

# NOTAS CRÍTICAS

## Lectura ética del pensamiento ilustrado

Eduardo BELLO<sup>(\*)</sup>

En *La herencia ética de la Ilustración*<sup>1</sup> C.Thiebaut presenta diez trabajos que "recorren diversos conceptos centrales -quizá los conceptos centrales- del programa ético de la modernidad: razón, crítica, autonomía, naturaleza humana, humanidad, libertad, solidaridad, igualdad, justicia y emancipación. En esas palabras se han encarnado ideales éticos cuyas traducciones políticas o culturales conmovieron el mundo occidental en diversos movimientos emancipatorios de los dos últimos siglos". ¿Se trata de palabras ya vacías, de sueños ya agostados, o más bien de ideales éticos y políticos que hay que retomar? El autor y a la vez compilador, consciente de las críticas a la filosofía moderna e ilustrada, se propone diferenciar con evidente lucidez los fundamentos trascendentales de tales filosofías, por una parte, y los ideales éticos, por otra. Dicha distinción no tiene otra función que la de conceder a la crítica aquello que se ha hecho ya insostenible, esto es, el marco referencial en el que ha sido formulado el programa normativo de la modernidad, pero con el fin de volver a pensar los ideales éticos de ese programa en términos de horizonte normativo de la definición de la ética del presente.

Queda delimitada de este modo *La herencia ética de la Ilustración*, según Thiebaut, si bien asociada a la tarea ineludible que ha de hacer efectiva dicha herencia, a saber: dar "voz conceptual y racional a aquellos ideales éticos que fueron bandera y razón de las sociedades democráticas occidentales". Diez especialistas de acreditada notoriedad -J.Muguerza, F.Savater, V.Camps, A.Wellmer, A.Valcárcel, J.Rubio y el mismo C.Thiebaut entre otros- han asumido la tarea de repensar los ideales éticos del programa moderno ilustrado, cuyos respectivos ensayos constituyen un documento indispensable en el incesante debate actual.

Ahora bien, ¿cómo traducen la experiencia de nuestra propia época a voz conceptual, dado que se trata del volver a *pensar* la intuición ética como un ideal? ¿Son los resguardados *los* conceptos centrales del programa normativo moderno o han de ser, a su vez, revisados? En cualquier caso, ¿en qué sentido se puede sostener que ha de ser repensada la herencia ética ilustrada, si los críticos del programa moderno aplauden a rabiarse la tesis de Foucault, según la cual "no son los restos de la *Aufklärung* lo que hay que preservar"? En lo que sigue analizaré sucesivamente estos tres problemas.

(\*) Dirección para correspondencia: Eduardo Bello, Deptº de Filosofía y Lógica, Facultad de Filosofía, Universidad de Murcia, Apto 4021, 30080 Murcia (España)

© Copyright 1993 Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Murcia, Murcia (España). ISSN: 1130-507.

<sup>1</sup> C.Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1991, 219 págs.

## I

El primer problema no es nada fácil de resolver. ¿Cómo volver a traducir a concepto, en el contexto actual, la experiencia ética que nos ha transmitido el pensamiento ilustrado? Pero, ¿de qué Ilustración se trata? Se señala como premisa metodológica que "la idea de modernidad e Ilustración que se pone en juego es aquella que cabía resumir en torno a la filosofía kantiana" (p. 200). En efecto, en la mayor parte de los trabajos, se comienza el análisis del correspondiente concepto ético no sólo evocando la formulación kantiana del mismo -con Kant suele ir de la mano Rousseau-, sino sobre todo resolviendo las aporías señaladas por la crítica en tal formulación. La superación de la prueba resolviendo o identificando al menos las aporías proporciona nuevo código semántico al concepto ilustrado en el contexto actual.

La dificultad antes apuntada proviene no sólo del hecho de que la Ilustración es plural -no se reduce a Rousseau y a Kant-, sino también de una segunda premisa metodológica, que subyace en la mayor parte de los diferentes ensayos, a saber, éstos no han sido pensados exclusivamente para ser discutidos en el Seminario sobre "la herencia ética de la Ilustración", pues se encuentran a la vez publicados en la edición de C.Thiebaut y en un texto paralelo que lleva la marca de un libro de autor o expresa la huella de otro proyecto de investigación.

