puede ayudar a sutilizar, estilizar y profundizar los ideales modernos, sin necesidad de desmentirlos. Entre sus advertencias fundamentales se cuentan la finitud, la contingencia, la razón práctica, la corregibilidad de nuestras instalaciones en el mundo, el interés por trabar y articular, la comunicación de las experiencias, el privilegio otorgado a la experiencia estética, el preferir la atención a la deducción, el gusto por la ironía, una preocupación por comprender que es muy anterior a la de juzgar, el horror a la autocomplacencia desenmascaradora, un cierto pesimismo que no es ciego ante lo mejor. Esa disposición a cultivar la contingencia propia y extraña, ese sentido de la finitud puede rastrearse en pensadores como Vico, Erasmo, Montaigne, Herder, Hölderlin, Schiller, Schleiermacher, Dilthey, el primer Heidegger y el segundo Wittgenstein, Adorno y Horkheimer, Bajtín, Dewey, Benjamin y, entre los pensadores actuales, Gadamer, Marquard, Blumenberg, Taylor y Rorty.

Esta otra modernidad rechaza las pretensiones de obtener una reconciliación ahistórica de lo diverso, pero mantiene la aspiración de articular con sentido esa diversidad. Defiende los conceptos de razón, autonomía, subjetividad y progreso, pero también la necesidad de revisarlos. Donde la modernidad tradicional pensaba de manera *unitarista*, la otra modernidad es *pluralista*; pero no se abandona a la disociación de unas prácticas de la razón *irreconciliables*, sino que indaga en las posibilidades de articularlas. Esta concepción discute que exista algo así como *la* expresión que designe acabadamente el mundo, o *la* forma de vida buena de individuos finitos e históricos. Su idea regulativa no es la plenitud por acercamiento, sino el despliegue de los potenciales de la razón históricamente variables. Ilustrar consiste en usar, ampliar y corregir recíprocamente los diferentes lenguajes de la razón, sin la ilusión de una concordancia final de esos lenguajes y de sus hablantes. En todo caso, la concordancia misma es entendida como algo históricamente variable y, por consiguiente, como un objeto posible de nuevas controversias. Es racional que permanezca como algo contro-

vertido qué se entiende por racional. Esa problematicidad es para modernos y postmodernos superable —ya sea por síntesis, ya por astillamiento de las perspectivas—, mientras que la otra modernidad hace de esta irresolubilidad el motor de las controversias filosóficas, la inquietud de una experiencia siempre insatisfecha, aquello que justifica que sigamos sometiendo a discusión pública nuestras particulares visiones del mundo.

## 2. LOS LENGUAJES DE LA RAZON

El problema que así se plantea no es otro que el de cómo se articulan unidad y diferencia, si es posible corregir la moderna separación de las esferas de la vida—cuyo desarrollo irreflexivo ha sido pagado con esa falsa conciencia que Adorno y Horkheimer señalaron— sin anular sus respectivas lógicas. Desde la perspectiva de lo que he denominado la otra modernidad, la unificación totalitaria y la rígida separación de las capacidades racionales aparecen como ideologías complementarias de una modernidad atrapada en una ambigua dialéctica.

La Escuela de Frankfurt —especialmente su segunda generación— indicó una línea de solución apuntada por una razón comunicativa, que puede ser entendida en sentido literal o metafórico. Lo que propongo es adoptar ambas visiones, más allá del planteamiento de la comunicación como una especie de neutro intercambio informativo o un procedimiento para la obtención de acuerdos. La racionalidad comunicativa ha de ser tomada en su sentido más radical, como racionalidad que consiste en comunicar las diferentes formas de la racionalidad —instrumental, moral, estética— sin anularlas en lo que tienen de específico. La razón consiste propiamente en el intento de percibir lo común, o sea, las referencias internas y las especificidades de esas formas de racionalidad.

