

SOBRE LA CRISIS DEL PROYECTO ILUSTRADO MODERNO, CONSECUENCIAS Y ALTERNATIVAS, LOS APORTES DE ROBERT SPAEMANN

Rodrigo Iván Cortés Jiménez

Filósofo y político mexicano, catedrático de filosofía política. Director de Sinergia Internacional y Coordinador Internacional de la Red de Acción Ética Política.

Para poder explorar el pensamiento del alemán que sucedió en la cátedra a Gadamer y debatió a profundidad sobre la praxis democrática con Habermas, nos introduciremos en la complejidad de la época actual y empezaremos a tejer, junto con otro importante filósofo, Alejandro Llano, la racionalidad subyacente a la crisis actual para entonces destacar el aporte de Robert Spaemann en la identificación de los rasgos de la situación en la que vivimos y a la cual aspiramos no sólo comprender sino también mejorar.

Iniciemos, retomando la cuestión que planteó otro filósofo alemán, Kant, en el famoso ensayo *Respuesta a la pregunta ¿qué es ilustración?* Donde describe el estado de la razón en el siglo XVIII con las siguientes palabras:

“La ilustración es la salida del hombre de la minoría de edad causada por él mismo. La minoría de edad es la incapacidad para servirse del propio entendimiento sin la guía de otro. Esa minoría de edad es causada por el hombre mismo, cuando la causa de esta no radica en una carencia del entendimiento, sino en una falta de decisión y arrojo para servirse del propio entendimiento sin la dirección de algún otro. ¡Sapere aude! ¡Ten valentía para servirte de tu propio entendimiento! Esta es la consigna de la ilustración”¹.

Estas palabras de Kant encuentran un eco importante en la revolución filosófica, semejante a la copernicana, que supuso el férreo sistema kantiano: no es el sujeto cognoscente actor pasivo en el proceso de conocimiento, de manera que sea el objeto quien influya en él, prestándole representaciones fidedignas. Esto es puro empirismo, dirá Kant, y no abonará nada al conocimiento. Por lo tanto, propondrá un giro copernicano en la filosofía, de modo que ya no sea el objeto quien modifique al sujeto, sino que sea el sujeto quien modifique la realidad. Así, el objeto se tendrá que acoplar a las condiciones de posibilidad de toda experiencia posible. De este modo se tornará imposible conocer la cosa en sí –el noumeno- y se afirmará que sólo podemos conocer de las cosas aquello que antes hemos puesto en ellas, es decir, los fenómenos. He aquí los umbrales del idealismo trascendental y de un subjetivismo que no tardará en convertirse en relativismo.

Con este análisis, Kant destrona a la metafísica de su puesto de ciencia de las ciencias, quitándole toda posibilidad, incluso, de presentarse como tal. Este es el proyecto de su obra más importante, *La crítica de la razón pura*, y es esa razón pura, matemática me atrevería a decir, la que propone como lema de la ilustración. Ese es el trasfondo de aquel entusiasta *¡Sapere aude!* que se escucha en el ensayo antes citado.

Alejandro Llano ubica que ese giro gnoseológico generó un *representacionismo desvinculador* con fuertes consecuencias.

Las consecuencias gnoseológicas y antropológicas de tal sistema también repercuten en el ámbito político, causando en el individuo un sentido de ruptura y de aislamiento frente a

¹ I. Kant. Respuesta a la pregunta ¿Qué es ilustración?

la comunidad social. Este es el primer elemento nodal de ese proyecto moderno ilustrado que hoy deja ver una crisis que reclama ser superada.

Ante esto Llano pondera: *“Si, desandando el proceso evolutivo, se considera a la realidad física como un tejido indiferenciado, como una cantidad informe e inerte, sin relieves cualitativos ni internos dinamismos, se tenderá a tratarla como un inagotable material de trabajo con el que se puede hacer cualquier cosa. Tal es la visión mecanicista del mundo, en la que se basan las utopías revolucionarias y transformadoras de la realidad, propias de la modernidad tardía, y que sigue alimentado ese gigantesco proceso metabólico de producción, consumo y destrucción que recorre la entraña de las actuales actividades comerciales y bélicas...”*²

Otra vez, Alejandro Llano describe con acierto las consecuencias de una visión mecanicista del mundo, cuya primera y última víctima es la persona humana, espíritu encarnado; esta visión arranca al hombre su dimensión espiritual y lo convierte en un mero instrumento sin esperanzas de trascendencia. De una antropología de este tipo surge de manera espontánea una cultura de lo no humano, que no permite a la persona alcanzar su perfección humana dentro de la sociedad, antes bien la aleja y le impide una sana interacción política en el sentido aristotélico.