De ahí una dificultad añadida. Determinados problemas planteados en los ensayos sólo pueden ser bien entendidos en el doble marco teórico en el que han surgido. Habrá que tener en cuenta, pues, el horizonte complementario a la compilación de Thiebaut.

Sobre esta base metodológica, el núcleo teórico está presentado con tal densidad y claridad argumentativa, que ofrece una trama de la que no es fácil disentir sobre todo cuando se está de acuerdo con la tesis fundamental. Con todo, la construcción del texto ha dejado un flanco abierto con dos entradas de fácil acceso: una de ellas nos lleva directamente a la sala del debate sobre el problema actual del que forman parte los trabajos publicados; la otra nos introduce a las mil discusiones de pasillo en donde se continúan los debates sobre problemas colaterales, esto es, sobre la articulación o modo de relación de los conceptos centrales. Veamos, en primer lugar, algunos de estos problemas; analizaremos posteriormente las implicaciones del actual debate.

1. Lo que cabe denominar *revolución copernicana en la filosofía moral* no está formulado sino en términos de "Kant y el sueño de la razón" por J.Muguerza. El autor de *La razón sin esperanza* (1977), que se ha ocupado de modo incesante del problema de la razón (práctica)<sup>2</sup> entiendo por sueño de la razón "el sueño de la liberación de la humanidad erigido en promesa por la Ilustración" (p. 13). Unas líneas antes J.Muguerza ha evocado y transcrito el texto kantiano de 1784, considerado como el manifiesto del programa moderno de emancipación.

Ahora bien, ¿ha sido inútil el sueño de Kant? Ante todo hay que matizar que no se trata tanto de una promesa cuanto de un proyecto, si tenemos en cuenta por ejemplo no sólo la tesis de Habermas, sino también el final del célebre texto: la *libertad de pensar* (el hecho de pensar sin tuteladas, esto es, haciendo libre uso de la propia razón) "repercute gradualmente -escribe Kant-

<sup>2</sup> J.Muguerza, *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, México, FCE, 1990. El término "razón" o "racionalidad" figura en al menos diecisiete de los 25 capítulos del libro; algunos de ellos muestran el horizonte teórico del ensayo que nos ocupa: "¿Produce monstruos el sueño de la razón?", "Las razones de Kant", "Se encuentra en Frankfurt la razón perdida?", etc.

sobre el sentir del pueblo (con lo cual éste se va haciendo cada vez más capaz de la *libertad de actuar*) y, finalmente, hasta llegar a invadir los principios del *gobierno*, que encuentra ya posible tratar al hombre, que es algo más que una máquina, conforme a su dignidad"<sup>3</sup>. El proyecto de emancipación es, pues, algo más que un sueño. La liberación, si ha de ser real y efectiva, ha de ser entendida no sólo como libertad de pensar, sino también como libertad de actuar, teniendo en cuenta que para Kant la *acción libre* en sentido moral es la que está determinada no por principios heterónomos, sino autónomos, esto es, la acción autoderminada. Al principio de *autonomía* vincula Kant la nueva consideración que reivindica para el hombre. Este ya no debe ser tratado como una cosa más entre las cosas, ni menos aún como una máquina más entre las se crean y utilizan para fines propios, sino que el hombre ha de ser tratado "conforme a su dignidad". Aquí radica -en esta última palabra del texto de 1784- la clave de la revolución copernicana en la filosofía moral.

