

IN UNA DIE VENIENT PLAGAE. UNA HERMENÉUTICA CRISTIANA DESDE EL EVENTO DEL FIN DEL PROYECTO INACABADO

Víctor Samuel Rivera
Universidad Nacional Federico Villarreal (Perú)

Resumen: La presente contribución es un texto que se inscribe dentro del proyecto de "ontología de la actualidad" propuesto desde la década de 1990 por Gianni Vattimo, y que emplea las herramientas de la hermenéutica para la comprensión de la política como acontecer de la verdad. En este caso particular, el texto se articula a partir del evento de la crisis del mundo liberal, de los problemas de la crisis financiera mundial y el colapso ecológico para construir una narrativa del desastre. Con recursos tomados de la retórica apocalíptica del Conde de Maistre, este texto de hermenéutica es también una narrativa de la actualidad del Cristianismo como herencia del Occidente, que lo presenta como fuente de crítica para las consecuencias catastróficas del evento liberal en el mundo. Su denuncia: el concepto de autonomía como personaje central en una historia del final de los tiempos liberales.

APERTURAS

Primera apertura. Un viejo cultivador del saber, rodeado de sus instrumentos de investigación, recibe la dulce esperanza de la dicha de las promesas del Demonio. Un conocido relato cultural cristiano del carácter arriesgado de las promesas cuando éstas no tienen un fundamento fiable. Estamos ante el *Fausto* de Goethe. "*Sapere aude!*", parece indicar el Demonio, cuyas promesas en el universo cultural aún cristiano del siglo XVIII involucran una atmósfera

que rodea la idea de libertad, de una libertad peculiar, sin embargo¹: es una libertad cuya definición consiste en saltar el límite que circunda lo posible. En una narrativa cristiana es la voluntad de desobedecer a Dios. En efecto, como es fácil notar, en la imaginación cristiana la libertad está cercada, tiene límites, y hay un más allá desconocido al que estamos impedidos. Dentro del ámbito donde Dios reina, el hombre es feliz. Pero un ansia de conocer lo impele a emanciparse del Cielo al que toma, antes que por un límite, por una limitación. El temor al límite se transforma en rebeldía contra éste. Y es así que, ante la sugestiva tentación de Satanás, el Fausto de Goethe descubre el prístino concepto de la autonomía de Kant. Hacia la época de la Gran Revolución, Kant había definido el ámbito de la ética como el horizonte de la autonomía, esto es, del acontecer del hombre como la huella de su voluntad. Allí donde esa huella no era posible, estaríamos ante un mal que, a ojos del filósofo ilustrado, aparecía como más terrible incluso que el mal moral, a saber, la libertad humana definida en sus condiciones respecto de otro, que Kant tomaba por el otro de una relación de dominación. La condición humana finita parece requerir de un Señor, esto es, de un límite. El propio Kant lo admite². Éste puede ser la naturaleza, un Dios, tal vez, lo santo, la historia, la herencia cultural. *Sapere aude* era el lema kantiano, sin embargo: sé autónomo. ¡Tienes la ciencia de tu parte!

¿Por qué la felicidad habría de tener límites? ¿No es posible acaso para el hombre sobrepasar y trazar límites nuevos? El límite es, en condiciones ordinarias, la ontología del acontecer. Se manifiesta en el *no* de la experiencia. Pero —pregunta el ilustrado—, ¿no puede acaso el hombre diseñar su frontera? ¿Por qué no negar los “no”? Es posible, pues ha acontecido. La entera filosofía de la modernidad es su atrevimiento; el despliegue de la técnica y la democratización del mundo, desde el siglo XVIII hasta hoy, es su realidad³. ¿No es mejor aún carecer de límites? “*Eritis sicut dii*”, susurra entonces a Fausto el Demonio, el Diablo, Satanás, la Serpiente antigua⁴. El *Fausto* fue redactado en medio del contexto de la asunción cultural, a partir de las narrativas cristianas, de ideas recientes de la Ilustración. Ser autónomo frente a obedecer, a Dios, a la historia, a las exigencias éticas de los compromisos sociales y, con ello, una reflexión sobre sus riesgos, sobre su alcance y su sentido. La modernidad política era joven aún, y las atrocidades de la revolución

¹ “¡*Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la Ilustración”. Cf. KANT, Immanuel, “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova, s/f, p. 58. He abordado por primera vez este tópico en “Traditionem prosequi aude! (¡Atrévete a seguir la tradición!)”, en GIUSTI, Miguel (comp.), *La filosofía del siglo XX, Balance y perspectivas*, Lima, PUCP, 2000, pp. 67-76.

² Cf. KANT, Immanuel, “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita”, en op. cit., pp. 46 y ss.

³ Suscribimos aquí sin más la interpretación heideggeriana del significado destinal de la técnica. Cf. MEYER, Hermann, *La tecnificación del mundo. Origen, esencia, peligros*, Madrid, Gredos, 1966 (1961), cap. I.

⁴ “Seréis como dioses”. Concluye la frase: “Tendréis la ciencia del bien y del mal”. *Genesis*, III, 5.

universal se debatían entre la adhesión militante ante el mundo viejo que se desmoronaba y un nuevo orden de libertad que aparecía lleno de significado ante los ojos del filósofo lector del provocador y entonces fresco Rousseau, fuera éste Kant⁵ o Fausto, que es aquí su figura. Pero eso fue en los albores de la comprensión ilustrada de la ética moderna. Todo lo porvenir parecía para entonces ofrecer una sanción moral a la empresa del Demonio. Si el dios del cristianismo era el que caracterizaban los teólogos, bueno y misericordioso, debía compadecerse del sabio que quería ser libre.

Segunda apertura. El hielo del Ártico está desapareciendo y este año, por primera vez en los últimos 125 mil años, es posible circunnavegarlo sin obstáculo alguno. Huracanes interminables y asesinatos son asoladoras experiencias cotidianas para los habitantes del Caribe. La Bolsa de Nueva York se está desplomando. Los bancos del mundo tardomoderno quiebran uno tras otro en el ámbito marcado de las democracias, esto es, en Estados Unidos y Europa: la banca del mundo político liberal, el mismo mundo de las leyes del mercado y la libre competencia, va camino a ser propiedad del Estado intervencionista. Mientras tanto, Venezuela está llevando a cabo maniobras militares con bombarderos nucleares rusos en el Caribe, en el contexto de la expansión militar rusa en el Cáucaso y el hecho de que los veedores de derechos humanos y el embajador de Norteamérica han sido expulsados ruidosamente de Caracas. Irak lleva ya más de un lustro ocupado por fuerzas militares extranjeras en afán de expandir allí los “derechos humanos”, un millón de cadáveres tras de la empresa. Las Bolsas de los Estados canallas, en Caracas o la Teocracia del Irán aparecen imbatibles frente a la crisis. “*Signa tempora*”, diría Gianni Vattimo. El sueño tan recientemente feliz de una aldea global o un pensamiento políticamente único sin conflictos parece desvanecerse. El planeta va en vías de su extinción. Éste es nuestra experiencia del saldo de las promesas incumplidas de la modernidad y la tentación que Fausto sufriera.

El evento de la caída de la Bolsa de Nueva York y sus secuelas es parte de un horizonte más vasto de la experiencia de las consecuencias de la modernidad. Las consecuencias en el sentido del acontecer histórico dentro de una narrativa más general que, en los últimos años, y a través de sociólogos como Albercht Wellmer o Anthony Giddens, o filósofos como Jürgen Habermas o Richard Rorty, sugería lo que podemos llamar la necesidad de perpetuación de un triunfo, la huella normativa (esto es, permanente y obligatoria) de lo que se llamaba hace una década con entusiasmo “el pensamiento único”. El argumento central, para el que podemos citar al liberal español Carlos Thiebaut, era (y es) que las creencias morales que sostienen la modernidad son irrenunciables⁶. Pero he aquí que la urgencia de la solicitud se estrella contra el evento. Lo que acontece es incompatible con el sentido de la verdad de ese

⁵ Sobre Kant como lector de Rousseau, cf. GÓMEZ CAFFARENA, José, *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983, 247 pp.

⁶ Cf. Por ejemplo THIEBAUT, Carlos, *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Políticos Constitucionales, 1990, cap. 1, especialmente pp. 13 y ss.

relato “normativo” de adhesiones irrenunciables. ¿No se trata acaso de un motivo intrínseco para una actitud filosófica de alerta? Hablamos de “vigilancia” en el sentido de Gadamer, esto es, de observación cuidadosa respecto de las consecuencias de nuestras creencias tal y como las estamos experimentando⁷. Desde la filosofía hermenéutica, la lectura de la actualidad hace necesario reflexionar sobre las razones que hacen irrenunciables las creencias que llevan a la existencia humana a la ruina.