Uno de los arquitectos de este modelo mecanicista es Thomas Hobbes, quien partiendo de una antropología negativa, ve a la filosofía civil de manera semejante a la natural: como un conocimiento coherente y sistemático de relaciones causales. De esta suerte, la libertad del hombre queda anulada, cayendo irremisiblemente en un determinismo mecánico de cariz materialista. Con una visión así de la realidad, no es de extrañar que las relaciones políticas obliguen tácitamente al hombre a contentarse con consumir, votar y gozar.

Alasdair McIntyre, al reflexionar sobre “algunos proyectos de la ilustración”³, considera que “los teóricos de la ilustración consiguieron identificar con brillantez para su época y lugar ciertos tipos de instituciones sociales que no podían sino frustrar” la búsqueda de los “bienes de la razón” tan anhelados emblemáticamente por Kant e ilustrados con la expresión que toma de Horacio *sapere aude*. Continúa MacIntyre afirmando que, “si bien las instituciones del *ancien régime* y de la oligarquía británica posterior a 1688 no aprueban los exámenes de la Ilustración”, se pregunta:

*“¿Qué ocurre con las instituciones propias de la modernidad posterior a la Ilustración? ¿Cómo les va a dichas instituciones, cuando son juzgadas con los mismos criterios?”*⁴.

La respuesta no es muy alentadora, ya que en esa esfera pública moderna y en el actual “ordenamiento social global”, “lo que no se puede imponer con argumentos se puede imponer con poder y dinero”, a lo cual MacIntyre añade lapidariamente, *“El fracaso de esas instituciones modernas que han sido la encarnación de las mayores esperanzas sociales y políticas de la Ilustración es bastante sorprendente”*⁵.

² (A. Llano. *Humanismo Cívico*, 1999) pag. 166

³ (MacIntyre, *Ética y Política*, 2008) pag. 275

⁴ MacIntyre, *Ética y Política*, 2008. pag. 287

⁵ MacIntyre, *Ética y Política*, 2008. pag. 294

Esta crisis, corroborada por tantos otros intelectuales⁶, lanza un gran reto para quienes estamos decididos a no renunciar al ejercicio de dimensiones tan fundamentales como vitales como lo son el pensamiento y la acción en nuestra actual situación histórica, a quienes queremos todavía aunar una vida de pensamiento y una vida política.

El dilucidar caminos para el ejercicio de la ciudadanía, del ser miembro activo de la configuración del destino de la sociedad en la que nos ha tocado vivir, es un tema que me involucra de manera personal. Tanto por convicción como por profesión ejerzo la actividad intelectual y la actividad política, y aspiro a algo más que ser un relativista teórico y un ventajista práctico.

El objetivo de la reflexión filosófica en materia social y política es encontrar caminos para el ejercicio ciudadano en una sociedad que se encuentra en pleno proceso de globalización, inserto en la crisis del proyecto ilustrado-moderno y en tránsito a algo que probablemente vaya más allá de la misma.

Esto implica una labor más que de deconstrucción, una labor de reconstrucción, una auténtica recuperación de la vida intelectual y política. En el caso de la primera, podríamos decir, junto con Dewey, que *“la filosofía se recupera a sí misma cuando cesa de ser un recurso para ocuparse de los problemas de los filósofos y se convierte en un método, cultivado por los filósofos, para ocuparse de los problemas de los hombres”*⁷. De manera análoga podríamos decir, respecto a la segunda, que la política se recupera a sí misma cuando cesa de ser un mero recurso para obtener el poder sin más, como finalidad unívoca, en un juego cerrado entre políticos para arrebatarse el poder entre ellos mismos, y se convierte en un método, facilitado por los políticos, para ocuparse en soluciones a los problemas comunes alcanzadas de manera más participativa.

Por eso es importante continuar con este trabajo dual de diagnóstico y propuesta, concentrándonos de manera especial en dos autores, Alejandro Llano⁸ y Robert Spaemann⁹ (Spaemann, *Ética, política y cristianismo*, 2007), dado que su ejercicio intelectual se da en esta doble tesitura.

La problemática contemporánea, que, como veíamos más arriba, nace de la crisis del proyecto ilustrado-moderno desemboca en la transición a lo posmoderno. El representacionismo, el mecanicismo y el individualismo¹⁰ constituyen un “paradigma de la certeza”¹¹ que dificulta la integración política y provoca un decaimiento de la conciencia de pertenecer a una comunidad.

