

LA CRISIS DE LA MODERNIDAD  
Y EL CHANAMÁN DE LA ILUSTRACIÓN

José Luis Martín

---

## ESTUDIOS CRÍTICOS

---

Hay bastantes motivos de premodernidad por donde se  
impulsaron, y por lo demás bastante espiritualista, a lo que en al-  
guna forma crisis de la modernidad. Por una parte, la ambigü-  
dad "post" tiene aspectos diversos y son muchas las cosas  
explican la veracidad de sus detractores. Por otra, hay países  
ya no basta para explicar lo que hablan "modernidad" es  
dile. No es éste el lugar para mostrar los diferentes "versiones  
modernas", así como que escansa se para tener lugar a muchas  
necesidades al próximo futuro. Desde la aparición sobre el  
dentado y el experimento del Movimiento Moderno (1910-1930)  
arquitectura, se ha librado muchas veces la batalla entre "pre-  
modernos", arrastrando la guerra confusa en el mundo de la  
nos, hasta que se reprodujo hoy, ya no tiempo de la angustia de  
en, y es la que no sólo los altoparlantes, sólo su desarrollo,

## LA CRISIS DE LA MODERNIDAD Y EL CHANTAJE DE LA ILUSTRACIÓN

*Jean-Paul Margot*

### RÉSUMÉ

*Il ne fait aucun doute que la postmodernité est une notion contestée et qu' il est encore trop tôt pour évaluer la portée du débat en cours. Nous considérons, toutefois, que le concept même de "postmoderne" a un sens, et que ce sens est lié au fait que nous appartenons à une culture qui maintient, depuis deux siècles, une relation extrêmement riche et complexe avec l' Illustration.*

*"Después de Auschwitz, la sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto que sea, de aquel destino trágico".*

*T. W. Adorno.*

Hoy hablamos mucho de postmodernidad concediendo una parte importante, y por lo demás bastante enigmática, a lo que en ella se designa como crisis de la modernidad. Por una parte, la ambigüedad del prefijo "post" tiene aspectos diversos y son muchas las razones que explican la vehemencia de sus detractores. Por otra, hay palabras que ya no bastan para sobrellevar lo que indican: "modernidad" es una de ellas. No es éste el lugar para analizar las diferentes versiones de "lo moderno"; análisis que estamos seguros tendrá lugar a medida que nos acerquemos al próximo milenio. Desde la oposición entre el postmodernismo y el modernismo o el Movimiento Moderno (1910-1945) en arquitectura, se ha librado muchas veces la batalla entre "antiguos y modernos", arrastrando la misma confusión en el sentido de los términos, batalla que se reproduce hoy, en un campo más amplio de la cultura, y en la que no sólo los adversarios están en desacuerdo, sino que

usan los términos básicos en sentidos diferentes. El término "postmoderno" tiene indiscutiblemente que clarificarse, y ello se debe principalmente a las resonancias de "moderno" que mantiene esta híbrida palabra, con toda su potencia y su contemporaneidad. "Modernidad" y "postmodernidad" están en relación de tal modo que toda comprensión, todo esfuerzo para identificarlos, definirlos, precisarlos, relacionarlos entre sí o con una medida común, según un orden regularmente válido, según una legalidad natural, los altera y necesariamente fracasa. De allí resultan consecuencias tan complejas y vastas que no podríamos descubrirlas inmediatamente. Está, por ejemplo, que tal relación no es una relación de unificación. Ésta otra, que esa relación infinita -que sobrelleva la exigencia de una distorsión infinita- se da por más distante, comportando el uno para el otro el elemento de desunión más fuerte, de tal modo que la relación entre ellos no tiene por efecto unificarlos, sino al contrario prohibir cualquier síntesis. Sólo afirman, por lo extraño de la relación, el devenir improbable de la significación de "lo moderno" dentro de su pluralidad infinita (mas no por ello indefinida), es decir, infinitamente vacía. Y ese vacío no hay que entenderlo en absoluto como una metáfora; se trata, en realidad, de la carencia de las palabras, que son menos numerosas que las cosas que ellas designan, y que deben a esta economía el querer decir algo. De esta carencia, se siente el "juego" en el hecho de que la misma palabra "modernidad" puede decir dos (o más) cosas diferentes, y de que el mismo concepto, ser moderno, puede tener otro/s sentido/s. Esta laguna iluminadora del lenguaje ha sido experimentada de modo especial por la segunda mitad del siglo XX -y hasta la angustia, hasta la obsesión, si se quiere, en las décadas de los sesenta y setenta- hasta el debate sobre la llamada postmodernidad. En todo caso, hacían falta unas formas muy singulares de experiencia (muy "desviadas", es decir, desconcertantes) para poner al descubierto ese hecho lingüístico desnudo: el lenguaje (de la modernidad) sólo habla a partir de una carencia que le es esencial.

Pero la mente se rebela ante tanta paradoja lingüística. A la gente le seduce generalmente, y sin saber muy bien por qué, la idea de ser "postmoderno". Pero, ¿cómo podemos estar más allá de la era o época moderna si todavía tenemos conciencia de pertenecer a los tiempos modernos? ¿Cómo podemos ser "postpresentes" si todavía vivimos en

el presente? Hemos desterrado el tiempo presente como los Futuristas y hemos situado la modernidad, nuestra modernidad, en un perpetuo estado de mañana (o ayer) tan inefable como incomprensible por el pensamiento. Podemos entonces esperar un *desencanto postmoderno*, mientras cosechamos los beneficios, por así decirlo, del presente que se desvanece.