La racionalidad irrestricta de la comunicación debe ser pensada al mismo tiempo como una «comunicación» en cuyo libre «juego» se despliega productivamente el potencial de una razón multilateral. *La mediación de los momentos de la razón no es un problema menor que la separación de los aspectos de la racionalidad, mediante los cuales se diferencian entre sí las cuestiones de verdad, de justicia y de gusto. De un estrechamiento empirista del problema de la racionalidad, sólo protege la persecución constante de aquellos cables entrelazados en los que ciencia, moral y arte también comunican entre sí*<sup>4</sup>. Este programa propuesto por Habermas señala el tipo de comunicación sobre el que es necesario incidir, aunque —a mi juicio— está pensado desde la hegemonía de un tipo de argumentación teórica y demostrativa en detrimento de otras posibilidades de justificación. La unidad

<sup>4</sup> J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, II, Suhrkamp, Frankfurt 1981, 585.

de la razón no equivale a la unidad de la argumentación que es propia de la teoría, sino el engranaje irreductible de sus modalidades, entre las que ha de contarse también la racionalidad práctica y los juicios de gusto, que no son formas secundarias o derivadas de una racionalidad demostrativa.

Y es que no solamente es irracional la carencia de fundamentos, sino toda praxis que confía generalmente en un único tipo de fundamentos. Esto lleva a la consecuencia de que en todos los modos de racionalidad hay una anomalía potencial. Por eso es preciso mantener las diferencias percibidas, sin caer en las falsas disociaciones. En todo razonamiento —en la demostración teórica, en el discurso práctico, en la crítica estética— comparecen inevitablemente presupuestos que no pueden ser tematizados en la argumentación correspondiente. Toda forma de justificación ha de hacer uso de presupuestos que no pueden ser justificados en su ámbito. Esta remisión entre dimensiones diversas de la racionalidad es un antiguo principio de la serenidad dialéctica, siempre que la dialéctica pueda ser entendida como el arte de pensar unidos momentos que se copertenenen, pero que no se reducen uno al otro.

La razón sería entonces el trato transgresor con lo otro inmanente en cada forma de racionalidad, sin limitar metafísicamente por ello el pensamiento en nombre de una alteridad extraterritorial de la razón. La preocupación de limitar la razón mediante la apelación a algo completamente otro —tal como aparece, por ejemplo, en Adorno o Bloch— ignora que esa dimensión puede ser identificada en el seno mismo de la racionalidad, en la pluralidad de sus formas.

Pero también es cierto que la mera pluralidad, la coexistencia de dimensiones de la racionalidad, no explica suficientemente el sentido de la racionalidad comunicativa. La racionalidad se manifiesta como un concepto *contrastante*, como la capacidad de articular, sustituir, matizar o transitar entre sus diferentes versiones: teórica, técnica, moral, política o estética. La unidad de la razón se consigue mediante la capacidad de cambio de las perspectivas racionales. El principio de esa facultad interraccional es combatir tanto la falsa limitación como la falsa deslimitación.

La filosofía es necesariamente un pequeño sabotaje a la compartimentalización del trabajo ideada por la razón moderna. Esta agilidad no se ejerce para disolver la diferencia entre las diversas formas de discurso y sus prácticas correspondientes, sino para indagar sus relaciones y dar a conocer la parcialidad de sus orientaciones. Actuar de partisanos de esa diplomacia interior de la razón, como contrabandistas de argumentos y perspectivas, traficar con los lenguajes de la racionalidad, es a mi juicio la estrategia que idearon los autores de *Dialéctica de la Ilustración*. Frente a sus administradores, la filosofía caracteriza a aquel pensamiento que no capitula ante la dominante división del trabajo ni abandona sus tareas ante dicha división. Lo existente construye a los hombres no sólo mediante violencia física e intereses materiales, sino por medio de la sugestión prepotente.

*La filosofía no es síntesis, ciencia fundamental o ciencia cumbre, sino el esfuerzo de resistir la sugestión, la resolución para la libertad intelectual y real<sup>5</sup>. Y esta libertad tiene mucho que ver con la lucidez de la relación, el acierto comparativo, la cooperación entre dimensiones diversas de la razón.*

La relatividad de las distintas dimensiones de validez no tiene consecuencias relativistas, mientras la parcialidad de la argumentación conozca la posibilidad de una crítica externa de sus presupuestos. Relativismo y fundamentalismo convergen en la ceguera para la relatividad de las dimensiones de validez en las que se descompone la razón de una orientación de validez no relativa. En el ejercicio del discernimiento entre los lenguajes de la razón se manifiesta la experiencia de la condicionalidad de toda pretensión de validez incondicionada y, al mismo tiempo, se hace valer la incondicionalidad de esta exigencia de contrastar.