Uno de los síntomas de esta crisis lo podemos ver en la conformación de un tecnosistema cerrado de intercambios de dinero por poder, poder por influencia, influencia por dinero y así sucesivamente, que deja fuera a los ciudadanos, monopolizando la configuración social a las instancias políticas partidarias-gubernamentales, a los grandes

⁶ Sólo por mencionar algunos: (Alvira, Rafael; et al 1999), (Aparisi 2007), (Arendt 2008), (Ballesteros 2000), (Bauman, La Globalización: consecuencias humanas 1999), (Beck 1998), (Giussani 2005), (Honohan 2002), (Kaldor 2005), (Martínez-Echevarría s.f.), (Polo 1993), (Sartori 1998)

⁷ Citado por Nubiola(Nubiola 2006)pag. 35

⁸ A. Llano, *Humanismo Cívico*, 1999.

⁹ Spaemann, 2007.

¹⁰ A. Llano, El enigma de la representación, 1999.

¹¹ Cfr. A. Llano, *Humanismo Cívico*, 1999.

firmas económico-financieras y a los medios de comunicación masiva, con lo cual, al ser humano promedio le queda sólo consumir, votar y ver televisión.

Hasta ahora hemos analizado los elementos esenciales del paradigma de la certeza que ha formado la primera modernidad y nos hemos dado cuenta de la insuficiencia de tal proyecto ilustrado en el momento de concebir una vida sociopolítica digna de la persona humana. Nos queda claro que un sistema basado en el representacionismo, en el mecanicismo y en el individualismo no responde a la naturaleza más profunda del hombre; basta echar una mirada a nuestro alrededor para constatar esta crisis de la modernidad de la que tanto se ha hablado en los últimos tiempos.

Ahora estamos viviendo en ese lado oscuro del individualismo, polarizados en un “yo” que quita sentido a nuestras vidas y nos hace permanecer indiferentes ante la sociedad. Alejandro Llano da un diagnóstico de esta crisis de la modernidad:

“El problema no se centra en la contraposición entre lo individual y lo colectivo, ni siquiera entre lo privado y lo público, que vienen a constituir los dos ejes de la “primera modernidad”. La cuestión decisiva apunta a la quiebra abierta y creciente entre el aparato burocrático y tecnocrático, abstracto y anónimo, del Estado y del mercado (el tercero de los ejes modernos), por una parte, y la vida real de los ciudadanos insertos en las solidaridades que ellos libremente configuran, por otra”¹².

Uno de los síntomas más claros de esta crisis se encuentra en el descontento generalizado mundialmente con el funcionamiento de ese sistema tecnocrático tan abstracto y desnaturalizado que rige todo nuestro entramado social. Basta realizar una radiografía de las condiciones de la familia, las organizaciones de solidaridad de la misma sociedad, la esfera religiosa, entre otras instituciones y dimensiones sociales, para calar el nivel de la crisis del Estado de bienestar y el mercado contemporáneos.

Lo dicho anteriormente son sólo síntomas de una enfermedad más profunda. Una de las patologías más pronunciadas de este sistema tecnocrático es la búsqueda frenética de eficacia más que de sentido. La insuficiencia de este sistema radica en su pretensión utópica de llegar a un estado de bienestar social meramente pragmático, olvidándose de que es la persona humana –espíritu encarnado- la que configura la sociedad. ¿Qué sucede cuando se sacrifica la esfera vital el hombre –en el sentido más metafísico- en aras de un pragmatismo abstracto y sin conciencia? Se llega irremisiblemente a un entramado de corrupción y de desinterés cívico por parte de los ciudadanos indignados ante tal sistema¹³.

La causa profunda de tal indignación radica en la separación cada vez más radical entre la rigidez del sistema y las redes espontáneas de la vida diaria. Es entonces cuando los actores sociales comparecen de modo contestatario en el tecnosistema, tal y como se puede constatar, analizando los fenómenos contemporáneos como el 15 M español y las diversas réplicas de ese tipo en el mundo, incluyendo la versión norteamericana del *Occupy Wall Street*. Esto sucede porque -como apunta Alejandro Llano en “La nueva sensibilidad” al describir la causa del descontento en el Estado del Bienestar- se concede una primacía casi completa a las mediaciones estructurales por sobre la intermediación vital. Pero como esta no puede ser marginada del todo, ya que constituye la fuente originaria de sentido, resulta que

¹² A. Llano. *Humanismo Cívico*, 1999. Pag, 24.