El proyecto de la razón teórica que supone que "los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento", y no al revés (B XVI), ¿no ha tenido acaso su correspondencia en la razón práctica? Se trata de un problema cuyo significado histórico y teórico no ha sido estudiado en profundidad. Sin embargo, la teoría de la *moral autónoma* constituye la expresión más elocuente de tal paralelismo o correspondencia. Los principios de la acción no tienen ya un fundamento heterónimo, sino autónomo, dado que, según Kant, "la voluntad de un ser racional debe considerarse siempre al mismo tiempo como *legisladora*, pues si no no podría pensarse como *fin en sí mismo*"; y esto no por virtud de ningún otro motivo práctico, sino "por la idea de la *dignidad* de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que aquella que él se da a sí mismo"<sup>4</sup>.

Frente a la casuística de la moral heterónoma, según la cual se trata de interpretar si la conducta o la acción se ha ajustado o no a la norma dada, sin preguntarse previamente por la legitimidad o no de la norma. Kant se plantea ante todo la pregunta previa, resolviendo que no hay otra norma legítima ni, por lo tanto, otro fundamento de la obligación moral, que aquél que tiene su base en el principio de autonomía: "La *autonomía* -escribe- es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional"<sup>5</sup>. La autonomía de la voluntad es, en consecuencia, el principio supremo de la moralidad. Desde esta premisa resulta muy fácil la identificación de toda práctica impositiva de las normas: desde la más suave pretensión del control de la conciencia a la más dura e intransigente forma de tiranía.

Con no poca lucidez advierte J. Muguerza que lo decisivo en el pensamiento kantiano no son tanto las soluciones que propone, cuanto los problemas que ha planteado. En efecto, junto a la exigencia de autonomía, base del principio de autoderminación, se esfuerza Kant en resolver el nuevo problema generado, a saber, el del individualismo, mediante una segunda exigencia: que la norma legitimada en base al principio de autonomía, tenga -además- validez universal. ¿Cómo eliminar la aporía entre ambos principios? ¿Cómo conciliar la aspiración a la universalidad de la ley moral y la exigencia de autonomía de los sujetos morales? Muguerza atribuye a Kant aquello mismo que un día Marx atribuyó a Hegel a propósito de la filosofía política: ha planteado bien el

<sup>3</sup> I. Kant, "Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?", en J.B. Erhard, et al., *¿Qué es la Ilustración?*, ed. de A. Maestre, Madrid, Tecnos, 1988, p. 17.

<sup>4</sup> I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1946, p. 92.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 94. Sobre el principio de autonomía, véase el estudio de J. Rubio Carracedo, "La irrenunciable autonomía", en C. Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, cit., pp. 51-72. Este ensayo constituye el cap. 4 de su libro, *Ética constructiva y autonomía personal*, Madrid- Málaga, Tecnos-Universidad de Málaga, 1992.

problema, pero no ha sabido resolverlo correctamente. Kant ha errado inventado el "sujeto trascendental", monológico; la ética contemporánea de inspiración kantiana -comunicativa, discursiva- "ha puesto de relieve que no hay otra vía a tal respecto que la del 'diálogo' entre los interesados" (p. 25). De ahí el esfuerzo de Habermas por actualizar la ética kantiana reformulando en términos dialógicos el principio de universalización.

Ahora bien, ¿qué es lo que se trata de universalizar? ¿Acaso la felicidad como meta de la acción particular? Según el clarividente análisis de J.L. Villacañas, "algo que en un caso puede ser inaceptable, no puede ser simplemente universalizable. Sólo una felicidad que fuera siempre aceptable podría ser universalizable. (...) ¿Qué puede significar universalización, este sometimiento de la voluntad a la forma imperativa de la razón que mostró su éxito en la conducta teórica? La solución del problema sólo puede desprenderse desde el contexto de la insociable sociabilidad. (...) La universalización de la conducta implica no tanto promover la felicidad del otro, sino cualificar nuestro proyecto de tal manera que el proyecto de la felicidad del otro sea viable para y por él"<sup>6</sup>. Cuando de la ética kantiana se trata, es muy frecuente el olvido o la ignorancia de la dimensión social. Lector atento donde los haya de la obra de Kant, J.L. Villacañas llama la atención sobre el papel que juega dicha dimensión en la reflexión ética kantiana. Nos recuerda, al efecto, la implicación social de la tesis del hombre como fin en sí en la siguiente formulación: "En todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, el hombre debe ser considerado siempre al mismo tiempo como un fin". De ahí concluye: primero, Kant eleva la dimensión social a valor incondicionado; segundo, pero tal valor sólo es incondicionado "en la medida en que nos tratamos a nosotros mismos como valor intelectual e incondicionado"; tercero, ello significa que "la exigencia de universalización moral comienza por uno mismo"; significa, finalmente, que la dimensión social constituye el espacio donde se construye la exigencia universal sobre la base de racionalizar, no la relación de dominación, sino la relación social que emerge del trato del otro y de mí mismo como *fin*, esto es, de la limitación de la libertad desde ella misma, desde la *autonomía* <sup>7</sup>.