#### **a) Teoría como discernimiento y relación**

A la filosofía moderna que he denominado hegemónica le corresponde un concepto de teoría como el despliegue sistemático de la unidad suprahistórica de la razón. La filosofía del perspectivismo postmoderno sería, por el contrario, la demostración de las limitaciones de toda pretensión racional. La filosofía de la modernidad pluralista es la reconstrucción crítica y la interpretación de las formas históricamente dadas de racionalidad. Si la primera aboga por *la razón en cuanto tal* y la segunda por *lo otro de la razón*, la modernidad pluralista es abogada de *la razón posible*.

Resulta interesante advertir que existe una complementariedad entre modernidad tradicional y postmodernidad, entre fundacionalismo y contextualismo. Posiblemente sea la filosofía de Derrida la que mejor ilustre esta complicidad, esa comunidad de supuestos que existe entre el pensamiento trascendental y la deconstrucción. Solo alguien fascinado secretamente por las condiciones de posibilidad puede estar interesado por reducir los conceptos fundamentales de la filosofía occidental a sus *condiciones de imposibilidad*. Esto desacredita a tales conceptos únicamente si se acepta que la acreditación pretendida por la filosofía trascendental *sería* la única válida. La modernidad alternativa no cree en la posibilidad justificadora de una instancia trascendental, por lo que tampoco encuentra ningún sentido en deconstruirla. Ocurre algo parecido con la tesis de Lyotard de que carecemos de criterios de validez metanarrativos: esta carencia sólo es presentada como un hallazgo por quien había hecho depender la validez de la argumentación de una retórica omniabarcante.

El viejo concepto de una razón unitaria y eterna se ha disuelto en la pluralidad de dimensiones históricamente abiertas e históricamente particu-

---

<sup>5</sup> *Dialektik der Aufklärung*, 259.

larizadas. Pero entre estas dimensiones existe una relación de interdependencia. Cada orientación se alimenta de presupuestos y procedimientos que no pueden ser problematizados en su propio dominio. Si esto es así, entonces un disenso absoluto es tan impensable como un absoluto consenso. La razón se manifiesta como un uso a veces conflictivo y a veces convergente de sus lenguajes racionales, cuyo *telos* no consiste en una concordancia contrafáctica, sino en el proceso inacabable de corrección liberadora entre las orientaciones unilaterales. Es racional la apertura hacia tales correcciones. La razón no es tanto una *fuerza de reconciliación*, ni una *celebración de la heterogeneidad*, sino un *arte de discernir*<sup>6</sup>.

A partir de esta concepción es posible ofrecer una justificación no aporética de la modernidad. Lo primero que ha de tenerse en cuenta es que cualquier crítica de la razón opera necesariamente desde la racionalidad. Por eso el escepticismo postmoderno es siempre más racional de lo que se puede permitir. Y al fundamentalismo moderno se le puede recriminar su ceguera ante el hecho de que la racionalidad se da siempre en una interpretación contingente. La otra modernidad, en cambio, atiende a su propia finitud: a sus tendencias disgregadoras y a las condiciones históricas de la razón y de la libertad.

La primera generación de la Escuela de Frankfurt, debido a su fijación a la filosofía de la conciencia, estaba en cierto modo atrapada por dos de sus más importantes corolarios: la rigidez de los significados y la inevitable desproporción del concepto frente a lo particular. Tanto la crítica a la razón instrumental como el desenmascaramiento del sujeto eran todavía psicologistas, en la medida en que se orientaban según el modelo de un sujeto que constituye el significado, que se enfrenta en su singularidad trascendental a un mundo de objetos. Una filosofía del lenguaje en clave wittgensteiniana muestra, por el contrario, que la acción comunicativa no está gobernada por una subjetividad constituyente que suscribe monológicamente una significación a signos lingüísticos. *La naturaleza que se piensa a sí misma en el sujeto*<sup>7</sup> puede traducirse en un lenguaje que se piensa a sí mismo en el sujeto, apartándolo así del carril de la filosofía de la conciencia; el significado no es una unidad independiente, dada, objetiva, sino que se explica por el juego intersubjetivo del lenguaje en el que se inscribe. De este modo descubre *lo otro de la razón en el interior de la razón*<sup>8</sup>.

Pienso que Adorno y Horkheimer confundieron la concepción cosificadora del lenguaje que era propia de la filosofía de la conciencia con el lenguaje como tal y por eso se vieron obligados a rechazar una racionalidad discursiva, a librar una batalla titánica contra el concepto unificador y

<sup>6</sup> Cf M. Seel, *Die Kunst der Entzweiung*, Suhrkamp, Frankfurt 1985.