Modernos, los hombres siempre lo han sido, ya en relación con los antepasados, ya en relación con el paraíso perdido, ya con relación a la edad de oro, de plata, de bronce. Han sido modernos, desde luego, porque han pertenecido a una época posterior a la Antigüedad, pero también porque han convertido el presente en que vivieron en algo absolutamente *diferente* de todo lo que él no era, es decir, de su pasado. Pero además, y por encima de todo, han sido modernos en la medida en que se han sentido irreductiblemente *diferentes*, no de los antepasados, a quienes jamás conocieron, sino de una cierta idea que se han hecho de sí mismos, de lo que hubieran podido ser si no fueran aquello en lo que se han convertido. Es éste el sentimiento doble del que es tan difícil desarraigarse, el de la *diferencia* que expresan los mitos de las edades del mundo, y el de la *diferencia absoluta* que expresa el análisis del presente como fin de la historia o, por lo menos, como un punto final, un punto de no-retorno. Es ésta la principal dificultad que encierra el intento actual, y varias veces repetido, de definir la palabra "modernidad", que nunca ha dejado de tener una fuerza ambigua porque se refiere a un estado de ánimo "contemporáneo" y creciente, y que esta fuerza se mantiene incluso para aquellos que son capaces de negarla, refutarla, criticarla. Por eso la palabra "postmodernidad" también mantiene estas connotaciones, aunque ataque el concepto mismo de vanguardia y de *Zeitgeist*.

No cabe duda de que la postmodernidad es una noción controvertida y que es demasiado temprano para evaluar los alcances de la discusión que está en vías de realizarse. Sin embargo, consideramos que el concepto mismo de "lo postmoderno" sí tiene sentido, y que tal sentido se enlaza con el hecho de que pertenecemos a una cultura que mantiene, desde hace dos siglos, una relación extremadamente rica y compleja con un acontecimiento sobre el cual, ya en 1784, Kant y Mendelssohn se interrogaban. Esta relación no ha dejado nunca de transformarse,

pero sin borrarse jamás. Para utilizar una expresión de G. Canguilhem, la *Aufklärung* es nuestro más "actual pasado", a la vez como acontecimiento singular que inaugura la modernidad europea y como proceso permanente que se manifiesta en la historia de la razón, en el desarrollo de los estados modernos y la organización política de las sociedades, en la autonomía y la autoridad del saber. Ahora, si la pregunta: "*Was ist Aufklärung?*" es una cuestión filosófica inscrita desde Kant en el pensamiento de Occidente, no es la herencia intacta del "proyecto de la Ilustración", identificado con el proyecto de la modernidad, que se trata ahora de preservar; es la cuestión misma de este *acontecimiento*, en tanto expresión de la tarea asignada por Nietzsche a la filosofía de describir la naturaleza del presente, y de nosotros *en* el presente. Decimos: en el presente, ya que, si la filosofía moderna (la de los siglos XIX y XX) deriva en gran parte de la pregunta kantiana, "¿Qué es la Ilustración?", o, en otros términos, si admitimos que una de las funciones de la filosofía moderna ha sido buscar en el interior de la historia el punto histórico de ruptura, el momento a partir del cual la razón pudo aparecer en su forma "adulta", "sin la dirección de otro", entonces la función de la filosofía del siglo XIX consistía en la pregunta: ¿qué es este momento cuando la razón accede a la autonomía? ¿Cuál es el sentido de una historia de la razón, y cuál es el valor que se puede atribuir a la ascendencia de la razón en el mundo moderno, a través de estas tres grandes formas: el pensamiento científico, el aparato técnico y la organización política?

Examinar nuestra situación desde la perspectiva de la crisis de la modernidad, expuesta en la primera mitad y mediados del siglo XX, hasta la prolongación actual de una modernidad que, en cierto modo, ha terminado, es abarcar la riqueza de un período que mezcla lo filosófico, lo ético, lo político, lo estético, lo literario...; es ver los conceptos mezclados con la pintura, el cine, las polémicas del tiempo. Porque la filosofía, dé ahora en adelante, hace del *presente* un tema crucial del pensamiento. Bajo muchos aspectos, el campo de la "época" que comienza en las postrimerías de la Segunda Guerra Mundial y se desarrolla en las décadas inmediatamente posteriores, es aún el nuestro, si se tiene cuidado de no enredarse en los seudodebates de la "desaparición" o el "retorno del sujeto". Adentrarnos en los arcanos ideales (en el sentido