¹³ Cfr. A. Llano, *La nueva sensibilidad*, 1988.

la existencia del ciudadano actual queda como desgarrada entre dos lógicas divergentes. De lunes a viernes impera la lógica fría de la eficiencia productiva, con sus estrictas exigencias de precisión y rigor. En el fin de semana, en cambio, todo queda entregado a la veleidat subjetiva. Se puede hacer entonces lo que se quiera: jugar o leer; rezar o consumir; recogerse o dispersarse. Lo que no se permite es que esas preferencias más cálidas y personales interfieran en el curso implacable de las cosas “serias”¹⁴.

En este sentido, podemos ver cómo se crea una dicotomía en el ciudadano, que por un lado se encuentra encadenado por el sistema económico y político, por el dinero y por el poder, y si además añadimos los medios de comunicación social, tenemos entonces el síntoma completo de la problemática contemporánea en la conformación de un tecnosistema de intercambios de dinero por poder, poder por influencia, influencia por dinero; un tecnosistema que a la postre deshumaniza a la persona dejándola a merced del consumismo, del hedonismo y del relativismo práctico.

Para el filósofo alemán, Robert Spaemann, “la utopía moderna sustituye la esperanza en la vida divina inmortal (propia del legado judeocristiano) por la perspectiva de unas mejores condiciones de vida terrena”, para lo cual “es preciso transformar la sociedad en una organización racionalizada que ha de producir esas mejoras”. “La vida presente ya no posee un sentido de eternidad en sí misma”, “tampoco hay realmente nada que celebrar”, el ocio toma el lugar de la celebración festiva. Esa utopía no puede hacer visible “de qué manera podría mejorar las condiciones de vida en el futuro ni cómo puede conjurarse su carácter anodino y banal”. La utopía moderna se murió, “y está más muerta que lo que se supone estaba Dios”.

Con lo cual podemos preguntarnos ¿qué queda si el sucedáneo de la religión se demuestra ilusorio?, “En lugar de la utopía como sucedáneo de la religión hoy irrumpe una anti-utopía radical que rechaza el pensamiento de la trascendencia del hombre”, “un retrato robot de una sociedad liberal en la que han desaparecido las pretensiones de carácter absoluto, tanto en el terreno cognitivo como en el ético y religioso, y en la que nada se considera más real que el placer y el dolor”, que considera que en los asuntos humanos, “toda gravedad es ilusoria” porque nada merece ser tomado en serio, donde el logro más relevante de la cultura es la ironía, donde lo que se quiere es “sentirse bien” y ya. “En lugar del nihilismo heroico”, irrumpe lo que Spaemann denomina “nihilismo banal”.

Hace cien años quien, con impresionante clarividencia, caracteriza mejor ese nihilismo banal, es Nietzsche, cuando habla sobre “el último hombre”, y cito:

“¿Qué es el amor? ¿Qué es la creación? ¿Qué es el destino? ¿Qué es el anhelo? ¿Qué son las estrellas? – pregunta el último hombre guiñando el ojo -. La tierra se ha empequeñecido, y sobre ella retoza el último hombre, que todo lo empequeñece... - Hemos encontrado la felicidad –dicen los últimos hombres guiñándose el ojo. Han abandonado la tierra inhóspita para habitar en lugares amenos. Aún se aprecia al vecino y se mezcla uno con él, pues es necesario el calor de la acogida... Un poco de veneno de vez en cuando: eso produce sueños agradables. Y mucho veneno al final, para lograr una muerte dulce. Aún se trabaja porque el trabajo entretiene. Pero se procura que el entretenimiento no dañe. Ya no habrá ni pobres ni ricos: ambas cosas son igualmente molestas. ¿Quién querrá gobernar aún?

¹⁴ Ibid.

¿Quién querrá aún obedecer? Mandar y obedecer es oneroso. Ningún pastor y ningún rebaño. Todos quieren lo mismo. Cada uno es igual al otro. Quien piensa de otra manera termina yendo voluntariamente al manicomio.. Hay un pequeño placer para el día y otro para la noche, pero lo importante es la salud. ¡Hemos encontrado la felicidad! Dicen los últimos hombres guiñándose el ojo”¹⁵.