<sup>7</sup> Cf *Dialektik der Aufklärung*, 47.

<sup>8</sup> Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik der Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Suhrkamp, Frankfurt 1985, 80.



en favor de lo diferente, de lo no-idéntico. Consideraron la racionalidad discursiva como algo similar a los sistemas esencialmente monológicos de la lógica formal y de las ciencias positivas, que constan de relaciones deductivas entre proposiciones. Pero una de las cosas que estos cincuenta años nos han enseñado es que el pensamiento conceptual no se puede caracterizar como un proceso monológico. La argumentación no posee la linealidad de unas deducciones lógicas ni la estabilidad de significaciones fijas; es más bien un ir y venir entre la cosa y el concepto en el marco de la interacción dialógica. Por otra parte, las prácticas comunicativas tienen menos que ver con una racionalidad de tipo instrumental que con las acciones comunicativas ordinarias. Este es el motivo por el que resulten un tanto inoportunos los esfuerzos de la primera generación de la Escuela de Frankfurt para encontrar una referencia fuera de la esfera del pensamiento conceptual. La tesis de Wellmer —un heredero de esta tradición de la Teoría Crítica— es que el descentramiento del sujeto ha acontecido *dentro* de la razón discursiva gracias a su dimensión comunicativa; basta con desarrollar sus potenciales para disolver las pretensiones de la razón instrumental y de la totalización falsificadora.

#### **b) La acción de una razón insuficiente**

Si la razón teórica moderna desarrolló su estrategia para responder al desconcierto teórico causado por un mundo indiferente, la razón práctica puede entenderse como un intento similar por recuperar la congruencia entre el orden de las acciones y el orden de los eventos, entre el plano de la moral individual y la lógica social o, si se prefiere una terminología weberiana, entre las convicciones y las responsabilidades. Nuevamente la atención exclusiva a esta convergencia pone de acuerdo a la modernidad hegemónica y a la postmodernidad en boga; aunque el signo sea opuesto —aspiración a la unidad sin fisuras, en un caso, celebración de la inutilidad de ese intento, en el otro—, ambas comparten el principio que Adorno formuló en un celebre aforismo de *Minima moralia* según el cual *no hay vida recta en la vida falsa*<sup>9</sup>. Esta sentencia admite una lectura patética y otra cínica. Quienes la interpretan de una u otra manera tienen en común la idea de que efectivamente las cosas deberían ser así, que la discrepancia entre las dos dimensiones hace imposible —trágica o gozosamente— la actuación moral. Lo justo sería el encaje perfecto entre lo interior y lo exterior, suacompañamiento sin sobresaltos. La discrepancia supondría eliminar toda referencia moral del horizonte que tenemos al nuestro alcance, para nuestra descarga o a nuestro pesar. Sólo obraría bien quien consiguiera la

<sup>9</sup> *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt 1980, 4, 43.

coincidencia práctica de las intenciones morales, el curso histórico, las decisiones políticas y las estimaciones públicas.

Aunque no sea esta la pretensión de Adorno, su maximalismo ético invita a un correspondiente minimalismo. Si no es posible vivir con rectitud en la vida presente —en eso que denomina *contexto de ceguera universal*—, ¿cómo sabemos que esta vida es falsa en su totalidad? No sirve para nada decir, como hacen los autores de *Dialéctica de la Ilustración* que en medio de la falsedad tenemos una cierta idea de la vida correcta, la idea de *un impulso satisfecho hacia la felicidad total, general y completa*. Tales ideas carecen de contenido y su sentido crítico es completamente indeterminado mientras ninguna experiencia vincule a los hombres con la felicidad y la justicia que en ellas se promete, una experiencia en sus condiciones concretas de vida que puedan entender y reconocer como feliz y justa. Sólo puede tener una idea o expectativa de vida correcta quien ya haya tenido alguna experiencia —todo lo particular y limitada que se quiera— de vida correcta. Si existe algo así como una vida falsa, entonces hay elementos correctos en lo falso o, al menos, de lo mejor en lo peor. El maximalismo ético que pone todo en el paréntesis de una promesa utópica de felicidad conduce al absurdo la idea de un universalismo ético y debilita así la crítica moral. A lo cual aplaude con entusiasmo el minimalismo postmoderno, de acuerdo con la tradicional alianza entre el absolutismo y el relativismo.