Podríamos citar más ejemplos de prensa internacional reciente, de las últimas seis semanas, de un fenómeno manifiesto, con el que vamos a orientar esta reflexión. El centro referencial es la libertad, la ciencia y el relato cristiano de la expiación y el pecado. Hay una crisis planetaria, pero no es una crisis del planeta: es la Ilustración y el mundo tecnológico en el que *Fausto* alcanzaba su autonomía los que están en crisis. Una crisis que es a la vez política, económica, militar y ecológica, pero más profundamente ética, en el sentido de una crisis de la opción más originaria de la comprensión del mundo respecto de la libertad y la ciencia en el contexto de una narrativa de creencias irrenunciables, pero que la realidad nos arroja como a la mosca que se adentra en los límites de la botella. Es la experiencia de la contradicción, del pesar de unos conceptos que han dibujado el perfil y son la huella de la definición moderna del mundo. Contradicción de conceptos apolíticos y emocionales con los que los publicistas nos aburren, el neoliberalismo, el progreso indefinido, la aldea global, el pensamiento único, la democracia y los derechos humanos. No debe escapar que, aunque algunos conceptos puedan ser menos desagradables que otros, todos forman de un entramado metafísico, la red conceptual que hace posible pensar al hombre en el desafío del límite e incluso, en su extremo, en el triunfo sobre el límite. La caída de la Bolsa de Nueva York parece apenas la crisis del “neoliberalismo”, pero es en realidad también la crisis del liberalismo político, y su crisis es también la crisis del orden hermenéutico imperante, que cobija tanto a uno como al otro. No son formalmente lo mismo⁸, pero atienden a una herencia hermenéutica común, preñada del *pathos* revolucionario y centrada en el ideal moral de la libertad individual. Es frecuente divorciar la racionalidad práctica del conocimiento científico, pero la crisis de la economía no es un problema científico, es un problema de racionalidad práctica, vinculado por tanto con la cuestión más vasta de los criterios de justicia, la convivencia y el reconocimiento. Es un lugar común que su punto de partida es la antropología metafísica de una *praxis* fundada en una epistemología de la subjetividad⁹ y –por ende– un sen-

⁷ Cf. CONILL, Jesús, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos, 2006, pp. 160 y ss. Hemos adaptado la definición directa de Gadamer de *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1993 (1960), p. 377.

⁸ Para una introducción sencilla sobre la relación entre economía de mercado y libertades políticas liberales cf. GRAY, John, *Liberalismo*, Madrid, Alianza, 1992 (1986), cap. 8.

⁹ En el ámbito de la filosofía y la teoría política podemos tomar un par de referencias conocidas en los debates de racionalidad práctica de los últimos 30 años, el célebre SANDEL, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 (1982), 190

tido fáustico del individuo, un individuo libre (de –por ejemplo– invertir su dinero, enriquecerse y, por cierto, quebrar) cercado por los márgenes de sus derechos inalienables.

Estamos ante la crisis de una fiesta, la fiesta de la utopía ilustrada. Aún es frecuente encontrar ebrios de verdades a sus convidados, los que en algún sentido son los pobladores centrales de sus promesas. Haremos, en adelante, sobre la base de la apertura cristiana de una narrativa del saber y la libertad, y de una hermenéutica de los hechos presentes que dan fe de las consecuencias catastróficas del mundo moderno, lo que Gianni Vattimo llama una “ontología de la actualidad”¹⁰, esto es, un ensayo de sociología filosófica desde las coordenadas de la hermenéutica como *koiné* de nuestro tiempo¹¹. En la sombra del evento, mientras tanto, un ser enroscado y sibilino parece indicar, señalando la autonomía, “*Sapere aude!*”. Lleva el globo del mundo como promesa, tiene como horizonte ilimitado la libertad pero, ¡ah, cómo se estrellan las palabras de la Serpiente! No podemos más con una narrativa que nos constriña a resignarnos con lo inevitable en calidad de obligación, entre otras cosas, porque las consecuencias pragmáticas del evento son también, antes que su negación, la experiencia de su repudio. La autonomía nos quiere hacer obedecer. *Sapere aude!* nos susurran aún extraviados los modernos.

EL MELÓN DE DESCARTES

En el *Fausto* hay expresada una precomprensión cristiana del carácter paradójico y temible de las promesas de la modernidad. En el siglo XVIII la historia era una advertencia de que si todo parecía salir mal, no había que ser tan pesimistas, que el problema de cualquier inconveniente no era a la larga tan grave, pues las promesas de la Ilustración y su ideal de autonomía podían interpretarse como la gesta de un proyecto por hacer, de un trabajo incompleto, de un “proyecto inacabado”, como se recuerda en fórmula de Jürgen Habermas. Al inicio del proyecto Descartes se preguntó seriamente si la empresa no quebraba ciertos límites luego de los cuales, en un sentido razonable, podemos decir que andaríamos fuera de nuestro dominio. No del dominio del Señor, sino del nuestro. Era la experiencia de libertad frente al límite, que se presenta como temor. En una narrativa cristiana estos límites se describen como llamadas de Dios a rechazar el pecado. Renato Descartes soñó en 1619, mientras creía descubrir lo que consideraba la clave de las ciencias, que alguien se le acercaba para darle en la mano un melón, una fruta

pp. Y, para la cuestión del vínculo entre epistemología y racionalidad práctica el conocido artículo de Charles TAYLOR, “Overcoming Epistemology”, en *Philosophical Arguments*, Harvard, Harvard University Press, 1997 (1995), pp. 1-19.

¹⁰ Cf. “Ontologia de l’actualità”, compilado en VATTIMO, Gianni (comp.), *Filosofia*, 1987, Bari, Laterza, 1988.

¹¹ Cf. VATTIMO, Gianni, *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 55 y ss.

exótica traída del Perú¹², una fruta prohibida que llegaba a sus manos¹³. *Ego dabo tibi claves*¹⁴, parecía alguien decirle. Se ha hecho notar ya que tener un melón en una mano, en la sociedad cristiano-imperial tardía cuyo fin tocó a Descartes entrever, significaba manifiestamente el orbe, el globo del mundo, un símbolo del poder, en particular del poder político que tenían los emperadores del Sacro Imperio Romano Germánico y que recaía en adelante en la responsabilidad moral del sabio. El melón era el poder de las claves secretas de la ciencia; la ciencia, el pensamiento prístino de un relato para la autonomía¹⁵. Era un símbolo teológico que un desconocido similar al que traficaba con Fausto travestía en el orbe de los reyes¹⁶. La noche de este sueño Descartes rezó incansablemente para ser preservado de la tentación y, al final, sintió el consuelo del Espíritu Santo. “*Sapere aude!*” debe haber pensado. El proyecto de un mundo cuyos límites no fueran los heredados por la ciencia gestada en el cristianismo era entonces comenzado, sus promesas eran jóvenes, el melón presentaba intacto su dulce carácter de cosa extraña, nueva y apetecible.

Es sabido que la filosofía ha contribuido de diversas maneras a gestar el mundo que nos ocupa con la tendencia a comprenderse como un acontecimiento festivo, como la preparación y la apoteosis de un estado general de satisfacción a través de la riqueza y la libertad. La autonomía era, pues, el camino dichoso hacia una fiesta. Para un lector del siglo XVII esa fiesta era la fiesta del Padre, el Reino de los Cielos, el retorno al límite que se había vulnerado con la desobediencia del hijo pródigo. Era el banquete del Reino. Es así como aparece, por ejemplo, en la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon, lectura apreciada por Descartes, en la que el Reino Celestial se había trastocado en una república de iguales regida por la tecnología. No hay nada de sorprendente que su modelo de habitante hubiera sido precisamente el ciudadano fáustico¹⁷. Los relatos modernos de la modernidad, desde la Ilustración hasta hoy, aclaran que este aporte de la filosofía sólo es posible en el acontecer del bienestar, esto es, cuando la ciencia comienza a poder ser interpretada, no sólo como una utopía, sino como la lectura esperanzada de consecuencias sociales apreciables. No es sólo un sueño. Es una realidad que se muestra en

¹² En realidad era un melón “de Indias”, o sea que podía haber sido también de México, el otro gran reino americano de la época. Déjesenos el melón al gusto.