El pensamiento y la práctica de estos “últimos hombres” que encarnan el nihilismo banal y que hoy en día se llama comúnmente liberalismo, tiene reservado un término para todo aquello que “no se le somete”: Fundamentalismo. “Fundamentalista es todo aquel que toma en serio algo que le parece no estar completamente a su disposición”. La versión liberal de la libertad queda reducida a la multiplicación cuantitativa de las posibilidades de opción, siempre y cuando no se admita que alguna de ellas valga realmente la pena de manera que obligue a renunciar a las demás. Esto resulta estar en la antípoda de la cosmovisión cristiana, donde se puede ubicar que sí hay algo valioso, sí hay un tesoro, una perla preciosa por la cual se puede uno desafanar de todo lo demás. Cuando Europa pierde ese tesoro, afirma Spaemann, “solo le queda el nihilismo banal”

Spaemann no se inhibe, no le guiña el ojo al nihilismo banal y se atreve a retomar un dicho célebre de Hegel, antes de identificar los rasgos principales de la crisis actual. La lechuza de Minerva – símbolo de la sabiduría – levanta el vuelo cuando acaba el día, al anochecer, de la misma manera que la filosofía empieza a entender un modelo de vida cuando se está volviendo obsoleto. La modernidad ha pretendido, de manera reiterada, ser el final de la historia. Hegel sostenía explícitamente en el marco del desenvolvimiento del espíritu absoluto, que él mismo era el clímax de la autoconciencia espíritu absoluto que se conoce absolutamente, por tanto decía “después de mí la locura”. Como se autoubicaba en el estadio fijo y definitivo, el positivismo científico, Fukuyama se ubicaba prácticamente como “el último hombre”, en el “fin de la historia”. Claramente podemos ver hoy en día, que ni el pensamiento se agotó con Hegel, ni el positivismo ha resultado tan positivo, y mucho menos se acabó la historia con Fukuyama.

En la modernidad, Spaemann ubica determinados logros humanitarios, como lo son la igualdad de derechos de la mujer, el estado de derecho con separación de los poderes, la libertad de religión, las ciencias naturales en clave matemática y las técnicas que ellas posibilitan, entre otros.

Por otro lado, se pueden ver otros aspectos que resultan no sólo contradictorios, sino hasta autodestructivos en la modernidad. Para esto, Spaemann resalta que fue precisamente Nietzsche el que se percató primero de la tendencia autodestructiva de la Ilustración, dejando muy mal parado al andamiaje que construyó Kant cuando se preguntaba por la Ilustración y retomaba el famoso “Sapera Aude”. Cuando Nietzsche analiza el concepto de verdad en la Ilustración, se da cuenta de la patología que implica, ya que vive de un pathos de la verdad que ella misma destruye, toda vez que la interpretación naturalista del hombre ya no entiende al hombre como un ser capaz de verdad.

Robert Spaemann caracteriza la figura de la conciencia unida a la palabra modernidad en siete rasgos que a continuación vamos a exponer.¹⁶

1.- La comprensión de la libertad como emancipación.

¹⁵ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Madrid, España: Alianza editorial

¹⁶ Spaemann, *El fin de la modernidad*, 2006.

La libertad de la revolución cultural ya no se entiende por aquello que la plenifica, sino por la desvinculación. La libertad se define como “liberarse de” más que la concepción clásica de autodeterminación hacia lo que se ha reconocido como lo bueno, lo correcto, lo adecuado para lo que plenifica. La libertad moderna se entiende como emancipación, sin referencia a una meta determinada por su contenido. Desvinculación como ruptura. En este sentido, Thomas Hobbes ubica a la libertad como “poder moverse en el mayor número posible de pistas”. Desvinculación permanente, ampliación perpetua de opciones.

2.- El mito del progreso necesario e infinito

El progreso moderno es entendido como un proceso lineal, no plural sino unívoco, es El Progreso, por tanto global y único, basado en el avance tecnológico, infinito y necesario, es decir mítico. Vamos de manera necesaria a la mejora, ya sea a una sociedad perfecta sin clases, mercado ni Estado, ya sea al mercado perfecto omniabarcante.

3.- El dominio progresivo de la naturaleza

Spaemann ubica que el paradigma de este “progreso necesario e incontenible” son las ciencias de la naturaleza, entendidas de manera instrumental, al servicio de una praxis transformadora de la naturaleza, es el “Deus ex machina” de Descartes, el hombre como dueño y señor despótico de la naturaleza. Esas ciencias naturales, como instrumento progresivo, cuentan con dos elementos característicos: tienen un carácter estrictamente ateleológico y un carácter cuantificador y matemático, lo cual implica que traducen y reducen todas las experiencias cualitativas en afirmaciones cuantitativas. Es por tanto un uso del saber no como fin en sí mismo, para la comprensión de la naturaleza, sino para la transformación, es decir para la mera manipulación. La *Teorein* queda relegada, y la *Practein* queda hipertrofiada.