El juego del lenguaje de la moral no es un juego del lenguaje cualquiera *junto* a otros. La tesis de la pluralidad de la razón no tiene nada que ver con un pluralismo plano e indiferenciado. La intromisión recíproca entre los diversos modos de consideración es un mandato moral de toda razón ilustrada acerca de su constitución plural. El pluralismo es una incitación a la universalidad. Las normas que se refieren al respeto mutuo entre las diversas formas de vida son universales. Pero un universalismo ético pluralista no argumenta directamente desde el reino de los fines y de la reconciliación total, no es el resultado deductivo de una teoría; se apoya más bien en la realidad de formas y concepciones diversas de vida buena. El principio de tolerancia entre las formas de vida surge *desde unas* formas de vida particulares como exigencia dirigida *a todas* esas formas de vida. Se podría decir que un universalismo moral consecuente no es otra cosa que un particularismo ético consecuente reflexivo.

No solamente hay vida recta en la vida falsa, sino que hay diferentes dimensiones de lo positivo y lo negativo, cuya identificación y discriminación es lo propio del sentido moral. Y es que los principios que la razón práctica aprende y formula lo son en una interpretación contingente. Esta particularidad es la que confiere a la moral el rostro de una moral *vivida* y no solamente *sabida*. Estas versiones de la buena vida no son hallazgos de la razón universal sino invenciones de la razón histórica o práctica. No hay

ningún argumento *a partir de la razón*<sup>10</sup> para universalizar una moral histórica concreta y de ahí la obligatoriedad de confrontar y medir la propia forma de vida con otras. Pero esto no tiene que ver con el relativismo que parece seguirse de la ausencia de un fundamento definitivo. Que no haya fundamento absoluto para una determinada moral es precisamente el motivo de una moral universalista. La carencia relativa de fundamento es el mejor fundamento para el reconocimiento de otras formas de vida. El universalismo moral no se sigue de una pirueta de la razón que trasciende todo lo particular, sino que es consecuencia del aprendizaje de la contingencia en que esa razón se realiza.

Pero esta universalidad no es la generalidad de una razón teórica, sino la propia de una razón práctica. Por supuesto que en el contexto de las deliberaciones prácticas, siempre es posible retrotraerse teóricamente a los supuestos que deben ser justificados y que hasta entonces habían desempeñado una función implícita. Pero esta forma de reflexividad de las argumentaciones que consiste en poder cuestionar en cualquier momento los supuestos acerca del mundo que soportaban las consideraciones anteriores es un comportamiento genuinamente teórico; no puede convertirse en la forma general de argumentación, como hacen a mi juicio Habermas y Apel.

En los asuntos morales no se da una problematicidad análoga a la que plantea el ámbito de la teoría. Las premisas problemáticas no se resuelven como ocurre en el discurso teórico. Nos comportaríamos de manera teórica si tratáramos las motivaciones morales como proposiciones autosuficientes —acerca de la calidad de máximas y normas—, sin atribuirles la fuerza que únicamente procede de una deliberación práctica. Tratar las cuestiones morales como asuntos prácticos significa, además de la formulación de obligaciones generalizables, llevar a cabo lo que Habermas denomina un «discurso de aplicación»; pero en este discurso la *validez* de los comportamientos es tramitada al mismo tiempo que la *interpretación* de las situaciones en las que se actúa. Estas situaciones y conflictos que en ellas aparecen *son* los problemas morales que hay que resolver. Habermas parece dar a entender que se trata de cuestiones teóricas que se «traducen» a asuntos prácticos porque asemeja excesivamente el discurso moral al teórico. Pero la racionalidad práctica no es deductiva, no es el resultado de un principio de razón abrumadora ponderado en la universalidad abstracta de la teoría: es la razón insuficiente que orienta la contingencia en que vivimos.

### c) La diferencia estética

El tercer lenguaje de la razón al que me voy a referir se encuentra hoy sobrecargado de responsabilidad. Nos encontramos ante la paradoja de que

<sup>10</sup> Cf *Dialektik der Aufklärung*, 127.

determinadas defensas de la estética están hechas a costa de lo estético. También en esta dimensión la otra modernidad puede aportar la visión de una estética sin esteticismo, sin esa deslimitación de la estética que amenaza con echar a perder el núcleo sustancial del discurso estético. Las tradiciones de la otra modernidad que he mencionado —como el romanticismo o la hermenéutica, por ejemplo— otorgaron a lo estético una posición privilegiada, pero no lo disolvieron en un esteticismo difuso; más bien subrayaron su especificidad, la diferencia estética.