En consecuencia, la revolución copernicana en la filosofía moral afecta, evidentemente a la dimensión social, no sólo en la formulación rousseauiano-kantiana, sino también en la reconstrucción -desde ese supuesto- de las éticas dialógicas. En tal sentido, tiene razón Rubio Carracedo al afirmar que "la autonomía moral fue, mucho más que la universalidad, la conquista específica de la modernidad" entendida como autoconstitución del sujeto moral; no le falta razón cuando observa que "la reciente transformación dialógica de la filosofía (Apel, Habermas, Rawls, Escuela de Erlangen, etc.) ha permitido el replanteamiento paralelo de la autonomía como construcción deliberativa"; pero creo que no sigue la misma secuencia lógica cuando introduce, sin ninguna cautela previa, la relectura postmoderna del principio moderno de autonomía, reivindicando en el sujeto moral la condición de sujeto individual<sup>8</sup>. Dejamos anotado este problema.

Finalmente, quisiera subrayar la sabia respuesta de J. Muguerza a la objeción central que, desde Hegel, se hace a la ética de Kant: se trata de una ética "formal", no material -se dice-, no tiene en cuenta ni el bien ni el interés particular ni menos aún las consecuencias de la acción. Según J. Muguerza, "la ética de Kant es una 'ética formal' porque sus contenidos materiales han

<sup>6</sup> J. Villacañas, "Kant", en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, 1992, vol. II, pp. 361-362.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>8</sup> J. Rubio Carracedo, "La irrenunciable autonomía", en C. Thiebaut, ed., (1991), p. 51.

de venirle sociohistóricamente dados. (...) No es, sin embargo, 'formalista', no se desinteresa de los contenidos materiales de la moral y, por lo pronto, de ese contenido fundamental de toda ética que es la *dignidad humana*. Y lo que Kant hubiera dicho, frente a cualquier intento de reformular discursivamente esta nueva versión de su imperativo categórico, es que la "dignidad humana" no necesita ser sometida a votación ni consensuada de ninguna otra manera, pudiendo ser reivindicada por quienquiera que en su conciencia crea que se ha atentado contra ella"<sup>9</sup>. Tenemos, de nuevo, implicada la dimensión social en el posible "atentado" contra la dignidad de la persona. Tenemos subrayada en tal dignidad el contenido fundamental de toda ética. Tenemos, por lo tanto, un contenido material y universalizable a la vez. Tenemos, en fin, en la *dignidad humana* un concepto recuperado -así como el de *autonomía*, su fundamento- de la herencia ilustrada, para la definición de la ética del presente.

2. Los principios más importantes de la modernidad -*libertad, igualdad, solidaridad*- "han sido establecidos en las legendarias actas de fundación"<sup>10</sup>. La hipótesis de A.Heller y F.Fehér es que tales actas de fundación constituyen el texto básico que hay que interpretar y que, por lo tanto, constituye un error y una pérdida de tiempo calificar ese texto de "obsoleto", tal como ha hecho cierta tradición marxista, o seguir empeñados en la búsqueda de principios que sean exclusivamente "suyos", como acostumbra los socialistas. Entrar en el análisis de los argumentos es una tarea que excede los límites que me he prescrito. Sólo pretendo, pues, tomar nota del problema planteado, con el fin de examinar cómo han "interpretado" estos tres conceptos centrales del programa ético-político moderno los colaboradores de la edición de C.Thiebaut.