de lo solamente construido o imaginado por la mente) e institucionales del crisol de mediados de nuestro siglo, es tanto situarnos como situarlo. La renovación del espacio intelectual es probablemente menos radical que lo que se aseveró, y las oposiciones demasiado simples entre la aridez seca del concepto y las seducciones de lo vivido, entre sincronía y diacronía, o entre estructura e historia, quizá merecen ser abandonadas a la crítica roedora de los mamíferos papívoros. Estudiar una época es, desde luego, hablar de nosotros. De hecho, la filosofía pasa y vuelve a pasar por unos problemas que sería ingenuo creer superados. Las cuestiones se desplazan, pero habría que ser necio o cientista -lo que viene a ser lo mismo- para imaginarlas resueltas. Diagnosticar el presente de esa cultura a la que pertenecemos, es cruzarse con la arrogancia de nuestra actualidad que gusta tanto del quietismo. A decir verdad, muchos de los conflictos de los años cincuenta todavía merecen nuestra atención. Cuatro décadas después, esos años siguen siendo para nosotros un horizonte de reflexión. Como Waterloo, éste no se reduce ni a la perspectiva de Fabrice, ni a la de Chateaubriand o a la del Emperador. Al abordar unos cortes próximos -pero que autorizan el análisis- no debemos olvidar, como lo susurraba M. Merleau-Ponty, que sólo podemos ser videntes (*voyants*) en la medida en que somos visibles, tocados (*touchés*) en la medida en que somos tocantes (*touchants*). Ahora bien, entre los muchos conflictos que definen un horizonte común de reflexión, hay uno, creo, que se destaca en medio de aquella "doble luz de un duelo eterno y de una eterna y extravagante esperanza", según la expresión de Nietzsche. Nos referimos, claro está, al debate acerca de lo que significa *el hecho de ser moderno*, ya que el sentido en el que se puede decir que la modernidad ha terminado y que ha empezado la postmodernidad, depende de lo que se entienda por modernidad.

Aunque encontremos unos estilos, unas instituciones y unos sistemas de legitimación propios a cada sociedad, creemos que en la década de los cincuenta se produjo, de manera diferente y con efectos diversos según las particularidades de cada país, una especie de conversión que ha llegado progresivamente a diferenciar a las últimas décadas del siglo XX de las décadas anteriores. Queremos decir que la reflexión, a menudo contradictoria, sobre nuestro tiempo despliega los principios y las consecuencias del nuevo imperativo categórico que Hitler ha impuesto

al hombre moderno: el de orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva jamás a ocurrir nada semejante. Ahora, lo decisivo para *nuestra* modernidad es que en este imperativo “se hace tangible el factor adicional que comporta lo ético”<sup>1</sup>. Del diagnóstico de un presente trágico resulta la fascinación problemática del hombre (post)moderno por la historia y la relación entre la experiencia personal y aquellos acontecimientos de los que somos parte. Y es esta fascinación lo que constituye el núcleo de los deseos teóricos, por así decirlo, del hombre post-moderno. El “nuevo imperativo categórico” al que se refiere, en 1966, Adorno, en su *Dialéctica negativa*, determina la evolución de la aprehensión de la modernidad por varias generaciones, dividiendo entera y permanentemente el cuerpo social; coloca a cada uno de nosotros en un campo o en otro. ¿Es posible, después de Auschwitz, escribir poemas? ¿Qué discurso sensato tener sobre la humanidad del hombre y su ser en el mundo? Si el terremoto de Lisboa bastó para curar a Voltaire de la teodicea leibniziana, ¿cómo no ver que ninguna palabra, aunque sea teológica, conserva, no transformada, un derecho después de Auschwitz? La cuestión planteada por Adorno labra la reflexión de varias generaciones y estremece tanto más el diagnóstico de los tiempos presentes cuanto que, permaneciendo agazapada en el fondo de la actualidad, su recuerdo aterrador lleva al rojo vivo un horror que oscura y solapadamente, no tan solapadamente, está en obra en los cinco continentes; horror que induce la inquietud política de nuestras sociedades contemporáneas desde Ruanda hasta Bosnia. Se mata, se aniquila a etnias enteras, en virtud de un porvenir radiante y en honor de la esperanza, o mejor, de la fe, depositada en la capacidad que tiene la *Kultur* o civilización de superar los conflictos presentes y futuros. Los mejores sentimientos desencadenan los peores baños de sangre, que otros sentimientos no menos sublimes se encargan de silenciar. Los noticieros de la noche recuerdan día tras día que si los campos de concentración han sido una vez posibles, lo son para siempre, que lo que ha podido suceder puede de ahora en adelante repetirse hasta el fin de los tiempos. ¿Cómo no jugar entonces con las ideas? ¿Cómo creer en algo y convencerse de algo? ¿Cómo filosofar después de Auschwitz?

1. T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus ed., 1984, p. 365.

¿Es preciso, entonces, entregarse al nihilismo de moda, o más bien arreglar algún parque floral que haga respirar a las mentes cansadas una bocanada del optimismo de los tiempos pretéritos? Y si no, ¿cómo ha de determinarse la situación de nuestra modernidad?

Descartes quiso “caminar con seguridad en esta vida (*marcher avec assurance en cette vie*); Kant nos incita a andar con paso seguro (*einen sicheren Gang zu tun*). Es por eso que condena y estigmatiza a los tutores y a los tiranos que “Después de haber atontado a su ganado doméstico y de haber impedido cuidadosamente que estas pacíficas criaturas no osen dar un solo paso fuera de las andaderas (*Gängelwagen*) en las que las encerraron, les muestran luego el riesgo que las amenaza si intentan marchar solas”<sup>2</sup>. Pero Kant no había previsto que es en nombre de la Razón que se encierra hoy en día a las pacíficas criaturas en las andaderas mostrándoles los peligros que las amenazarían en caso de aventurarse a salir de ellas. A partir del momento en que se afirma que existe una -y una sola- ciencia de la naturaleza, del hombre, de la economía, de la historia y de la política, se denuncia, en efecto, como “ideologías” todas las formas de pensamiento situadas fuera de la esfera “racional” única, necesaria y obligatoria, y los “tutores” están encargados de hacer respetar los reglamentos y las normas. Es lo que han hecho varias generaciones, a lo largo del siglo XX y en los cinco continentes, que han encerrado al “ganado” en el interior de fronteras geográficas y culturales en nombre de esta idea de que la verdad no podría ser tolerante. Así, la Voluntad general, la Razón y el culto al Hecho se han transformado en otras tantas creaciones de este nuevo Leviatán, de este “animal grande” que los Tiempos Modernos creían domesticar cuando no hacían más que liberarlo, volviéndolo aún más bárbaro, e imaginándose darle la oportunidad de devenir más “auténticamente” salvaje.