¹³ Cf. el relato del biógrafo Baillet, en DESCARTES, René, *Oeuvres de Descartes* (Publiées par Charles Adam & Paul Tannery), Paris, Vrin, 1996, t. X, p. 185 (en adelante citaremos como se acostumbra, con abreviatura de los editores, tomo en romanos y página en arábigos).

¹⁴ “Te daré las llaves”, “Ego dabo tibi claves Regni Caelorum”. Promesa de Cristo a San Pedro que la tradición interpreta a la vez como la instauración del primado de San Pedro sobre los otros obispos y el anticipo del Reino de los Cielos en la Iglesia. Cf. Mat. XVI, 19

¹⁵ Cf. TURRÓ, Salvio, *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona, Anthropos, 1985, pp. 230 y ss.

¹⁶ Cf. la más exhaustiva interpretación de madame Geneviève Rodis-Lewis en su *L'Oeuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 1971, t. I, pp. 52-55.

¹⁷ Cf. WHITE, Howard, “Francis Bacon (1561-1626)”, en STRAUSS, Leo y CROUSEY, Joseph (comps.), *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 2001 (1963), especialmente pp. 359 y ss.

consecuencias, que a su vez la orientan. Los sueños de Descartes y Bacon son posteriores en tres cuartos de siglo al calendario de Copérnico.

La filosofía moderna respecto de la racionalidad práctica en particular (pensamos en Adam Smith, John Stuart Mill o Augusto Comte) lleva en su trasfondo un conjunto de prácticas exitosas relativas a las condiciones de la vida humana; es la traducción de eventos auténticos de transformación del mundo por la ciencia. En este sentido, es el discurso cumplido del Bacon que escribe en *El Progreso del Conocimiento* o el Descartes de la parte final del *Discurso del Método*, éste último, con la exaltación a convertirnos en “maîtres et possesseurs de la nature”¹⁸. La modernidad tal y como nosotros la conocemos, o como Mill o Comte lo hicieron, es la experiencia de la fiesta que el progreso del bienestar y la riqueza significaban, pues eran la expresión de que las promesas de la autonomía iban paralelas a una hermenéutica del reino del hombre. Fausto conoció también esta fiesta. Va de la mano con nociones optimistas, excesivamente optimistas respecto de la esencia de la libertad humana. Son optimistas en la medida en que contrarían e invierten el significado cristiano del pecado, la desobediencia y, por ende, el sentido del límite del hombre. En un origen estas ideas, que pueden ubicarse en la filosofía de Rousseau, significan la negación hermenéutica del pecado, esto es, la emancipación del sabio y el asalto que éste se licencia –por su bondad– de hacer con los límites, que deviene así un acto de bondad radical¹⁹. Significa que el hombre es intrínsecamente bueno, esto es, que los límites que trace están garantizados porque su libertad es buena. En esto Rousseau traducía la máxima del libertinismo político de fines del siglo XVIII, la ideología que pronto el hombre bueno convertiría en la justificación de la ruptura de todos los límites de la vida humana, la Gran Revolución²⁰. Esta visión rousseauiana narrativizaba cualquier asalto como parte de la fiesta, incluso como un acontecer de la fiesta misma. Este optimismo intemporal se suelda pronto con una historia laica de la salvación humana, con un relato ilustrado de la construcción del Reino de los Cielos, pronto la República de la Tierra. Esto es relativo a una idea matriz en relación con el concepto del tiempo histórico que nos hace suponer que las cosas van siempre para bien, que siempre lo que hay por delante es mejor, que lo que podemos esperar para el futuro es aseguradamente mejor que lo que ahora nos es accesible²¹. El futuro aparece pletórico de esperanzas. Hay un escrito de Kant al respecto, que nos

¹⁸ AT, VI, p. 62, l. 7-8. Sobre su relación con Bacon, cf. GILSON, Étienne, *René Descartes. Discours de la Méthode. Texte et Commentaire*, Paris, Vrin, 1939, p. 446.

¹⁹ Cf. GROETHUYSEN, Bernard, *Filosofía de la Revolución Francesa*, México, FCE, 1993 (1956), pp. 58 y ss.

²⁰ Este texto tiene el objeto de ser lectura para el hombre culto, por lo que remitimos siempre que es posible a obras señeras en los puntos que tocamos nosotros de pasada. En este caso cf. KOSELLECK, Reinhart, *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid, Rialp, 1965 (1959), 351 pp. Para el origen de “libertinismo” y “libertino” en la configuración moral y epistemológica de la modernidad política en general, cf. BAUMER, Franklin, *El pensamiento europeo moderno. Cambio y continuidad en las ideas, 1650-1950*, México, FCE, 1985 (1977), p. 70.

²¹ Cf. por ejemplo BAUMER, F., op. cit., pp. 298 y ss.

asegura que la historia que describe la Gran Revolución es en realidad una “historia *a priori*”, esto es, que conocemos por la anticipación de su futuro²². Pero esto está lejos de ser una idea solitaria de Kant, pues entonces sería sólo una idea del siglo XVIII. Es parte del lenguaje común, de la *political correctness* considerar esta concepción como vigente y es en realidad de la elaboración y la incorporación social de esta historia *a priori* que surge el discurso del proyecto inacabado. Estamos ante un concepto matriz del pensamiento político y el discurso ético que ha habido que tomar por “correctos” desde el final de la Guerra Fría. Lo recuerda siempre en los estantes gestados hacia el fin de la Guerra Fría Stephen Holmes²³. Por desgracia para los partidarios de la corrección política, no todo lo correcto es razonable. Lo correcto, en general, está siendo acometido por el evento.

De un lado, el carácter irrenunciable e inevitable de las instituciones, prácticas y creencias de la Ilustración, de otro, su solidaridad con una sociedad condenada a un bienestar perpetuo, a un crecimiento de la riqueza y la prosperidad. La democracia y los derechos humanos son, en narrativas simplificadas y apuradas, compactados en un relato conjunto de construcción humana del paraíso en la Tierra. ¡Cómo no se le preguntó antes a la Tierra misma! Habermas, hace tan sólo unos lustros, solía responder a los objetores del pensamiento de la fiesta que la modernidad no había terminado, sino que era un “proyecto inconcluso”, un “proyecto inacabado”, esto es, que si había males que vienen de la mano con la modernidad, como la bomba atómica o la desigualdad económica, era necesario recordar que estos males eran pasajeros, eventualidades menores en un relato más largo de pequeños *impasses*²⁴. Como adecuadamente respondieron en su tiempo Jean-François Lyotard y Gianni Vattimo²⁵, este argumento reposa siempre en el horizonte dado por cierto, por evidente, de que podemos “atestiguar”, por decirlo con lenguaje de Paul Ricoeur, que atravesamos la experiencia epocal de una historia festiva cuyo final nosotros mismos entrevemos siempre como mejor y nunca como peor. El lema que resume esto es como sigue: la modernidad es irrenunciable; debemos, pues, pensar sobre su éxito, incluso si el acontecer nos sugiere sospechar de su fracaso.

Habermas está lejos de ser un solitario en insistir en el carácter irrenunciable de los conceptos éticos modernos como herencia de la Ilustración²⁶. Sólo por citar un ejemplo de un origen diferente en el cuadro conceptual de los

²² Cf. KANT, Immanuel, “Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor”. Incluido en la obra citada.

²³ HOLMES, Stephen, *Anatomía del antiliberalismo*, Madrid, Alianza, 1999 (1993), 343 pp.

²⁴ Cf. BERCIANO, Modesto, *Debate en torno a la modernidad*, Madrid, Síntesis, 1998, cap. III, pp. 63 y ss.

²⁵ Como referencia general, Vattimo lo hace en su *El fin de la modernidad*, Madrid, Gedisa, 1991, cap. 1 y Lyotard en sus famosas denuncias sobre la experiencia del fin de los metarrelatos, que no hace falta citar.