4.- Desdoblamiento de sujeto y objeto

“Las ciencias contemporáneas, afirma Spaemann, separan el sujeto del objeto del saber a través de un abismo ontológico”, escinde, en términos cartesianos la *res cogitans* de la *res extensa*, y en términos kantianos el *noumenon*, o la cosa en sí, queda ignota, separada de raíz de la representación mental del *fenomenon*. Esto significa una ruptura con el concepto clásico de ciencia, en el cual el conocimiento ceda en la compenetración del cognoscente con lo conocido, que se esfuerza por entender las realidades y con ello sus tendencias, en cambio, las ciencias contemporáneas se alinean a la tesis hobsiana de lo que significa conocer una cosa, lo cual es “saber qué podemos hacer con ella, cuando la poseemos”, y esto hasta el grado de convertir el conocimiento del hombre mismo en un conocimiento inhumano, se convierte a sí mismo en un objeto científico, es decir, no para conocer su *Telos*, su tendencia o finalidad.

5.- La homogeneización de la experiencia

Las ciencias naturales modernas se designan como experimentales pero sólo desde un aspecto reduccionista, ya que desfasan la experiencia integral del ser humano, que puede

llevar a las ciencias humanas de carácter cualitativo, en aras de reducir la experiencia a lo homologable cuantitativo, con suposiciones matemáticamente formuladas y sujetos a procedimientos, ante lo cual la naturaleza sólo puede contestar con un 0 o 1 binario.

6.- La hipótesis como forma de vida

La trasmutación de verdad por hipótesis en la ciencia moderna hace que toda tesis quede a expensas de la sustitución de una nueva, ya sea vía mayor eficiencia, menos instancias contrarias o simplemente porque una nueva generación o grupo de investigadores la consideren más interesante, quedando excluido todo lo relativo al ser de una cosa, todo queda reducido a afirmación condicionales, si A entonces B. A este pensamiento omnímodamente hipotético corresponde, en la praxis, el pensamiento funcionalista, en el cual se piensa mediante equivalentes, es decir, se determinan las cosas por su función, no por su ser. Y si bien la consideración funcional es propia de lo humano en ciertos ámbitos, la novedad moderna consiste en la extrapolación de esa consideración hasta el mundo de lo vital interpersonal, convirtiendo a las personas mismas, como dice Carlos Llano, en módulos funcionales intercambiables y por tanto descartables o desechables, cuando las esferas de lo ético y religioso se interpretan funcionalmente. En una civilización así las convicciones incondicionales simplemente no caben, convirtiendo a los compromisos y las convicciones cuerpos extraños.

7.- El universalismo naturalista

El paradigma de las ciencias naturales de raigambre cuantitativo moderno y la derivación de ciencia humana que procede siguiendo ese mismo modelo, se vuelve el canon global, pretendiendo haber alcanzado un nivel realmente universal, ya que, en principio, se supone que todas las convicciones se someten a prueba y sólo se admiten como hipótesis, pero eso no resulta cierto, ya que en ese discurso llamado universal sólo se admiten los argumentos naturalistas, los que están en la forma cuantificada. Esto excluye de la moderna comunidad de discurso cualquier otro tipo de pensamiento.

Ante la crisis de la modernidad Spaemann propone una alternativa de razón y universalidad posmoderna.

Ante los claros signos de agotamiento de estas líneas de la modernidad, en las últimas décadas se ha venido dando una reflexión de fondo sobre ella. Es más profunda porque va ubicando lo que ha legado y al mismo tiempo advierte su tendencia a la auto supresión. El pensamiento posmoderno, sostiene Spaemann, se ha liberado de la obsesión de reflexionar sobre la modernidad exclusivamente en conceptos y categorías propias de ella, es más, se llega a vislumbrar que sólo se pueden salvar sus logros si se basan en la naturaleza humana y se retoman sus aspiraciones originales, un *Sapere Aude*, atreverse a saber, que deja de autosabotearse.

Hoy, tras los dramáticos acontecimientos del siglo XX, y precisamente este año que se conmemorará el centenario de la primer guerra mundial, podemos decir que el mito del progreso universal, necesario e infinito está muerto. Esa fe ciega en un progreso que no reparaba en costos está quebrada. Lo que nos enseña la nueva sensibilidad ecológica es

que ese progreso desbocado no es sustentable y que el precio a pagar es demasiado elevado. El progreso meramente instrumental, material, tecnológico ya no se experimenta como liberación.

Sin embargo, no podemos ni debemos abandonar la idea de progreso, lo que tenemos que abandonar es un concepto de progreso ciego, que excluye la reflexión sobre sus costos e implicaciones, no queremos ya hablar de progresos técnicos en la aniquilación o tortura, en el progreso egoísta que patea el bote de las consecuencias hacia la generación entrante. Tiene sentido hablar de progreso cuando se tienen en cuenta el sentido y las repercusiones, cuando se piensa en solidaridad tanto con los contemporáneos como en la generación por venir, y esto implica recuperar libertad, libertad para decidir con criterio la dirección del progreso en un ámbito dado por características concretas.