Una de las tareas de las Luces fue multiplicar los poderes políticos de la razón. Pero los hombres del siglo XX no tardaron mucho antes de preocuparse por la relación, que adivinaban de manera aún confusa, entre una sociedad que tiende hacia la racionalización y ciertas amena-

2. E. Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en: *Argumentos*, Bogotá, 1986, Nos. 14/15/16/17, pp. 30-31. Traducción de Rubén Jaramillo.

zas que acechan al individuo moderno y sus libertades, a la especie y su supervivencia. Desde Kant, la tarea de la filosofía ha sido impedir que la razón supere los límites de lo que está dado en la experiencia; pero desde esta época, vale decir, con el desarrollo de los estados modernos y la organización política de la sociedad moderna, la tarea de la filosofía también ha sido vigilar los abusos de poder de la racionalidad política, lo cual le ha dado una esperanza de vida bastante promisorio. De ahí la creencia de que si el pensamiento de Occidente no se hubiera sustraído ante la representación contenida en la obra de Sade de lo que el hombre es verdaderamente, no hubiera sido necesario esperar la burocracia descrita por Kafka, el universo claustral plasmado en los escritos de Genet, o los campos de concentración nazi para advertir la relación que existe entre “la racionalidad de lo abominable” y la racionalidad de lo ordinario.

En 1784, Kant se propone responder a la pregunta: “¿Qué es la Ilustración?”. Hoy en día, lo que nos interesa rescatar de su “Respuesta” es la causa (*Ursache*) de esa “condición de menor” de la que el hombre mismo es “culpable (*aus seiner - vb. gr., “die Ausgang”) selbstverschuldeten Unmündigkeit*). Ahora bien, esta causa, o culpabilidad, que traduce el término alemán “die Schuld”, no radica en una “falta de entendimiento (*am Mangel des Verstandes*)”, sino en la falta de *decisión* (*Entschliessung*) y de “valor (*Mut*)” para servirse de él con independencia, sin la dirección de otro (*ohne Leitung eines anderen zu bedienen*). Sabemos muy bien que, según las palabras del propio Kant, la divisa de la Ilustración está contenida en la famosa expresión: “*¡Sapere aude!*”. Sin embargo, esta afirmación: “*¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!*”<sup>3</sup> es una respuesta apresurada e incompleta a la pregunta que nos ocupa.

No se trata de reactivar una filosofía crítica, cuya necesidad está vinculada a la presencia de un “hay conocimiento”, que se ofrece como reafirmación de una analítica postmoderna de la verdad en general, ni tampoco de repetir el intento malogrado de hallar la necesidad de la crítica, y su posibilidad, en la presencia, de raíz nietzscheana, de un “hay lenguaje”. Se trata de *decidirse* por un “pensamiento crítico” que toma la forma de lo que M. Foucault llamaba en 1983, precisamente en

3. *Op. cit.*, pp. 28-29.

su interpretación del texto de Kant: “¿Qué es Ilustración?”, una “ontología del presente”, “una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad”<sup>4</sup>. Si bien inscrito en la tradición crítica fundada por Kant que plantea la cuestión de las condiciones formales bajo las cuales un conocimiento verdadero es posible, el problema de la postmodernidad sólo puede llegar a una solución en el interior de otra tradición crítica, igualmente fundada por Kant, la que pregunta: *¿cuál es el campo actual de nuestras experiencias posibles?* Es a partir de esta pregunta que las verdaderas *decisiones* acerca de lo que determina la posición de nuestra modernidad van a ser tomadas; decisiones que son otras tantas rupturas en las que queda abolido definitivamente el lazo del hombre moderno con su conciencia de la discontinuidad del tiempo, con la concepción tradicional de la modernidad expresada en la conciencia de la discontinuidad del tiempo. De lo que se trata, pues, con esta actitud, o “*ethos*”, es de emanciparse del gran supuesto de la “época moderna”, que consiste en dar por supuesto que las rupturas del presente sólo pueden ser pensadas volviéndolas indefinidamente accesibles a nuevos *discursos* abiertos a la tarea permanente asignada desde Hegel a la filosofía de pensar su época para lograr por fin transformarla. Si la filosofía es, como la definiera Hegel, “el pensamiento de su época”, tiene que reflexionar nuestra situación haciéndole frente por referencia al debate actual sobre la llamada postmodernidad; pero hoy podemos pensar que la cuestión de la filosofía ya no es la cuestión de ese presente que *somos* nosotros mismos. Desde luego, la importancia decisiva del tema del presente para el pensamiento que intenta determinar su situación se vislumbraba en los albores de la “época moderna”; sólo que, si bien iniciado en la tradición decimonónica de la tarea asignada a la filosofía por Hegel de “aprehender su tiempo en pensamientos”<sup>5</sup>, el debate actual sobre la llamada postmodernidad se ha transformado en una cuestión *ético-estética* que encuentra la posibilidad misma de la formulación del

4. “Qu’est-ce que les lumières?”, *Magazine littéraire*, No. 207, mai 1984, pp. 35-39. *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, Tomo IV, pp. 687-688.