Por razones metodológicas -la organización del debate en el Seminario-, los tres conceptos han sido analizados no de modo interrelacionado, sino de modo individualizado: "Modelos de libertad en el mundo moderno" (A.Wellmer), "Sobre la herencia de la igualdad" (A.Valcárcel) y "Por la solidaridad hacia la justicia" (V.Camps). Pero no existiría razón alguna para rechazar la posibilidad de adoptar otra perspectiva metodológica, como hace Rawls. Pero, ¿cómo se interpreta el texto moderno ilustrado en los tres ensayos?

A.Wellmer reduce a dos los modelos de libertad: el individualista y el comunitarista. Los contrapone histórica y teóricamente. Finalmente, se esfuerza en argumentar sobre la superioridad, en su opinión, del segundo modelo, entendido éste como "un horizonte normativo para utopías concretas; porque define una precondition de lo que podría llamarse una vida buena bajo las condiciones de la modernidad"<sup>11</sup>. Si la conclusión no está exenta de ambigüedad, la argumentación teórica y las referencias históricas son buena muestra de un discurso que se mueve en el claroscuro.

Tras mostrar su preferencia por el modelo comunitario de filosofía política, leyendo su texto no se sabe bien si la libertad es un valor ético o solamente político-, advierte que "todo comunitario, sin embargo, en la medida en que quiera ponerse claramente de parte de la tradición ilustrada, tiene que aceptar el hecho de que la moderna sociedad burguesa es la sociedad paradigmática de la Ilustración en el mundo moderno" (p. 108). Ahora bien, ¿de qué Ilustración se trata? Tras incluir en el mismo colectivo a Locke, Rousseau y Kant, a Hegel y Marx, a J.S.Mill y Tocqueville, y también a Habermas, Taylor y Rawls, observa al punto Wellmer que

<sup>9</sup> J.Muguerza, "Kant y el sueño de la razón", en C.Thiebaut, ed. (1991), pp. 26-27; el subrayado es mío.

<sup>10</sup> A.Heller, F.Fehér (1992), *El péndulo de la modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo*, trad. de M.C.Ruiz de Elvira, Barcelona, Península, p. 108.

<sup>11</sup> A.Wellmer, "Modelos de libertad en el mundo moderno", en C.Thiebaut, ed., (1991), p. 135.

el desacuerdo entre ellos es patente al explicar la idea de libertad bien desde el punto de vista del individuo o bien desde el de la comunidad. Es consecuente en su opción al apoyarse en Hegel y en Tocqueville, ignorar a Kant y rechazar explícitamente a Rousseau como contractualista que sigue el modelo individualista. Pero es poco coherente sostener que el proyecto moderno es el proyecto de la reconciliación entre la libertad negativa y la libertad positiva o comunitaria (p. 134), atribuyendo a Hegel y a Tocqueville la tarea creativa del concepto de libertad moderna, que incorpora ambas acepciones.

"Por 'libertad positiva' se entiende en el lenguaje político -escribe Bobbio- la situación en la que un sujeto tiene la posibilidad de orientar su voluntad hacia un objetivo, de tomar decisiones, sin verse determinado por la voluntad de otros. Esta forma de libertad se llama también *autodeterminación* o, de manera más apropiada, *autonomía*". Por si los dos términos subrayados no aportaran suficiente prueba de paternidad teórica, Bobbio refresca la memoria: "La definición clásica de libertad positiva la dio Rousseau, para el cual la libertad en el estado civil consiste en el hecho de que allí el hombre, en cuanto parte del todo social, como miembro del 'yo común', no obedece a los otros sino a sí mismo, es decir, es autónomo en el sentido preciso de la palabra, en el sentido de que se da la ley a sí mismo y no obedece otras leyes que aquellas que él se ha dado: "La obediencia a la ley que se ha prescrito es la libertad" (*Contrato social*, I,8). Tal concepto de libertad fue retomado, por influencia directa de Rousseau, por Kant, en el que también se encuentra por otra parte el concepto de libertad negativa"<sup>12</sup>.