²⁶ Cf. WELLMER, Albercht, “La dialéctica de modernidad y postmodernidad”, en Joseph PICON (comp.), *Modernidad y posmodernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1992 (1988), pp. 103-140.

filósofos contemporáneos, acudamos a Charles Taylor. Taylor es un conocido filósofo hermeneuta canadiense, rival por tanto en la teoría de la concepción ilustrada y metafísica de Habermas. Es famoso, sin embargo, porque planteó el mismo asunto hace unos años con la idea de que se trata de un “malestar”, de una incomodidad. Su libro, que en su primera versión se llamaba “El malestar de la modernidad”, es conocido por su título posterior, “La ética de la autenticidad”²⁷. Este malestar sería debido, fundamentalmente, a que hay una resistencia cultural y social a comprender adecuadamente el contenido normativo de la cultura moderna. Podemos imaginarnos a conservadores empedernidos o radicales de izquierda que tienen dificultades para entender de una manera positiva las exigencias éticas de la modernidad. Pero, por esto mismo, hay que suponer que el proyecto no estaría entonces aún lo suficientemente cumplido y acabado, entre otras razones, por el ruido social de los descontentos, incapaces de comprender lo que les espera si se hacen más colaboradores. El malestar de la modernidad sería, bien una suerte de neurosis de los desadaptados, de los pobres que no gozan como quisieran del bienestar de la civilización tecnológica, o un problema de los hombres religiosos, preferentemente unos fanáticos, obtusos y fundamentalistas, parte de la agenda moderna de los obstáculos culturales de desencuentro social de la historia *a priori*.

Habermas, Taylor o Thiebaut nos piden paciencia si las cosas van mal. Preguntamos ahora: ¿no encontramos una y otra vez la idea del trabajo pendiente de una modernidad cuyas promesas aún no se han realizado, pero que ya se realizarían después algún día? ¿No es lo mismo dicho en Taylor que en Habermas? En realidad esta concepción de resolver los reclamos de los disconformes postergándolos hasta el momento en que se hallen conformes con la realidad es un género de pensamiento apologético que podemos llamar –para seguir en la narración bíblica– “contención de la tragedia”. Los contenedores de la tragedia son la figura invertida del contenedor del Anticristo bíblico, citado en la II *Carta de San Pablo a los Tesalonicenses*, versículo 6. Se trata de un texto apocalíptico de San Pablo en que la figura del contenedor es como el adelanto del triunfo final frente al desaliento de los progresos del Maldito²⁸. No nos extrañe ver aquí la versión secular (y por ende, invertida) de la narrativa cristiana del pecado y la Salvación²⁹. Por alguna razón extraordinaria, que es del orden del evento, nunca en toda la última centuria la filosofía política ha sido más popular que desde la década de 1990, esto es, desde la caída del muro de Berlín. ¿Y a qué se ha dedicado la corriente principal del pensamiento político de este periodo? Podemos adivinarlo. Casi sin contendores, ha estado obsesionada esta literatura con la defensa del proyecto

²⁷ TAYLOR, Charles, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 2002 (1991), 146 pp.

²⁸ Sobre el *Katechon*, la figura paulina del contenedor del Anticristo, cf. SCHMITT, Carl, *El Nomos de la Tierra*, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, prólogo y selección de textos de Héctor Orestes Aguilar, México, FCE, 2001, pp. 478 y ss.

²⁹ Como ha sido ya afortunadamente expuesto por Kart Löwith en su *El sentido de la Historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Madrid, Aguilar, 1973 (1949), 256 pp.

inacabado, en un tono general de repudio por cualquier cosa adversa, la idea de posmodernidad por ejemplo, en una reafirmación maniática del carácter irrenunciable de lo que Thiebaut llama –en el libro citado– el “programa normativo de la Ilustración”³⁰. Los contenedores de la tragedia impelen, dichosos, a la fiesta: tratan de amortiguar en el pensamiento el impacto a la vez moral y social del evento que les es adverso y hace implausible su relato. Pero he aquí que algunos, atentos al evento, comenzamos a ver la fiesta que celebra el acontecer triunfal de la autonomía y su “proyecto inacabado” como el interponerse obtuso de un mensaje que está en directa contradicción con lo que podemos aceptar como la realidad que se nos aparece y que –sea permitido el juego de palabras– no aparece como una mera apariencia. Eso nos es más claro en la medida en que el evento se impone de la mano, no de la sospecha del filósofo, sino de la violencia efectual liberal misma, que termina, así, aliada con el evento que desea contener.

En un relato cristiano del evento de la catástrofe del mundo, el devenir inhabitable de la Tierra, desde la raíz de la historia a priori se desata una extraordinaria política policíaca, de sometimiento de la disidencia política como una experiencia militar. Hay que recordar las invasiones humanitarias de las democracias en Yugoslavia, Afganistán o Irak³¹. Desde el punto de vista narrativo, son la realización de la contención invertida del Anticristo. Esta violencia es consecuencia de lo liberal, de la autonomía puesta en obra y experimentada históricamente. Pero, ¿a quién pertenece esa experiencia? Justamente es la experiencia de la modernidad por el otro, por el extraño, por los desadaptados y los pobres, por los religiosos que no toleran más el fundamentalismo del pensamiento único y se ven absorbidos en la apertura de lo violento. Es el otro del liberal fáustico quien padece las consecuencias del proyecto inacabado, el pensar de nuestra narrativa, pues, no puede sino ser el pensar de ese otro. Ha escrito Gianni Vattimo, por ejemplo, que cuando ocurre la aproximación al otro –agreguemos: al carácter otro del otro, a su *encaramiento*– “el otro no tiene un derecho, tiene una cara”³². En el trasfondo conocido de la filosofía del otro de Lévinas³³, esto quiere decir: la violencia de la modernidad, que es la expresión del proyecto del libre que se autonomiza a través de la ciencia, adquiere los rasgos del que sufre, se plasma en el rostro sufriente, es plenamente su sufrimiento mismo. Para este sufrimiento del rostro la filosofía del proyecto inacabado pide calma; en su traducción metafísica el sufrimiento tiene una interpretación en la filosofía democrática y las filo-

³⁰ Un caso especialmente patético en lengua española es el folleto varias veces reimpresso de Jesús BALLESTEROS, *Postmodernidad: Decadencia o resistencia*, Madrid, Tecnos, 1994 (1989).

³¹ Cf. DUQUE, Félix, *¿Hacia la paz perpetua o hacia el terrorismo perpetuo?*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2006, 53 pp.

³² SEGAFREDO, Gaspar, *Vivir en un mundo sin “una” sola verdad: Gianni Vattimo* (Entrevista de Gaspar Segafredo a Gianni Vattimo, 2006), www.myriades1.com/vernotas.php?id=194&lang=es.

³³ “La epifanía del Otro implica una significancia propia (...). El Otro no nos sale al paso sólo a partir del contexto, sino que, sin esa mediación, significa por sí mismo”. LÉVINAS, E., *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1974, p. 58.

sofías del individuo libre y el lenguaje de los “derechos”; éstos dicen: “aunque sufras, pobre, en este sufrimiento se afirman tus derechos, no tu rostro. Tenemos pena por ti en la medida en que tienes unos derechos. Estate, pues, tranquilo”. No debe extrañarnos entonces que las denuncias académicas de la filosofía de la contención invertida procedan del entorno geográfico del otro mismo que sufre las consecuencias de la modernidad como experiencia histórica y política, el la filosofía de la liberación latinoamericana, por ejemplo³⁴. Éste es el caso notorio en Gianni Vattimo, cuyas obras de filosofía política, en particular *Nihilismo y Emancipación* (2003) y *Ecce Comu* (2006), están condicionadas por un horizonte hermenéutico que es de la geografía del otro: el evento militar de la invasión de las democracias a Irak o la hostilidad de las mismas democracias a los regímenes alternativos del mundo³⁵.

El que sufre, curiosamente, es un aliado del evento. A diferencia del filósofo que lo oculta en su carácter de experiencia dramática, la víctima lo exhibe. Y aliados al evento, esto es, al mensaje que la violencia de su acontecer significa, permitimos al evento que nos diga algo. En lugar de oponerle un discurso de derechos, los pobres reclaman al evento desde las huellas del sufrimiento que llevan en su rostro, un rostro para el que no hay otro lenguaje que el acontecer del sufrimiento –digamos–, del acontecer de la amenaza como ontología de la actualidad. Un resultado de esto es recuperar las narraciones que hagan posible un discurrir armónico entre nuestras herramientas culturales y la magnitud (y el sentido) del evento, del evento catastrófico de los *signa tempora* que el pobre sufre y cuyo rostro el lenguaje de “derechos” no puede ni denunciar ni ocultar. *Sapere aude!* como mensaje de reapropiación, de anámnesis del *Apocalipsis*³⁶. Ver el melón de Descartes desde el fin del evo de la ciencia, con horror, con el espanto que una ontología de la actualidad debía indicarnos.