5. La filosofía es “su tiempo aprehendido en pensamientos (*ihre Zeit in Gedanken erfasst*)”, *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 1988, Prefacio, p. 52; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Stuttgart, Philipp Reclam Jun., 1970, Vorrede, p. 58.

problema de la "modernidad" en la denuncia de la solemnidad con la que el discurso filosófico, desde Hegel, reflexiona su propio tiempo. Es en la perspectiva abierta por un nuevo análisis del presente, que exige reconocer y asumir, con todo lo que contiene y sugiere, que el tiempo en que vivimos hoy no es el único, ni el fundamental, ni el punto de ruptura en la historia donde y cuando todo está terminado y comenzado de nuevo, que tiene sentido el término postmoderno, o sea, que cabe hablar de postmodernidad. Ahora, para poder hablar de postmodernidad es preciso adoptar otra actitud frente a la modernidad, es decir, liberarse definitivamente de aquella manera de considerarla como el intento de pensar la totalidad, donde la descripción de lo "real" tiene un valor prescriptivo cuyo fin no es otro que la legitimación del presente a través de su heroización. Pero la amplitud de la liquidación nietzscheana resulta ser tan grande que el intento de superar la exégesis de la modernidad introducida por Hegel ha supuesto una recaída en la epistémica decimonónica. Entendida la crítica hegeliana a la *Aufklärung* como la posibilidad de acceder al "más alto nivel de abstracción" correspondiente a la complejidad de la experiencia moderna, la crítica nietzscheana a la misma se expresa en la intención de mostrar la lógica mistificante de la autoconciencia, su incapacidad de resolver efectivamente las contradicciones de lo real -es decir, de resolver las exigencias contradictorias de la modernidad-, al tiempo que el carácter ilusorio de las síntesis que realiza, identificando así los elementos que permanecen irreductibles al orden de sus supuestos y al sistema de sus garantías, y abriendo el experimento nihilista. Las consecuencias que de él se derivan, respecto a la validación del discurso idealista de la modernidad, ciertamente nos permiten advertir otra aproximación a la problemática de la modernidad que afecta principalmente a las estructuras teóricas fundamentales de la tradición filosófica moderna, en tanto que posibilitaron la construcción del orden decimonónico del saber. Estas consecuencias dejan, sin embargo, incólumbes el esquema de la filosofía de la historia.

Si esta experiencia es la expresión de la ruptura en la manera de pensar el hecho de ser moderno, es en la medida, y solamente en la medida, en que revela la impracticabilidad de traducir las *posibilidades* que ofrece el proyecto ilustrado de la modernidad a un saber *actual*<sup>6</sup>.

6. Véase Jean-Paul Margot, "La filosofía de la crisis de lo moderno", *Praxis*

Hay, en nuestra manera de plantear el problema de la modernidad, una conciencia que reconoce, desde el punto de vista todavía dominante de la filosofía de la historia de raíz hegeliana, el desplome de las ideas metafísicas, a la vez que éste le resulta inaceptable toda vez que la obliga a negarse a sí misma. Una conciencia tal tiende entonces a sublimar con algunos rodeos el mismo destino de las ideas metafísicas que intenta precisamente rebatir. De ser así, el presente cuyo advenimiento el pensamiento de la segunda mitad del siglo XX barrunta -y por el cual apuesta- develaría los límites de la pretensión de *decir* qué es el presente, de señalar en qué nuestro presente es, según una expresión de Foucault, *absolutamente* diferente de todo lo que él no es, es decir, de nuestro pasado. En tanto que permanece referida a una toma de conciencia de la discontinuidad del tiempo, la problemática de la modernidad sigue presa de la tradición de lo nuevo, de la tradición histórico-transcendental del pensamiento filosófico del siglo XIX. La manera "diferente" de pensar las rupturas de hoy no sería entonces el signo del anuncio de un nuevo milenio histórico, sino la sanción, para nuestra época, de un movimiento de interpretación que se aproxima al infinito de su centro, y que se derrumba, calcinado, para renacer en medio de las cenizas todavía calientes de las ambiciones y promesas frustradas de un Reich milenario y de sus secuaces. El verdadero "problema" está constituido sólo aparentemente por la manera cómo adquirimos conciencia del contexto en que nuestra modernidad está situada. Lejos de resolver la dificultad que hemos encontrado, el hecho de ser en extremo sensible a lo que se podría llamar "los efectos de contexto" se transforma en un obstáculo insuperable para el intento de determinar en qué consiste *nuestra manera específica* de plantear el problema de la modernidad y de pensar la singularidad de la crisis actual de lo moderno. A decir verdad, sólo lleva a reconocer una falta de paso, una aporía, entre el proyecto de la Ilustración, identificado con el proyecto tradicional de la modernidad, y el *proyecto genealógico, identificado con el proyecto postmoderno de la modernidad*.