No es la única afirmación de carácter histórico en el discurso barroco, pero sugerente, de Wellmer que requiere mejor fundamentación o memoria histórica. Cuando considera que la diferencia entre la Revolución francesa y la americana radica en que la primera se hace desde arriba y la segunda desde abajo, es decir, desde la realidad comunitaria -el ámbito de las asociaciones municipales y regionales-, "antes de que se constituyera como principio de la asociación federal de los estados americanos" (p. 117), olvida que ha sido esta vez Locke el padre teórico de los principios que transformaron a la 'comunidad' en república federal, tal como argumenta A.Valcárcel en esta misma edición de Thiebaut<sup>13</sup>.

Es significativo observar que, al año siguiente de tal edición, publica Thiebaut *Los límites del comunitarismo*<sup>14</sup>. En él sale al paso de las críticas contemporáneas, comunitaristas y neoaristotélicas, al proyecto ético-político moderno que, formulado por Locke, Rousseau y Kant entre otros, ha sido objeto de reconstrucciones recientes tanto por parte de pensadores contractualistas (Rawls, Buchanan, Gauthier) como por los autores de la ética dialógica y discursiva (Apel, Habermas). Ni una mención a Wellmer en la "Presentación".

En su ensayo "Sobre la herencia de la igualdad", por otra parte, A.Valcárcel lleva a cabo una crítica lúcida de la realidad concreta a la luz del hipotético concepto de igualdad que heredamos. Pues, ¿qué heredamos?, se pregunta. "La Ilustración -responde- hizo heredar a la modernidad el tema político moral por excelencia, el tema de la igualdad. Sin embargo, puesto que referirse a la Ilustración como homogénea es falsearla, hay que ver en esta y otras de sus polémicas, en un movimiento que fue sobre todo una larga polémica, cuáles eran las posiciones efectivas que se tomaban y no contentarse con una idea global difusa. En esa polémica veremos

<sup>12</sup> N.Bobbio, *Igualdad y libertad*, trad. de P. Aragón, introducción de G.Peces-Barba, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 100-101.

<sup>13</sup> A.Valcárcel, "Sobre la herencia de la igualdad", en C.Thiebaut, ed. (1991), pp. 162-164.

<sup>14</sup> C.Thiebaut, *Los límites del comunitarismo. (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

desfilan los temas que todavía hoy son los puntos cruciales de la cuestión" (p. 156). ¿Igualdad formal o igualdad material? ¿Igualdad de oportunidades o igualitarismo radical? Pero, ¿de quién heredamos, en definitiva, el ideal de la igualdad?

Si de la Ilustración heredamos básicamente una polémica, la autora es consecuente al atenerse a la exposición de los términos de dicha polémica o polémicas. No se encuentra en este trabajo una respuesta a las cuestiones cruciales que a uno le sugiere el problema ético-político de la igualdad. Tal vez se encuentre, sin embargo, en su libro sobre *El miedo a la igualdad*<sup>15</sup>, del que el ensayo constituye un capítulo. O, tal vez, sea su mayor acierto el haber recorrido caminos olvidados de las polémicas -el paso del Barroco a la Ilustración, la presencia de la huella cristiana a través de la "Aufklärung" según algunos, ¿el cuño de Locke o el de Rousseau? ¿contractualismo progresista u organicismo romántico?-, como punto de partida para la clarificación de los términos del debate actual.

Con todo, no es posible olvidar ni menos aún ignorar una de las polémicas de más difícil solución cuando se trata del principio de igualdad: aquella que tiene lugar cuando se relaciona este principio con el de la libertad. Ha sido J.Rawls quien ha tomado conciencia de este dato, calificando de *impasse* a lo acontecido en nuestra historia política reciente: "El curso del pensamiento democrático durante -digamos- los dos últimos siglos muestra que no hay un acuerdo acerca de cómo deberían articularse las instituciones sociales a fin de que se ajusten a la libertad e igualdad de los ciudadanos como personas morales"<sup>16</sup>. La razón del olvido de este conflicto o polémica en el caso de A.Valcárcel tal vez sea la misma que en el caso de A.Wellmer. Ambos practican un distanciamiento crítico notorio respecto del contractualismo y sus mentores, Kant y sobre todo Rousseau -inspiración que, al contrario, recupera Rawls-. Pero en *El contrato social* leemos: dos son los objetivos principales de todo sistema de legislación: la libertad y la igualdad; "la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella"<sup>17</sup>.