Y se recupera libertad, porque se redescubre que es más que mera emancipación de vínculos, más que meros menús de opciones infinitas; lo importante es qué se elige. Poder ejercer puntos de ruptura es una condición necesaria pero no suficiente de la libertad, es más importante el ejercicio libre de identificarse, vincularse, de comprometerse con algo valioso. El individualismo exacerbado dificulta el libre compromiso, la identificación y debilita las fuerzas de la cohesión social.

Cuando Richard Rorty establece, como objetivo del proceso educativo, la ironía frente a la realidad, está minando precisamente lo que le da sentido a la vida: el amor. Spaemann ve con claridad que ironía y amor son incompatibles. Hoy en día, la posibilidad legal del divorcio forma parte de una sociedad libre, pero más importante que esa posibilidad son el matrimonio y la familia. Cifrar el grado de libertad de una población en el número de divorcios sólo puede suceder por un ofuscamiento ideológico. El matrimonio y la familia son instituciones que tienen un enorme rol en el bien común de una sociedad, ya que constituyen un espacio natural de transmisión de la vida y de solidaridad intergeneracional, de ayuda mutua, de cuidado del ciclo vital completo de las personas, de formación de ciudadanía. Velar por estas instituciones es cuidar del futuro de la sociedad.

Otro elemento que nos revela la emergente sensibilidad ecológica es la caducidad de la conceptualización doble de la naturaleza como *res extensa*, mera materia a manipular, a explotar despóticamente, y por otro lado la naturaleza como reserva infinita de recursos. Ahora estamos más conscientes de la finitud de los recursos, la utopía de la abundancia también ha muerto, el cuerno de la abundancia sin *llenadera* no existe; en pocas palabras, no hay un *refill* infinito. Es más, cada día nos queda más patente la limitación de la capacidad de la naturaleza de asimilar las consecuencias de nuestra acción.

El movimiento ecológico, además de acabar con la actitud del despótico *Deus ex machina*, pone en entredicho la moderna escisión sujeto–objeto, que fundamentaba la ciencia contemporánea. El progreso del dominio sobre la naturaleza tiene que ser presidido por el dominio de sí mismo, dominar la propia capacidad de dominio, considerando que el sujeto de ese dominio pertenece él mismo a la naturaleza, advirtiendo que el objeto de la ciencia no existe sin el sujeto, lo cual lleva a descubrir el límite de la objetivación de carácter científico meramente cuantitativo.

Spaemann enfatiza el riesgo de la objetivación del hombre con el dato histórico de las pruebas “científicas” con seres humanos realizadas en los campos de concentración nazis,

ya que en aras del mito del progreso científico, que a su vez estaba a disposición del mito del progreso racial, se subordinaba la vida humana misma con prácticas inhumanas, eugenésicas, como lo fueron el aborto y la eutanasia, o como en la extinta Unión Soviética, donde se abusó de la psiquiatría con fines políticos, o las prácticas de tortura asistida por médicos, para su mayor eficacia, en varios regímenes. De esto deriva Spaemann que, en los tiempos actuales, la sensibilidad universal frente a la vulneración de la dignidad humana tiene que entenderse precisamente en relación con las crecientes posibilidades de la objetivación científica del hombre, por lo cual afirma que “el concepto de dignidad humana es más fundamental al que el de los derechos humanos, es menos manipulable y más incondicional”.

Para culminar la propuesta de Robert Spaemann y retomando los temas de la homogeneización y el universalismo naturalista moderno, nuestro autor afirma que “si no hay razón común humana, sino sólo intereses individuales, entonces es imposible una compensación justa de los intereses”, pero al mismo tiempo, la ampliación del concepto de experiencia, más allá de los límites de la modernidad, puede salvar la causa de la razón de la tendencia moderna de auto abolirse.

Con esto regresamos al inicio de esta conferencia, la teoría naturalista del hombre, circunscrita a la desvinculación entre sujeto y objeto, entre pensamiento y realidad, niego la idea de que el hombre sea capaz de verdad, desgarrando de sentido la expresión “atrévete a saber”.

Fue por eso que Nietzsche dijo que la Ilustración, a fin de cuentas, se destruiría a sí misma, dando lugar a una nueva mitología. Kant creía que la razón humana “debía de renunciar a salir a mar abierto”, en el intento de llegar a las cosas mismas, “en vez de eso debería explorar su propiedad, una isla bien delimitada” al pensamiento mismo, destinado a ver sombras nada mas, un “atrevimiento” poco aventurero.