NUESTROS PRIMEROS PADRES

En la comprensión que el hombre tiene de su existencia, los periodos de crisis son especialmente relevantes como tarea del pensar, pues suscitan al pensamiento un motivo que atiende al límite para lo que es posible hacer frente. Bien lo ha notado Thomas Kuhn hace ya largo tiempo respecto de la historia de la ciencia y los cambios de paradigma en la investigación científ-

³⁴ Cf. Por ejemplo SAUMUR, Héctor, “Posmodernidad y filosofía de la liberación”, en *A Parte Rei* 54 (2007), especialmente pp. 7 y 13. Cf. también, por citar otro ejemplo, ARENAS, Héctor, “Memoriando, co-inspirando y re-existiendo”, en VATTIMO, Gianni et alii, *El mito del Uno. Horizontes de Latinidad*, Madrid, Dickinson, 2008, pp. 389-411.

³⁵ ZABALA, Santiago (comp.), *Gianni Vattimo, Nihilismo y emancipación*, Barcelona, Paidós, 2004 (2003), pp. 19 y ss.

³⁶ Dice Gianni Vattimo que “no hay que avergonzarse” en esta manifiesta paradoja del conflicto entre el evento y las narrativas liberales de “considerar nuestra situación en términos apocalípticos”. ¿Podría haber acaso otros términos? Cf. *Ecce Comu*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2006, p. 53.

fica³⁷. En situaciones normales hacer frente a los problemas de la existencia humana descansa en el trasfondo de una imagen estable del mundo, y da la impresión de que no hay que hacer frente a nada más. Aunque para Fausto y Descartes la modernidad era una crisis, lo era en el mismo sentido de la tentación bíblica: a nuestros primeros padres, literalmente, les quedaba la historia entera de la Tierra por delante, había *chances* por jugar, aventuras por recorrer, y la apuesta por la autonomía parecía plausible para un hombre cuya comprensión de sí mismo Rousseau revelaría sin pecado, abierta por tanto a un horizonte donde no había ya noción del límite. Hay un sentido conceptual en que el pensamiento del mundo moderno se configura desde la estabilidad, incluso teniendo su origen en una crisis. Es por esencia el mundo sin crisis. Pretende hacer la descripción de un mundo en el que no hay cambios que sean significativos en un sentido relevante. Este mundo corresponde en las narrativas modernas a una sociología sin dificultades, donde el Estado de excepción no puede ser una excepción³⁸. El ilustrado nos dice: el hombre es libre, todos somos individuos esencialmente iguales, estamos concernidos sólo por nuestros derechos, que son derechos iguales; nos regala así una imagen de mundo donde nuestros derechos y nuestra dignidad hacen irrelevante nuestro entorno, sea éste el Jardín del Edén o el tercer planeta del sistema solar. Hace irrelevante la hermenéutica de nuestro entorno: nuestro entorno no es capaz de decir nada.

Podemos preguntarnos qué hizo que el pensar de la modernidad adquiriera sentido desde una imagen estable de la sociología política, esto es, del mundo donde las acciones humanas tienen significado. Regresemos a nuestro punto: el origen de la autonomía. La filosofía moderna en general se caracteriza, respecto del pensamiento de lo ético, como un proyecto de fundamentación. Una fundamentación, esto es, una estrategia racional epistemológica. Ésa es la idea del melón de Descartes: representa, junto al poder político sobre los límites, la idea del fundamento sujeto al poder del hombre, que acude a él para controlar sus consecuencias y –por lo mismo– para cancelar el pensamiento de sus resultados. Desde este ángulo, la filosofía del fundamento era también una filosofía de la libertad, de la libertad respecto de los resultados de las acciones. Los filósofos políticos modernos, con acento especial en los liberales, piensan lo específicamente moderno de la racionalidad práctica en el proyecto inconcluso en la medida de la libertad que se hace plena más allá de cualquier resultado, pues el resultado es un límite. Pero el precio de esto es una racionalidad práctica que se ha hecho una sucursal de la epistemología, y ancla con ella su destino. Adquiere las características estables de su propia representación de la actividad científica. El hombre garantiza así su libertad, que aparece fundamentada, pero no es ya una libertad humana,

³⁷ Cf. *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1985 (1962), 319 pp.; también KUHN, Thomas, *La revolución copernicana*, México, Orbis, 1978 (1959), 2 t.

³⁸ Cf. DEL LAGO, Alessandro y ROVATTI, Pier Aldo, *Elogio del pudor*, Barcelona, Paidós, 1991 (1989), pp. 118 y ss.

pues hace impensable el carácter contingente y variable del acontecer, cuyo sentido se transfiere en un ideal: el no acontecer, lo que podríamos llamar el sentido inefectual de la experiencia humana. Ésta es la idea central del Heidegger, por ejemplo, de la *Carta sobre el humanismo* de 1946, una incomprendida denuncia del carácter inhumano del humanitarismo ilustrado, el mismo que, ante el rostro del que sufre, sólo ve sus derechos proyectados en una agenda por cumplir. Esto en Heidegger es la explicación de por qué el humanismo de los demócratas y la historia *a priori* de los emancipadores del género humano es en realidad la trampa de un proyecto de dominio que surge y se hace pleno en el alcance de la tecnología, a costa, justamente, del hombre³⁹. La ética de la libertad ilimitada está sobrepasada en sus pretensiones por los alcances de la ciencia, cuya traducción hermenéutica es la soberanía del saber y la aplicación tecnológicos. Y todo esto no sería problema, ciertamente, si no pasara nada, si el acontecer fuera inefectual y viviéramos en la aldea global, con recursos naturales eternos y un pensamiento único. Pero acontece, justamente, que todo eso es falso.

El pensamiento inefectual es posible por la supremacía de la epistemología sobre la ética, de la teoría sobre la práctica, del ideal sobre la realidad de sus efectos. Esto es muy sugerente cuando se recuerda que la modernidad ética está transida por una obsesión epistemológica sobre lo “cierto”, la “certeza”, el dominio a través del conocimiento, que es marca del pensar de la civilización técnica moderna, en contraposición a lo incierto, lo dudoso, lo oscuro, que es propio de las actividades humanas fuera de la civilización tecnológica. Hay una marca de distinción muy poderosa entre lo claro y lo oscuro, que apela también a una concepción autosuficiente de la racionalidad metaforizada en la luz. En este sentido, la libertad está sometida a las condiciones que en general permiten el pensar de la ciencia y lo científico, y su seguridad depende de la suerte de esas condiciones en la experiencia histórica⁴⁰. Como ya hemos anotado, la filosofía moderna tenía como punto de partida la antropología optimista rousseauiana. Muy optimista. A este respecto, la concepción liberal de la racionalidad práctica, como ética moderna, está pensada para un mundo donde no hay ni puede haber crisis, entre otras cosas, porque el hombre es bueno, y tenemos la certeza de esto que viene infundida y confirmada por el carácter fuerte de la verdad de la ciencia, de cuyo modelo nos fiamos y bajo cuyo amparo es enunciada. En este contexto, la idea del pensamiento de una crisis no tiene lugar. No existe un espacio conceptual para la crisis, el evento de la crisis no puede singularmente ser elaborado como una posibilidad fáctica. Por eso se hace más dramático cuando es el caso que hay una crisis. En una concepción liberal Fausto no tiene dilemas y Descartes no tiene por qué atormentarse por su soberbia. Desde el punto de

³⁹ Cito de compromiso el texto de HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el “Humanismo”*, en *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 259-298. Cf. GRASSI, Ernesto, *Heidegger y el problema del humanismo*, Madrid, Anthropos, 2006, 156 pp.

⁴⁰ Nos permitimos remitir aquí a René GUÉNON, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, Paris, Idées NRF, 1970, pp. 123 y ss.

vista de los conceptos, parte de un hecho factual: que está presupuesto que en el mundo sociológico que describe no es posible la crisis.