Próxima la segunda mitad de nuestro siglo, la intensidad dramática

del devenir de la “época moderna” arrastra al pensamiento de Occidente a una meditación nueva sobre la historia; exige una *razón móvil* que pueda ayudar al hombre “normal” a comprenderse a sí mismo, ayudándolo a modificar las condiciones de toda comprensión. El hecho de que se vea en la obra de Hegel, a la vez y al mismo tiempo, un monumento racionalista e irracionalista explica el respeto mostrado por los futuros maestros hacia Hegel y el intento de acomodarse a un pensamiento que sostiene que “todo lo real es racional”. El diagnóstico del presente hecho, en 1947, por M. Merleau-Ponty, explica este estado de cosas: “Hegel se encuentra en el origen de todo lo que se ha hecho de grande en filosofía desde hace un siglo (...); inaugura el intento de explorar lo irracional e integrarlo en una razón ampliada (*élargie*) que queda como la tarea de nuestro siglo. Es el inventor de esta Razón más comprensiva que el entendimiento que, capaz de respetar la variedad y la singularidad de los psiquismos, de las civilizaciones, de los métodos de pensamiento, y la contingencia de la historia, no renuncia, sin embargo, a dominarlos para conducirlos a su propia verdad”<sup>7</sup>. Cuando escribe lo que cualquier miembro de la Escuela de Frankfurt también hubiera podido escribir, Merleau-Ponty no cree enunciar una paradoja, sino tan sólo dar cuenta del sentimiento común acerca de un hecho entonces plenamente establecido. Si todo lo moderno viene de Hegel, es porque la ampliación de la razón es mucho más que una simple extensión del entendimiento, o “*Verstand*” kantiano; es porque la invención de “esta Razón más comprensiva que el entendimiento”, que corresponde al intento hegeliano de fundar la soberanía razonable del hombre sobre un poder transcendente de negación, expresa la metamorfosis del pensamiento ilustrado. Ver en la necesidad de proponer una interpretación de Hegel la única manera de resolver las exigencias contradictorias de la modernidad, es ser sensible al nuevo prestigio de la *dialéctica*, a la crítica de la razón analítica que sugiere la expresión “ampliar la razón”, y advertir en esta ampliación el trabajo de una razón “más grande”, que encuentra el principio *-arjé-* de su comprensión, o aprehensión de la evolución de la modernidad, es decir, la verdad y la lógica de su situa-

7. *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1961, (“L’existentialisme chez Hegel”, conferencia pronunciada el 16 de febrero de 1947), pp. 109-110.

ción, en la pretensión hegeliana de explorar los excesos de la Razón. “Comprender”, a fines de los años 40, es reconocer en la experiencia y el pensamiento modernos, esta exigencia de exceso de la racionalidad histórica. Comprender -verbo tomado en el sentido del latín “*comprehendere*”, aprehender, tomar, “*prehendere*”, con, “*cum*”, junto; de donde, abarcar, incluir- es apostar por un intento de explorar lo irracional que busca integrar las manifestaciones irracionales de la razón en el devenir inteligible del proyecto de la Ilustración, proyecto de la modernidad que debía confundirse con el pensamiento -o Razón- en continuo progreso. Un pensamiento no dialéctico se limitaría a la oposición entre lo racional y lo irracional, pero un pensamiento que se pretende dialéctico tiene que iniciar por definición un movimiento de la razón hacia lo que le es fundamentalmente ajeno, hacia *lo otro*. Todo el problema radica entonces en saber si, en este movimiento, es *lo otro* que ha sido reducido a lo mismo, o si, para comprender (o sea, abarcar) simultáneamente lo racional y lo irracional, *lo mismo* y *lo otro*, la razón ha tenido que metamorfosearse, perder su identidad original, *dejar de ser la misma y convertirse en otra con lo otro*. Así, a través de esta temática de la exigencia de exceso que afirma su derecho a la razón o, mejor, de ese movimiento constante y, tal vez, inacabable y esencial a la razón, se plantea el problema verdaderamente constitutivo de nuestra modernidad, es decir, dentro de la marcha de la historia de la modernidad, la falta de paso -o aporía- entre el proyecto de la Ilustración, identificado con el proyecto de la Modernidad, y el esfuerzo del pensamiento contemporáneo por responder a la invalidación de la legitimación del discurso filosófico de la tradición histórico-transcendental del siglo XIX, en tanto expresión de otras formas de experiencia, de otras necesidades, en suma, de otra sensibilidad que, como dice Adorno, “tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido” de aquel destino trágico de la “razón en la historia”<sup>8</sup>. Se plantea, así, el problema capital para la reflexión sobre nuestro presente, de un tránsito de la razón, *ratio*, a través de la sinrazón o la aberración, tránsito previo a cualquier acceso auténtico del pensamiento filosófico que irrumpe en las postrimerías de la Segunda Guerra Mundial, a su propia modernidad. Si la dialéctica,