El problema es, pues, determinar no sólo qué se entiende por libertad y qué significa igualdad, sino también los términos de su relación. ¿No es ésta una de las mayores polémicas ético-políticas heredadas de la Ilustración y, concretamente, planteada ya en sus justos términos por un pensador lúcido llamado Jean-Jacques Rousseau? ¿No es una de las cuestiones cruciales de nuestro tiempo dilucidar si el fiel del difícil equilibrio ha de inclinarse hacia la libertad (liberalismo) o más bien hacia la igualdad (socialismo igualitarista)? ¿Saldremos algún día del *impasse*?

El excelente estudio de V.Camps sobre la *solidaridad* plantea correctamente el problema. Si la felicidad y la justicia han sido, "desde los griegos los dos grandes fines de la filosofía práctica" y si, por otra parte, se reconoce que "la justicia social es la primera condición de la felicidad individual", sería necesario que, ante la disparidad de criterios y de puntos de vista, un tercer valor efectuara la conexión entre los otros dos; ese sería el de la solidaridad<sup>18</sup>. Tras observar que la fraternidad ha sido el valor más olvidado de los tres que constituyeron los ideales de la Revolución francesa, rastrea la leve huella de la solidaridad entre los filósofos ilustrados, para plantear luego la discusión en el espacio contemporáneo. Rawls, Macintyre, Rorty y

<sup>15</sup> A.Valcárcel, *El miedo a la igualdad*, Barcelona, Crítica, 1993.

<sup>16</sup> J.Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory" (1980), en J.Rawls, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, ed. de M.A.Rodilla, Madrid, Tecnos, 1986, p. 139.

<sup>17</sup> J.J.Rousseau, *Du contrat social*, Lib.II, cap. XI.

<sup>18</sup> V.Camps, "Por la solidaridad hacia la justicia", en C.Thiebaut, ed. (1991), pp. 136-137; este trabajo constituye también el cap. II de V.Camps, *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa Calpe, 1990 y 1993.

Habermas son algunos de los interlocutores del diálogo fluido y sugerente que V.Camps entabla con ellos. No se puede negar la inspiración del sueño kantiano de la razón, al menos de modo implícito, en la conclusión del ensayo: "¿Solidaridad con quién? (...) El objeto de la solidaridad han de ser los más desposeídos, los que no ven reconocida su categoría de ciudadano o de persona. (...) El fin de la solidaridad es -como advierte Rorty- el reconocimiento de la común humanidad que debe serle otorgado a quien no la tenga" (p. 152). Tal vez por ello reflexiona sobre el problema de "La humanidad en cuestión" F.Savater. Sin duda por ello el problema de la justicia (A.Domènech) es uno de los problemas más acuciantes de nuestro tiempo. Pero, no pudiendo analizar ahora estos problemas, quisiera mencionar al menos otros antes de terminar.

## II

La *tolerancia* se ha convertido de nuevo en una exigencia problemática en la sociedad actual. ¿Por qué una sociedad que se dice "plural" sale por los viejos fueros de la "uniformidad" fundamentalista? ¿Por qué una sociedad que reivindica la "diferencia" rechaza luego y hasta persigue al "diferente", al "extranjero", al "otro" en tanto que otro considerándolo "enemigo"? ¿Por qué la tolerancia, un valor que la modernidad había conquistado y asumido, se expresa de nuevo como exigencia ético-política en voz popular?