Pensar estéticamente se ha convertido hoy en una promesa demasiado inmediata para oponerse al pensamiento racionalista y evitar a un tiempo la deriva irracionalista. En este planteamiento, pensar estéticamente no se presenta como una más entre las diversas maneras de pensar, sino como el mejor modo de hacerlo. En los cuarteles postmodernos está de moda sostener un continuo sin rupturas entre el ámbito de la estética y la teoría del conocimiento, o entre la estética y la ética. Lyotard, Welsch, Derrida, Goodman, Vattimo, Foucault, Baudrillard, son algunos de los que defienden este planteamiento. Voy a referirme aquí exclusivamente a la popularización que de dicho programa ha llevado a cabo Wolfgang Iser. *Parecemos vivir en un tiempo en el que la tesis nietzscheana del carácter ficticio de lo real se hace cada vez más plausible*<sup>11</sup>. La realidad misma deviene cada vez más ficticia. *Para hacerse cargo de una verdad tal se necesita precisamente un pensamiento estético*. Como la realidad se hace estética, debe ser también la reflexión acerca de la realidad cada vez más estética. *Allí donde la realidad se ha convertido en software ya no valen las viejas categorías de ser y apariencia y el realismo o ficcionalismo como las formas de pensamiento correspondientes. Cuando la realidad consta de tenues meandros y tránsitos indiscernibles de apariencia y realidad o ficción y construcción, para seguir la huella de tales procesos y estar a la altura de la situación, se necesita un pensamiento similarmente móvil y flexible, únicamente es capaz de navegar un pensamiento estético*. Esta conclusión será un buen ejemplo de deducción estética, pero no lógica. Como si para tener experiencia de algo hubiera de carecerse de cualquier distancia hacia el objeto de estudio. Al final, uno mismo sería su propio intérprete, lo cual es —a la vista de lo poco que nos comprendemos a nosotros mismos— una ilusión narcisista.

La estética ilimitada no acierta a hacerse cargo de lo estético ni dentro ni fuera del arte. Quisiera defender una concepción más bien convencional —moderna— de la percepción estética frente a la estetificación postmoderna de la realidad. Contra esto hay un primer argumento de tipo «laboral», de división del trabajo: la estética no puede cumplir bien su tarea cuando tiene que liquidar también las faenas de la ontología, la epistemo-

<sup>11</sup> *Ästhetisches Denken*, Reclam, Stuttgart 1989.

logía y la ética. ¿Cuál es esa tarea específica? Pues precisamente defender, explicitar una serie de distinciones, sin cuyo respeto nuestra vida teórica y práctica sería infinitamente más pobre. La diferencia, por ejemplo, entre experiencia y experiencia estética, entre los artistas y los constructores, entre cosas y objetos artísticos.

Desde Nietzsche se ha insistido en que nuestra comprensión de la realidad es en última instancia ficticia. Pero del hecho de que nuestras orientaciones teóricas y prácticas tengan —en diversos grados— el carácter de constructos, no se sigue una indiferencia genérica de esas orientaciones; se sigue que cuanto descubrimos como realidad nunca es absolutamente independiente de los medios con los que accedemos a esa realidad. El desmascaramiento del carácter de artefacto de nuestra percepción y moral no significa que el conocimiento y la acción estén constituidos estéticamente. A no ser que se considere la objetividad como algo accesible únicamente desde unos procedimientos neutros, como aquella metodología aséptica que idearon los racionalistas. Dedicarse a desmentirlos es dar indirectamente por válido el esquema de una subjetividad abstracta enfrentada a una objetividad sin sentido. Es evidente que la modernidad alternativa no se daría por satisfecha con estos términos del problema.

Welsch declara que *ante la televisión que suministra realidad debe sucumbir definitivamente nuestra vieja fe en la realidad*. Esta declaración sólo afectaría a un realismo tosco. Pero si ese sentido de realidad es aquella confianza —frágil y revisable— inscrita en el mundo de la vida en la posibilidad de distinguir en principio ser y apariencia, ilusión y realidad, verdad y mentira, discurso literal y metafórico, entonces no acierto a comprender cómo debe sucumbir sin arrastrar también toda suerte de pensamiento. La televisión trabaja en cualquier caso con el intercambio entre ser y apariencia, realidad y ficción, los mezcla y confunde, pero no anula esas diferencias como tales. En caso contrario, no podríamos entretenernos —como ocurre en alguna ocasión— ante el televisor. La simulación dejaría de tener interés, así como la percepción *sabida* que subyace en la simulación. Que la realidad sea modelada por los medios de comunicación no quiere decir que se haya convertido en estética o virtual. Significa, más bien, que en estos medios puede operarse siempre de nuevos modos con la *diferencia* entre ser y apariencia, virtualidad y realidad.