Escapa por lo regular que el pensamiento ilustrado relativo a la racionalidad práctica fue originalmente, hacia el siglo XVIII, signado por la utopía. Como ya hemos visto en la idea de una historia a priori kantiana, el pensamiento práctico moderno tenía sus consecuencias fiadas –sobre la base de la certeza y el fundamento– a un futuro. De alguna manera, ese futuro es su sustancia⁴¹. Toda la eficacia histórica del liberalismo a lo largo de los siglos revolucionarios, desde 1789 hasta la caída del muro de Berlín, apuntaba a un horizonte de idealidad proyectado en un futuro que se consideraba siempre como más o menos remoto y, por lo mismo, iba de la mano con una perspectiva de la razón, de un pensamiento adelantado en el pensamiento del tiempo, y por ello también “progresivo”, “emancipatorio”, “liberador” o “revolucionario”⁴². Las consecuencias, pues, no formaban parte, estaban desintegradas de las acciones presentes, que se veían como incorporadas a un proceso de sentido amplio y por ello –fácil es sospecharlo– siempre “inacabado”. Este razonamiento protege moralmente la acción revolucionaria de sus atrocidades, pero hace algo más espantoso: presenta a las víctimas como parte del costo de su salvación futura, en términos de promesas y proyectos por acabar. Hace ya tiempo hizo notar Carl Becker el carácter ideológico de la utopía moderna e ilustrada, que tenía una estrategia para despojar sus acciones de toda responsabilidad moral, que era desalojada del presente para perderse en los evos por venir del progreso⁴³. Con dictamen invertido procedían los ilustrados contra los reyes, los estamentos, la Iglesia y las culturas locales, contra las razas no europeas, cuya responsabilidad recaía en el pasado, pero más todavía en el presente, del cual aparecían en una hermenéutica de la barbarie, el atraso, la irracionalidad o la imbecilidad biológica. El presente era siempre el presente de la agenda de la victoria futura, y era también la justificación del carácter ilimitado de la crueldad que merecía su combate. El problema central que manifiesta la ontología de la actualidad es el carácter inviable de esta perspectiva de la razón, dado el hecho manifiesto de que, luego de la caída del muro de Berlín, la modernidad es una realidad cumplida, a la que, fácticamente, el otro se encuentra en capacidad de exigir los términos de las promesas.

El núcleo de verdad de la ética moderna era la utopía, no la realidad factual, no el acontecer. No olvidemos uno de los más fascinantes ensayos

⁴¹ Cf. CAMMILLERI, Rino, *Los monstruos de la razón. Viaje por los delirios de utopistas y revolucionarios*, Madrid, Rialp, 1995 (1993), especialmente pp. 21-35.

⁴² Es interesante la postura de Reinhart Koselleck al respecto, quien desde la literatura histórico-política ha logrado rehacer la concepción predominante de la filosofía anterior al giro lingüístico, que se figuraba lo moderno de la modernidad con una imagen del pensamiento histórico que fue gestada, en realidad, como el aparecer efectual de la Revolución (y no al revés). Cf. KOSELLECK, Reinhart, *historia/ Historia*, Madrid, Trotta, 2004 (1975), 153 pp.

⁴³ Cf. BECKER, Carl, “Los usos de la posteridad”, en *La ciudad de Dios del siglo XVIII*, México, FCE, 1943 (1932), pp. 128 y ss.

de Kant al respecto, un alegato que se titula *Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor*⁴⁴. Por esta razón, la sociología subyacente a la concepción autonómica de la racionalidad práctica no era ni puede ser problemática, pues hacía referencia a un mundo social existente sólo de manera proyectiva, en “el porvenir”. Volviendo al tema del pensamiento normal y los resultados, el pensamiento de la racionalidad práctica, asegurado por la fundamentación, sólo contaba como resultados relevantes de la acción “emancipatoria” o “ilustrada” los del fin final de la revolución, no los de su historia intermedia. Kant, en el Canon de la *Crítica de la Razón Pura*, caracterizaba esta sociología utópica como un ideal de la razón práctica, esto es, como una orientación teleológica, como una consideración de sentido para la actividad racional del hombre. De hecho, es así como aún la toman Taylor o Habermas cuando defienden un “proyecto inacabado” cuyas promesas, después de todo, deben estar disponibles para cumplirse en un día remoto del futuro. El problema que asoma en estos años –en estas semanas, incluso– es que nuestra percepción factual de la historia política y sus exigencias éticas derivan de una apertura de significado cuyo asiento es la inviabilidad de la sociología liberal. Su falsedad ha acontecido: tras la caída del muro de Berlín debíamos esperar una aldea global, o sea, un lugar idílico de comunicación e intercambio planetarios, pero no la hay; un éxito imparables de la economía de libre mercado, pero ésta ha fracasado; la sostenibilidad de nuestra existencia planetaria a través de la técnica, garante de la libertad y la autonomía, pero es un *factum* hermenéutico que el planeta Tierra va a su colapso. ¿No es esto consecuencia, justamente, del dominio de la técnica y la libertad como un todo? Lo que es más grave, sin duda, es que, porque el significado del proyecto aparece como falso, sabemos también que es irrealizable. Es el fin de la utopía y, con ello, el fin del fundamento de la autonomía.

Veamos sobre la óptica de lo anterior cómo aparece ahora el lenguaje festivo de la modernidad como utopía. Escribía hace pocos años uno de los más entusiastas contenedores de la mitología liberal, Albrecht Wellmer: “el proyecto de la modernidad queda íntimamente ligado a una idea universalista de libertad. Pero la libertad –agrega el contenedor– pertenece a esa clase de cosas que nunca pueden realizarse en un sentido definitivo”. No es difícil verlo concluir que “la modernidad no es, por tanto, un proyecto que alguna vez pudiera ‘consumarse’ o ‘acabarse’⁴⁵. Más adelante, aceptando la circunstancia de que bien pudiera ser que algún día (por ejemplo, hoy) llegara el “fin de la utopía” como un *factum histórico* Wellmer advierte que “el final de la utopía tendría que entenderse más bien como principio de una nueva autorreflexión de la modernidad” pues “se refiere a un horizonte normativo”⁴⁶. O sea que la razón de fondo, el fundamento, ¡es que estamos obligados a

⁴⁴ Cf. KANT, I, op. cit, pp. 190 y ss.

⁴⁵ WELLMER, Albrecht, *Finales de partida: La modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1996 (1993), p. 75.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 76.

los resultados! Dejemos aparte, sin embargo, la obvia autorreferencialidad conceptual entre lo “normativo” y la “utopía”, pues en un sentido que ahora debe aparecer más claramente, los contenedores razonan sobre una petición de principio, que llaman nuestra “intuición” como habitantes de sociedades democráticas. Lo “normativo” radica en obligar con una promesa. Dicho por los contenedores: ¿no significa esto pensar por apelación a la amenaza, esto es, un pensar a la vez irracional y violento, un pensar que es de los argumentos de los dominadores respecto de sus víctimas? Hasta aquí una versión del diagnóstico del terror y la irracionalidad de la Ilustración que compartimos en una línea que parte de Horkheimer y Adorno⁴⁷ y llega hasta Lyotard y Vattimo⁴⁸ y –por conocida– no merece la pena de ser ahondada. El problema aquí es la patencia, bajo el criterio del *factum* hermenéutico del fracaso de la utopía, del carácter efectual perverso de la continuidad del proyecto ilustrado, cosa que ocurre en el discurso de los contenedores de la tragedia, pero también en la violencia factual de las democracias contra las víctimas del pensamiento único.

Hay que diferenciar la apelación de la promesa. El que apela a la utopía da por sentado que ésta es un ideal y, por ende, que ésta parece y puede justificarse por sí misma, independientemente de las consecuencias efectuales de la apelación. Esto revela su fuente marcadamente metafísica y, por ello mismo, su violencia. La apelación es un fenómeno histórico y la utopía no y por ello es, en ese sentido, metafísica. Es el carácter metafísico de la utopía lo que les permite a los contenedores de la tragedia extender indefinidamente el alcance de los reclamos de las víctimas a pesar de la magnitud del evento que ellas mismas significan, disminuyendo la carga del *factum histórico*. Es así como procedió (*malgré soi même*) Rorty en sus últimos años⁴⁹, tratando de librar a la utopía de las cargas propias de la epistemología, en atención a que, con o sin esas cargas, igual no nos va tan mal. Vattimo mismo, mientras fue un suscriptor de las consecuencias de la Ilustración como ideal, como “normatividad”, hizo lo propio, dando por inapelables los criterios ilustrados más allá de la historia ilustrada disuelta en el fin de la historia⁵⁰. Thiebaut –ejemplo de los razonamientos “políticamente correctos”– apela a nuestra “intuición”; a pesar de todo lo que ocurre en contrario –parece insistir este filósofo español– el proyecto *nos conviene*; nos conviene desde el punto de vista de la utopía. Sin duda una *petición de principio* a nuestra presunta “intuición como

⁴⁷ En especial en el suficientemente conocido de ambos *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2002 (1944/1969).