8. T.W. Adorno, *op. cit.*, p. 361.

en el sentido “moderno”, es la pretensión esencialmente hegeliana de fundar la soberanía razonable del hombre en un poder transcendente de negación, poder que no deja de reconocer en el principio de la más clara y simple razón positiva, exige la reflexión del pensamiento sobre sí mismo, esto implica palpablemente que, para ser verdadero, tiene que pensar también contra sí mismo. Al no medirse con lo más extremo, con lo que escapa al concepto, el pensamiento dialéctico corre el riesgo de convertirse por anticipado en un movimiento que hace de la reflexión del pensamiento sobre sí mismo un punto de apoyo para el posible rescate del proyecto de la Ilustración. Tal pensamiento, en la medida en que se horroriza ante la visión de su propia imagen, abre ciertamente una brecha respecto a lo que está más allá de esta imagen. Pero, ¿qué significa este movimiento, sin duda desmesurado, esa exigencia de exceso manifiesta en la exploración de lo irracional que no sólo afirma su derecho a la razón, *ratio*, que no se limita a reconocerse de acuerdo con los principios de una razón positiva, sino que *se sabe más razonable* que ésta, por el hecho de llevar más lejos que ella el movimiento que está en ella y de no dejarse asustar por ninguna consecuencia? Que la razón sea capaz de un devenir enérgico, que ella misma siempre esté en devenir, por ser esencialmente movimiento, tal es una de las verdades de este pensamiento dialéctico que busca su sentido. Pero también puede decirse que tal es el movimiento, que tiene su principio en una razón oculta, de un pensamiento que busca un sentido que no distingue de un sentido adivinatorio de los poderes ocultos de la historia.

En realidad, es precisamente en la medida en que se horroriza ante la visión de su imagen en su propio espejo que la reflexión del pensamiento sobre sí mismo abre enteramente la naturaleza humana a la conciencia de sí. La perspectiva que ha sido efectivamente descubierta es más que la capacidad de reconocer y detestar al mismo tiempo en los personajes sadianos de un Cardoville y/o de un Minsk, o en los S.S, que gustaban de cubrir los gritos de sus víctimas con música clásica, la imagen de su propia ferocidad y poder de destrucción. Un esbozo de la anatomía crítica de la corriente de pensamiento que, de Adorno y Horkheimer hasta Foucault, pasando por Bataille, Blanchot y la revista *Tel Quel*, convierte a Sade en un verdadero héroe de la modernidad o, al menos, ve en él a un inflexible ejecutor del Iluminismo, permite seguir

en sus consecuencias a lo que podríamos llamar los “efectos del contexto” producidos por esa sensibilidad extrema ante la toma de conciencia del horror. Lo que manifiesta la lectura de Sade es el intento de abrir la conciencia a la representación de lo que el hombre es verdaderamente. Obra de una “locura” que explora el exceso de la razón a través del movimiento ilimitado de la escritura, producto de una “enfermedad” -como él mismo la llama- que es el signo de su libertad, la “filosofía” de Sade, en tanto que expresión del deseo incontenible de “decirlo todo”, aparece en los años 1950-1960 como el más veraz diagnóstico de la condición humana moderna. Es más, “Si la ignorancia y la inhibición (*refoulement*) no se hubiesen apartado, durante cinco generaciones, de las obras del marqués de Sade, si el hombre, esclavo y verdugo, hubiese consentido a reflexionar sobre las atroces posibilidades que encierra su naturaleza y que nuestro autor, el primero, tuvo la lucidez de concebir y la osadía de revelar, tal vez el innominable período que va desde 1933 hasta 1945 no hubiese llegado a mancillar para siempre el carácter de la raza humana, ni la hubiese predispuesto a las sangrientas idolatrías a las que no parece de ninguna manera próxima a sustraerse”<sup>9</sup>. Para G. Lély, con *La Nouvelle Justine y Juliette* la sociedad ya tenía, desde 1797, la posibilidad de “volverse mejor” después de ocho años de “cobardes masacres”. Para Adorno y Horkheimer, más optimistas, el hecho de que Sade no haya dejado sólo a los adversarios de la Ilustración la tarea de lograr que la Razón se horrorizase de sí misma es lo que hace de su obra un “punto de apoyo para el posible rescate” de la Ilustración<sup>10</sup>.

Si la temática que se depende de la lectura de Sade en la segunda mitad de nuestro siglo puede tener algún interés para la tarea que nos hemos propuesto, es porque esta dialéctica de la claridad y de la oscuridad -y nuestro esquema expresa ese juego de luces y sombras-, que discurre paralela a la ruptura del Orden clásico como figura epistemológica, ética, moral, política y estética, a la que asistimos desde fines del siglo XVIII, y que es consubstancial a la modernidad, pone de mani-

9. G. Lély, *Sade. Etudes sur sa vie et son oeuvre*, Paris, Gallimard-Idées, 1967, p. 176.

10. Véase M. Horkheimer-T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, París, Gallimard-Tel, 1983, pp. 92-127.

fiesto el destino de la gloria de Sade después de su muerte. El siglo XX es el lugar de una apoteosis ambigua de quien fue, sin duda, el faro más candente, el más resplandeciente de ese siglo de las Luces que no ha dejado nunca de iluminar la historia moderna, nuestra historia. Si Sade todavía merece el calificativo de “maestro de los grandes temas del pensamiento y de la sensibilidad modernos”<sup>11</sup> que M. Blanchot le diera en 1949, si continúa a resplandecer como un nombre vacío aún después de que los años setenta no vieran más en sus fantasmas eróticos que sumisión, coerción y sujeción, es porque aún revela el precario equilibrio de nuestra modernidad. En tal caso, la lectura de Sade no sería el síntoma del fin del proyecto reformador de la Ilustración, identificado con el fin de la modernidad, sino, por el contrario, un punto de partida para una *genealogía de la sensibilidad postmoderna*. Pero, entonces, “abrir la conciencia a la representación de lo que el hombre (moderno) es verdaderamente” no significaría situarse al final de un proyecto de disolución del programa hegeliano de la “*Aufklärung*”, o Modernidad, al que respondería, en su límite, el discurso nietzscheano de la modernidad, en tanto expresión de la ruptura que, hacia mediados del siglo XX, configura la modalidad exegética de nuestra episteme, sino recorrer la historia de la aventura filosófica del llamado pensamiento moderno, historia de ruptura y continuidad, de crítica y reafirmación, del esquema, varias veces repetido, de una misma filosofía de la historia. La fascinación por el universo de Sade reflejada en la conciencia de una época que se yergue en medio de las cenizas aún calientes de los hornos crematorios de Auschwitz podría señalar, desde luego una pauta, si no estuviera rodeada de ambigüedad. Pero este barrunto del verdadero corte que produce el nuevo imperativo categórico impuesto a los hombres por Hitler queda de nuevo escamoteado, esta vez por la “misión (*Aufgabe*)” que resulta del “diagnóstico del tiempo (*Symptomenlehre der Zeit*)” y que caracteriza al pensamiento contemporáneo desde Nietzsche<sup>12</sup>. Esta misión, de hecho, se vislumbraba desde los al-