Quien sostiene que toda percepción es estética pierde la posibilidad de entender el espacio de juego específico de la percepción estética. Por eso es estéticamente razonable oponerse a la traducción de las formas de arte en formas de vida. Con el simple rechazo de la diferencia entre el mundo y el arte no se gana nada; de lo que se trata es de hacer visible esa diferencia como diferencia en el mundo de la actividad humana. No tenemos el arte en la pluralidad de sus formas para que nos sirvan de ayuda en la consecución de otros fines. Las obras de arte son construcciones que no tienen otro fin que la erección de sus irregulares presencias.

Así parecieron entenderlo Adorno y Horkheimer. *La obra de arte tiene en común con el encantamiento que establece un ámbito propio, cerrado en sí mismo, sustraído del contexto de la existencia profana*<sup>12</sup>. La percepción del arte inaugura un espacio y un tiempo de la percepción que nos sitúa en un estadio de libertad frente a nuestras orientaciones teóricas y prácticas. Quien se interesa por el arte, quiere estar —pero no de forma permanente— en el tiempo de esa libertad. Ese marco de libertad desaparecería si se extendiera a toda la realidad. Por eso el pensamiento estético es un mal aliado de la experiencia estética, pues sólo quiere aplicar gestos y contenidos de las obras de arte a su situación; esa «traducción» desprovee a las obras de arte de la libertad con la que han hecho su aparición en el mundo, de esa dimensión de extrañeza con la que irrumpen en nuestro presente.

El abandono de la oposición entre arte y vida que hoy se nos exige no va a mi juicio en la línea del difuso esteticismo postmoderno; habría de llevarse a cabo a partir de una consideración del arte no como anulación de la voluntad, anticipo de una utopía, liberación de la racionalidad o embellecimiento de la vida, sino más bien como experiencia, según han señalado entre otros Dewey, Marquard o Jauß. La genuina función del arte es más bien articular formas de percepción del mundo y representar imaginativamente posibles reacciones frente a ese mundo. Estas representaciones necesitan un distanciamiento frente al mundo, pues en caso contrario no podrían surgir ni ser percibidas. Y el mundo actual necesita de tales formas de distanciamiento para liberarse de la estrechez de su propia imagen de la actualidad. La autonomía del arte contradice toda congruencia satisfecha: tanto la perfección del mundo como la del arte mismo. En la experiencia estética se recupera una cierta familiaridad con el mundo que no anula su indiferencia. Por eso cuando Proust en *Le temps retrouvé* habla de esa pluralidad de mundos que nos resulta accesible gracias a las obras de arte, recurre precisamente a la metáfora con la que comencé estas consideraciones. Esa experiencia, dice, es la recepción de una luz emitida hace muchos siglos por un foco ya apagado. Pero ahora el saber que su emisor ya no existe no supone un descubrimiento decepcionante, sino todo lo contrario: es la vigencia del significado que trasciende la eficacia inmediata de su facticidad, el aprendizaje de que hay verdades que no responden a hechos, *significaciones que han escapado de la tiranía del tiempo*.

La ironía y el humor son precisamente una celebración de la contingencia, reacios a la congruencia definitiva, proclives a la diferencia y el encuentro, malvados y solidarios, satíricos y patéticos. Adorno y Horkheimer entendieron que la risa, debido a que no es reflexión de una contradicción sino reflejo ante su inesparrada existencia, corresponde a una vivencia de no-identidad<sup>13</sup>. La otra modernidad también ha hecho valer el trato iróni-

<sup>12</sup> *Dialektik der Aufklärung*, 25.

<sup>13</sup> *Cf. id.*, 85.

co con el mundo y por eso ha sido siempre una inversión del heroísmo con el que la modernidad triunfante se presentaba. La otra modernidad no se ha establecido como una negación de primera; le ha bastado con interrumpir el curso del mundo, con producir representaciones en las que el presente chocara con las fronteras de su autosuficiencia. El arte irónico contradice la forma coherente del mundo; cuando acierta a hacerlo, es que ha vuelto a fracasar.