⁴⁸ A modo de ejemplo en LYOTARD, Jean-François, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1994 (1979), pp. 114 y ss.; VATTIMO, Gianni, *Ética de la interpretación*, Madrid, Paidós, 1992, pp. 124, 136, 139, 197; VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad, nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 2000, cap. I. Cf. el texto de BENGÓA RUIZ DE AZÚA, Javier, *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Barcelona, Herder, 1997 (1992), pp. 194 y ss.

⁴⁹ Cf. BERCIANO, M., op. cit., cap. 4.

⁵⁰ Cf. *El fin de la modernidad*, pp. 17 y ss.

suscriptores de tradiciones democráticas”⁵¹. La conciencia de los victimarios, está dispuesta a cerrar los ojos ante el colapso planetario. Como sea, el criterio para administrar la hermenéutica de las víctimas, la intuición, es una amiga bastante traicionera⁵². En todo caso, parece que nunca pensó Wellmer (como sí Rorty) que el horizonte “normativo” de la Ilustración está históricamente ligado a la vigencia de la utopía, a la vigencia violenta de la utopía sobre la realidad de los rostros a los que se les solicita soñar en el futuro. Pero hay sueños que se vuelven pesadillas y prometedores que mienten. En realidad, la crisis cuyas consecuencias se dibujan en la cara del pobre es el *factum* de la inaceptabilidad de la utopía, si no para Wellmer o Thiebaut, sí para los pobres mismos.

REACCIÓN HERMENÉUTICA

Para concluir, habría que dedicar una pequeña reflexión al rol de la hermenéutica en el colapso de la civilización de la autonomía. Como hemos visto, la filosofía anclada en la certeza del fundamento puede resistir retóricamente, pero esto es solamente a condición de que sea posible prestar el crédito a un futuro razonablemente amable para el hombre que sufre, para el descontento, para el perseguido, para el “otro”, como se suele decir ahora en la jerga de los publicistas. Es posible, incluso, creer que los pobres pueden interiorizar la idea de que son víctimas necesarias, que un religioso islámico, por ejemplo, debía secularizarse para no ofrecer obstáculos al mundo tecnológico, que los países periféricos debían ser más permeables a las políticas de intervención militar o económica de las “democracias”, para su propio bien, y es una realidad que suele ocurrir así algunas veces⁵³. Como hemos visto, cuando se da el hecho hermenéutico de que va mal, el núcleo de verdad de la argumentación en base a un fundamento epistemológico puede apelar al futuro. El problema es que desde el fin de la Guerra Fría el futuro es también el presente. Y los utopistas del mundo moderno y del proyecto inacabado se vieron ante el evento de que debían afirmar que las promesas ya se estaban cumpliendo de alguna manera, pero no se cumplían como era esperable en base a la utopía. Entonces había que apelar después de todo a algún razonamiento nuevo. Éste no podía ser el carácter normativo de la agenda ilustrada, pero tampoco la dimensión utópica del mundo liberal, pues la naturaleza del horizonte hermenéutico para la recepción de esos argumentos está en directa contradic-

⁵¹ Cf. por ejemplo al liberal español THIEBAUT, Carlos, *Vindicación del ciudadano, un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 273, 278-279.

⁵² “Twentieth-century moral philosophers have sometimes appealed to their and our intuitions; but one of the things that we ought to have learned from the history of moral philosophy is that the introduction of the word ‘intuition’ by a moral philosopher is always a signal that something has gone badly wrong with an argument. Cf. MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1984, p. 69.

⁵³ Cf. mi Víctor Samuel RIVERA, “Vexilla Regis prodeunt Inferni”, en VATTIMO, Gianni et alii (comps.), *El Mito del Uno*, pp. 339-357, especialmente pp. 340-342.

ción con el evento de lo que debiera ser su apoteosis. ¿Puede la estrategia de apelar a un futuro indefinido subsistir ante los eventos catastróficos que pone delante de nosotros la ontología de la actualidad? ¿Cuánto se puede apelar a la utopía delante del *Apocalipsis*? Puede, tal vez, insistirse en la “normatividad” irrenunciable de la Ilustración, pero será ya sin el fundamento tomado de la epistemología y con la evidencia factual de lo contrario.

La hermenéutica es una filosofía del siglo XX cuyo origen está en Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer y es de alguna manera –desde estos autores– la lectura de una catástrofe del pensamiento progresivo de los ilustrados⁵⁴. Curiosamente, aunque es lo contrario de un pensamiento gestado en una época de tranquilidad y optimismo, no emerge de la experiencia, de la eficacia histórica de la crisis presente, sino que es resultado del reconocimiento conceptual de la insolvencia de la filosofía fundacional y de la prioridad ontológica de la epistemología sobre la racionalidad práctica en condiciones normales, esto es, en el contexto de la sociología inefectual de los liberales⁵⁵. La hermenéutica filosófica no surgió de los hechos catastróficos que atiborran los mensajes de prensa de las últimas semanas sino, más bien, por el agotamiento conceptual del entramado de razones que debió elaborarse desde la época de Descartes y Bacon hasta el siglo XIX para proyectar de manera afortunada la comprensión filosófica de la experiencia del mundo tecnológico. Esto, como acontecer histórico, es peculiarmente cierto para el periodo posterior a la caída del muro de Berlín, que es propiamente el inicio de la fiesta del proyecto inacabado tal y como éste ha venido siendo descrito por los contenedores de los últimos años. Esto quiere decir: el pensamiento de la insolvencia de la modernidad, de la modernidad como proyecto, precedió a la catástrofe de la utopía y, por lo mismo, ha demostrado su propia capacidad racional incluso a pesar de la evidencia contrafáctica ahora tan reciente del discurso de la apoteosis ilustrada (de los “derechos”, por ejemplo) sobre la experiencia histórica de las víctimas.

Volvamos a la autonomía de la ciencia, a la eliminación de sus límites. En los relatos ilustrados y posilustrados de su origen, la eliminación de los límites en provecho de la autonomía fue pareja con la idea de la realización del proyecto como la interpretación de los fenómenos históricos en una epopeya única, en consonancia con una concepción largamente científica a la vez que teológica de la civilización ilustrada, como ha notado Karl Löwith. Kant la llamó la “historia *a priori*”. Sus víctimas fueron la tradición, toda tradición precedente, esto es, los obstáculos morales y religiosos, culturales y de otro tipo que la experiencia humana puede ofrecer ante la realidad del despliegue

⁵⁴ El carácter predominante del discurso hermenéutico ha llevado a una lamentable canalización del término “hermenéutica”, de tal manera que el público promedio, incluso el enterado en filosofía, hace un uso empobrecido y desarraigado de conceptos hermenéuticos. Esto ya lo ha notado hace tiempo el propio Vattimo, por ejemplo, en *Ética de la interpretación*, p. 37.

⁵⁵ Cf. BENGUA, Javier, op. cit., pp. 92 y ss. Para la hermenéutica filosófica en general cf. GRONDIN, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999 (1991), especialmente caps. IV y V.

del saber sibilino. Para el moderno se trata de meros prejuicios heredados, de lastres del mundo de la oscuridad, de opacidades incómodas que hay que ir suprimiendo con el avance imparable del progreso. Se trata de desapegarse metódicamente de las ataduras tradicionales para que la razón pueda, justamente, ser autónoma y obrar por su cuenta, bajo la idea de que la razón es más pura, que obra con menos dificultad de esa manera. Ésta es la idea que atormentaba a Descartes con el melón en la mano, y es la justificación del *Fausto* de Goethe como una pieza literaria en una narrativa cristiana. Pero esta idea de una razón que prescinde de cualquier lazo con la realidad para ser autónoma es conceptualmente insostenible incluso aunque no se diera el mentís de su utopía. Durante los últimos cien años, hemos procesado culturalmente los aportes de Heidegger, Wittgenstein, William James y Nietzsche, de Feyerabend y Kuhn, de Strawson y Popper, y podemos decir sin temor que sabemos, como un rasgo de la cultura filosófica actual, que la racionalidad práctica moderna e ilustrada es inviable. A causa de esta evidencia, que no es histórica sino conceptual, la hermenéutica es posible y se ha instaurado como nueva *koiné*, como bien recordamos en nuestro primer epígrafe, citando a Vattimo. Hoy la hermenéutica es más el resultado consensual de la destrucción de las creencias en el fundamentalismo moderno que su propia positividad como discurso. Sabemos que después de estos autores no es posible volver seriamente a los discursos de la ética basados en el esquema general de la epistemología. Pero hasta hace poco subsistía el monumento social de su credibilidad, a través de las democracias poderosas y prósperas. Hoy ese monumento ha caído. El evento impele desde las huellas del dolor del otro a emanciparse de la emancipación, a hacerse autónomo de la autonomía y –por lo mismo– a reconsiderar las condiciones de comprensión del mundo anteriores a la modernidad.