11. M. Blanchot, “La raison de Sade” en: *Sade et Restif de la Bretonne*, Bruxelles, Ed. Complexe, 1986, p. 63.

12. F. Nietzsche, *Le livre du philosophe/Das Philosophenbuch*, Paris, Aubier-Flammarion, 1969, pp. 168-169.

bores de la “época moderna”. Es más, la tarea que tiene la filosofía de diagnosticar el presente de una cultura, la de Europa, es un rasgo irrenunciable de nuestra modernidad, desde el momento en que el esfuerzo del pensamiento moderno por responder a las diferentes formas de la escisión y reestablecer el primado de la *Kultur* mediante el despliegue de la razón en la historia se filtra a través de la tarea que Hegel le asigna de “concebir *lo que es*, pues *lo que es* es la razón (Das was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das, was ist, ist die Vernunft)”<sup>13</sup>.

Si la conciencia de una época que reflexiona su situación a la luz de los hornos crematorios de Auschwitz está cautivada por el universo de Sade, no es principalmente porque éste es erótico; es ante todo porque es un universo del confinamiento, y que el erotismo se manifiesta ahí como un aspecto de la realidad claustral. No es casual que una obra nacida del confinamiento y en el confinamiento, y que explora el exceso de la razón, haya fascinado a un siglo que ha sido profundamente marcado por el universo concentracionario y las manifestaciones violentas de la razón. Constatación trivial si alude a las imágenes que dominan su obra, las de la fortaleza, de la celda, del subterráneo, del convento, de la isla inaccesible. Son los lugares naturales de la sinrazón y se parecen a los campos de concentración. La relación que existe entre la racionalización y los abusos de poder de la racionalidad política es evidente. Y no era preciso esperar la burocracia descrita por Kafka o los campos de concentración para reconocer la existencia de tales relaciones. Nadie ignora estas banalidades. Pero el hecho mismo de que sean banales no significa que no existen. En presencia de hechos banales, nos incumbe descubrir, o, al menos, intentarlo, los problemas específicos y quizá tal vez originales ligados a ellos. Es en esta perspectiva que nos interesa la valoración del sadismo, como fenómeno individual que lleva el nombre de un hombre, y en el que las décadas de los cincuenta y sesenta ven una posibilidad de emancipación que atañe a la humanidad entera. A través de la pretensión de buscar, y de encontrar, el sentido de la condición humana, y de descifrar su suerte, en una filosofía que “debe decirlo todo”, de un “individuo aberrante” que no deja de

13. *Loc. cit.*

reconocer colocar “los vicios de sus costumbres” en el principio de la razón, podemos apreciar mejor el estatuto ambiguo de esa forma de análisis histórica que pretende reflexionar nuestra situación preguntándose: ¿dónde situar, y cómo se sitúa nuestra modernidad, en el interior de este discurso enteramente histórico? Es esa forma de análisis, que se da como campo exclusivo y excluyente de referencia el movimiento indefinido y determinante de la historia moderna, la que, en el fondo, diluye la especificidad de *nuestra* manera de plantear y pensar la *diferencia* que nos separa de “la época moderna” y que configura la modalidad exegética de la postmodernidad. La ruptura expuesta a mediados del siglo XX por el nuevo imperativo categórico impuesto por Hitler a los hombres para su actual estado de esclavitud, y expresada en la voluntad de orientar el pensamiento y la acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante, no aparece, por este motivo, como ruptura, sino como la mera inversión de la locura solitaria del deseo que, todavía para Sade, como para los filósofos del siglo XVIII y para Hegel, hunde finalmente al hombre en un mundo natural inmediatamente recogido por un mundo social embozado por la irracionalidad y, en consecuencia, por el sufrimiento. Si la capacidad del pensamiento de la segunda mitad del siglo XX de abrirse hacia lo que está situado mucho más allá del pensamiento de la época moderna ha quedado paralizada, no es porque lo ocurrido entre 1933 y 1945 le deshizo al pensamiento metafísico especulativo la base de su compatibilidad con la experiencia -es decir, el optimismo iluminista acerca de la convergencia de ciencia, moral y arte para lograr el control de las fuerzas naturales, el progreso social y la felicidad de la humanidad-, sino porque *no se puede tratar discursivamente* este nuevo imperativo categórico: en él se hace tangible el factor adicional que comporta lo *ético* para nuestros tiempos.