La razón podrá prevalecer “si reconoce lo ajeno, lo otro, es decir, la naturaleza y la historia”; sólo cuando se abra al mundo completo de la experiencia podrá ampliar en verdad sus horizontes.

“El futuro será de un universalismo que no imponga” a todos una homologación global y arbitraria. “Un universalismo posmoderno no eliminará las particularidades religiosas, sociales y políticas, sino que las reconocerá. Será una comunidad de diferentes” que se “basa en un auténtico reconocimiento”, que busca consensos y garantiza que la discrepancia se articule sin Siberias ni Gulags. Donde no se haga depender el reconocimiento de la dignidad humana, es decir de la cualidad de prójimo, a la pertenencia de un grupo determinado.

*“A diferencia del universalismo de la modernidad, un universalismo posmoderno va a ser un universalismo de la diversidad reconciliada, en la que cada uno está dispuesto a abrirse a la influencia del otro y a aprender el uno del otro”.*¹⁷

Para esa importante tarea los demócratas cristianos podemos atrevernos a pensar y hacer desde una identidad con apertura.

¹⁷ Spaemann, *El fin de la modernidad*, 2006.

Bibliografía usada de Robert Spaemann

- Spaemann, R. (2003). *Límites acerca de la dimensión ética del actuar*. Pamplona, España: Ediciones Internacionales Universitarias.
- Spaemann, R. (2007). *Ética, política y cristianismo*. Madrid: Palabra.
- Spaemann, R. (2006). El fin de la modernidad. En R. Alvira, & K. Spang, *Humaidades para el siglo XXI*. Pamplona: EUNSA.
- Spaemann, R. (2002). Moral y Violencia. En O. I. Höffe, *Panorama de Filosofía Política, Contribuciones Alemanas*. Bonn: Konrad Adenauer Stiftung.

Spaemann, R. (2001). Peligros que entraña la razón de nadie. En J. A. Aldunate, *Crónica de las ideas, En busca del rumbo perdido*. Madrid, España: Encuentro.

Bibliografía General

- Alvira, Rafael. *La razón de ser hombre : ensayo acerca de la justificación del ser humano*. Madrid: Rialp, 1998.
- Aparisi, Ángela, ed. *Ciudadanía y persona en la era de la globalización*. Granada: Comares, 2007
- Arendt, Hannah. *La Promesa de la Política*. Barcelona: Paidós, 2008.
- Ballesteros, Jesús. *Posmodernidad: decadencia o resistencia*. Madrid: Tecnos, 2000.
- Bauman, Zigmunt. *La Globalización: consecuencias humanas*. México: Fondo de Cultrua Econonómica, 1999.
- Beck, Ulrich. *¿Qué es la globalización?* Barcelona: Pidos, 1998.
- Giussani, Luigi. *El sentido religioso y el hombre moderno*. Madrid: Encuentro, 2005.
- Honohan, Iseult. *Civic Republicanism*. New york: Routledge, 2002.
- Kaldor, Mary. *La Sociedad Civil Global*. Barcelona: TusQuets, 2005.
- Llano, Alejandro. *Ética y política en la sociedad democrática*. Madrid: Espas-Calpe, 1981.
- . *La empresa ante la nueva complejidad*. Pamplona: Cuadernos de Empresa y Humanismo, 1989.
- . *Ciencia y cultura al servicio del hombre : diálogos entre intelectuales*. Madrid: Dossat, 1982.
- . *El enigma de la representación*. Madrid: Síntesis, 1999.
- . *El futuro de la libertad*. Pamplona: EUNSA, 1985.
- . *Gnoseología*. Pamplona: EUNSA, 1984.
- . *Humanismo cívico*. Barcelona: Ariel, 1999.
- . *La nueva sensibilidad*. Madrid: Espasa-Calpe, 1988.
- MacIntyre, Alasdair. *Ética y Política*. Granada: Nuevo Inicio, 2008.
- Martínez-Echevarría, Miguel Alfonso. *Teorías de la empresa y crisis de la modernidad*. Navarra: Instituto de Empresa y Humanismo, s.f.
- Nietzsche, F. *Así habló Zaratrustra*. Madrid, España: Alianza editorial.
- Nubiola, Jaime. *El Taller de la Filosofía*. Madrid, España: EUNSA.
- Polo, Leonardo. *Presente y Futuro del Hombre*. Madrid: RIALP, 1993.
- Sartori, Giovanni. *Homo videns, La sociedad teledirigida*. Madrid: Taurus, 1998.