Ya hemos señalado que la fuente del proyecto inacabado parte, entre otros factores, de una concepción excesivamente optimista del hombre, cuyo ser se identifica con la racionalidad autónoma y libre de trabas. Sólo es comprensible el significado epocal de la hermenéutica desde la mirada triste y perdida de su predecesora inmediata, que es la pesimista antropología cristiana. En realidad sólo la antropología cristiana puede reorientar los conceptos ilustrados que se basaron en su rechazo efectual. Esto nos remite a la antropología escéptica de los reaccionarios del siglo XIX, que autores como Joseph de Maistre o Louis de Bonald consideraron fundamental para diagnosticar, desde el punto de vista cristiano, unos efectos de la Ilustración cuya magnitud espantosa sólo hoy, que el mundo colapsa, son patentes realmente. Hace pocos años estos autores eran aún objeto de ironía entre los liberales, como Holmes o Isaiah Berlin⁵⁶. ¿Quién ironiza ahora que la Tierra sucumbe? ¿Los maestros del “proyecto inacabado”? Y si lo hacen, ¿desde dónde es su

⁵⁶ Cf. HOLMES, Stephen, op. cit., pp. 33 y ss; cf. BERLIN, Isaiah, *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*, México, FCE, 2004 (2002), pp. 170 y ss. Para una introducción equilibrada al pensamiento del Conde Joseph de Maistre cf. HERNANDO, Eduardo, *Pensando peligrosamente. El pensamiento reaccionario y los dilemas de la democracia deliberativa*, Lima, PUCP,

ironía? ¿Desde la sede de los victoriosos? ¡Ah, Babilonia!, ¡ahora tus víctimas ven en ti también la ironía!⁵⁷ Ya ironizaba tiempo ha el *Apocalipsis*, en vista de la ciudad de las promesas⁵⁸. Recordemos que en el cristianismo ortodoxo, esto es, el del gran relato de la Iglesia de Roma, el hombre es libre, pero es a la vez un ser malo, que tiene una relación conflictiva y atormentada con el conocimiento. Es el dogma del pecado original, cuya huella hemos de recuperar para la memoria en el fin de los tiempos liberales. Uno de los motivos de la reacción filosófica del siglo XIX contra la Ilustración fue, precisamente, el reconocimiento del carácter defectivo del hombre, que mal puede ser así autónomo, dejado a sus propios atrevimientos. Es posiblemente más vigente hoy que en 1796 este mensaje de De Maistre: “no hay más que violencia en el universo; pero estamos mimados por la filosofía moderna, que ha dicho que *todo está bien*, mientras que el mal ha manchado todo”⁵⁹. En lugar de *Sapere aude!* habría que, tomando al otro como alguien que no sólo reclama por la lástima, repetir con el libro de los *Proverbios: Initium Sapientiae Timor Domini*⁶⁰. Fausto sólo se alentó con la complicidad de Mefistófeles y Descartes, mientras gestaba el proyecto de la ciencia moderna y se atrevía a ser libre, pasaba noches de insomnio rezando a la Virgen María⁶¹.

Y con el *Génesis*, volvemos al *Fausto*. Frente al temor a Dios, nos habemos de nuevo con la tentación de la Serpiente, por otro nombre el Diablo, que dice, como Kant en los albores de nuestro relato de la autonomía, “*Sapere aude!*, “¡Atrévete a saber!”. En el principio, el Demonio del proyecto inconcluso, cuando teníamos un futuro utópico pleno de esperanza; tienta el Demonio al hombre con el conocimiento, y le ofrece la exótica fruta del árbol de la ciencia del bien y el mal. El cristianismo se manifiesta, ante los signos de los tiempos, como una hermenéutica disponible acerca de los límites del hombre y lo humano bajo las claves de la civilización tecnológica. La fiesta que se acaba con los signos de los tiempos es la misma a la que era convidado *Fausto*, pues su verdad es también el mensaje de las advertencias del *Génesis* a la idea de ser autónomos. El Demonio aparece con la promesa para el hombre de llegar

2000, pp. 75 y ss. Una biografía reciente de de Maistre la de Claude BONCOMPAIN y François VERMALE, *Joseph de Maistre*, Paris, Éditions du Félin, 2005, 236 pp.

⁵⁷ Suscribimos aquí esta secuencia de Derrida en toda su ambigüedad, que hubiéramos querido fuera la conclusión de nuestro texto para los liberales: “el fin se acerca, ahora ya no hay tiempo de decir la verdad sobre el apocalipsis. Pero qué haces tú, insistiréis aún, con qué fines quieres venir cuando vienes a decirnos, aquí y ahora, vamos, venid, el apocalipsis, esto se ha acabado, te lo digo yo, aquí llega”. DERRIDA, Jacques, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, México, Siglo XXI, 1994 (1983), p. 77.

⁵⁸ “Quia in corde suo dicit: Sedeo Regina: Et vidua non sum: Et luctum non videbo. Ideo in una die venient plagae eius, mors et luctus, et fames et igne comburentur: Quia fortis est Deus, qui iudicabit illam”. *Apocalipsis*, XVIII: 7-9.

⁵⁹ Conde Joseph DE MAISTRE, *Consideraciones sobre Francia*, Barcelona, Tecnos, 1990 (1796), p. 36.

⁶⁰ *Proverbia* IX, 10.

⁶¹ Promete Descartes la noche de los sueños de 1619: “Ante finem Novembris Lauretum petam, idque / pedes ex Venetiis, si commode & moris id sit; sin minus, saltem quam devotissime ab ullo fieri consuevit”. AT X, p. 217 l.25, p. 218 l. 2.

a constituir, a través de ese conocimiento, una comunidad sin miedo, una comunidad que haya exterminado el temor, donde no va a haber ya un Señor cuya oscuridad nos atormente y nos haga objeto de su ira.

Terminemos esta narrativa cristiana, cuyo inicio fue el relato de la tentación de Fausto y la recuperación del evento de la catástrofe terrestre, consecuencias de la modernidad, aquélla que susurró las promesas de Fausto. Hagámoslo de manera laica, que es la preferida de los últimos del mundo moderno. Promesas las del origen en que se nos hace a todos iguales a Dios, no es su misericordia, sino la libertad de ser autónomos frente al poder sobre Cielo y Tierra, que gracias a la tecnología hemos destruido en lugar de creado. ¡Ah promesas! Si éstas no son satánicas, son al menos las de un loco. Al menos eso dicen Horkheimer y Adorno: “es como si la serpiente que dijo a los primeros hombres *eritis sicut deus* hubiese cumplido su promesa en el paranoico. Éste crea a todos a su imagen y semejanza: parece no tener necesidad de ningún ser viviente y no obstante exige que todos le sirvan. Su voluntad invade todo”. No nos extrañe que, “como filósofo, hace de la historia universal –agregan los autores– la ejecutora de catástrofes y ocasos inevitables”; es así como “tiene éxito” el loco descrito por Adorno y Horkheimer. ¿Quién es ese loco? El contenedor de la tragedia ilustrada. Y tendrá el éxito en la utopía, sin duda, mientras los pobres, los excluidos, las víctimas del horror no sean capaces de aliarse con el evento, que deviene imperativo de distorsión y reapropiación desde la tradición de todo lo viviente, de eso viviente desde cuyo olvido la Ilustración ha susurrado sus promesas. Pero he aquí que el evento –vemos– se adelanta a los pobres y toma la iniciativa, toca a la puerta y llama a los humildes contra toda expectativa del que se creía el conocedor del mejor de sus propios futuros. *Sedeo Regina*, “me siento como una reina”, dices, *luctum non videbo*⁶². Pero he aquí *Babylon*, que el evento te impele a ti, que lo niegas, a ponerte de pie, a llorar perpleja ante los tuestos de lo que alguna vez fuera el centro floreciente de tus promesas y –bueno recordártelo– de los principios metafísicos de la violencia de los que en torno de ti eran víctimas de tu proyecto, *Babylon*, del que decías “inacabado” invocando tu grandeza. Y es que, aunque ellos, los contenedores, digan que todo está bien, sin duda, como ya notaba de Maistre en 1796, Serpiente sibilina, no lo está, y tú lo sabes.

⁶² *Apocalipsis*, XVIII, 9.