Observa certeramente I.Fetscher que, aunque la religión como tal ya no es fuente de intolerancia social, han aparecido en su lugar diferencias étnicas y culturales que la generan<sup>19</sup>, tras las que se ocultan con frecuencia -hay que añadir- intereses económicos en la cultura del desempleo.

Ahora bien, si la tolerancia constituye de nuevo la exigencia de aceptación plural ante la reaparición sin máscara del *homo homini lupus*, no se entiende bien el olvido de este ideal ético y político de la sociedad abierta en el libro editado por C.Thiebaut. Tal vez haya pesado en su opción aquel célebre texto titulado *Crítica de la tolerancia pura*<sup>20</sup>. En él Marcuse sale al paso críticamente de la "Tolerancia represiva" de una sociedad que se dice plural y se muestra tolerante sólo hasta cierto límite. La diferencia de derechos civiles entre los ciudadanos 'americanos' y las minorías 'étnicas' en los EE.UU. de los años sesenta constituía el límite que no se podía traspasar. Los movimientos en lucha por los derechos civiles iguales y la muerte, víctima de la represión intolerante, de uno de sus líderes M.Luther King, son el testimonio todavía vivo, que desmiente afirmaciones como la de A.Wellmer: "En ninguna parte del mundo ha sido en tanta medida verdad como principio de los derechos del ciudadano, esto es, como principio de la libertad política, como en los Estados Unidos de América", aquel dicho de Hegel sobre la sociedad civil, "los seres humanos se reconocen como seres humanos, no como judíos católicos, protestantes, alemanes, italianos, etc."<sup>21</sup>. El dicho de Hegel no es nada más ni nada menos que el

<sup>19</sup> I.Fetscher (1990), *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*, trad. de N.Machain, Barcelona, Gedisa, p. 12. Con relación a la tolerancia entre diferentes credos religiosos, véase: J.Locke, *Carta sobre la tolerancia*, ed. de Pedro Bravo Gala, Madrid, Tecnos, 1985; Voltaire, *Tratado de la tolerancia*, ed. de P.Togliatti, trad. de M.Sacristán y C.Chies, Barcelona, Crítica, 1992. Sobre la tolerancia como problema actual, véase: C.Sahel (ed.), *La tolerancia. Por un humanismo herético*, trad. de A.Martorell, Madrid, Cátedra, 1993.

<sup>20</sup> R.P.Wolff, B.Moore, H.Marcuse, *A Critique of pure Tolerance*, Boston. Beacon Press, 1965; trad. de J.Tobío, Madrid, Editora Nacional, 1977.

<sup>21</sup> A.Wellmer, "Modelos de libertad en el mundo moderno", cit., p. 118.



ideal ético-político formulado por Kant: "Considera siempre a todo hombre como un fin en sí mismo, y nunca solamente como un medio para tus fines". Lo cual significa, según J.L. Villacañas, que "donde exista un hombre siempre podrá estallar la conciencia de igualdad y de dignidad"<sup>22</sup>. El principio de tolerancia exige no sólo respetar las ideas del otro, sino también reconocer y respetar al otro como ser humano, esto es, como *fin en sí*.

No cabe duda de que el debate entre tolerancia e intolerancia nos remite a un horizonte -su base teórica-, que es el espacio en el que polemizan pluralistas y monistas, tanto a nivel político como en el terreno de la filosofía moral. "Los redescubridores contemporáneos del pluralismo - observa S. Giner- se ven forzados a aceptar un 'todo vale' relativista, porque no se sienten inclinados a admitir que pueda haber a la vez una variedad de experiencias, concepciones y soluciones morales por un lado, y un sustrato común a todos los hombres que pueda permitir la comunicación entre todos", como ha defendido I. Berlin, a quien Giner interpreta y sintetiza de este modo: frente a los débiles pensadores postmodernistas "hallamos la sutil lección de Berlin: no es preciso renunciar a la Ilustración, pero hay que redescubrir su complejidad, su propio pluralismo"<sup>23</sup>. Pero a condición de recuperar al mismo tiempo el ideal de tolerancia que supone, por una parte, reconocer un "sustrato común a todos los hombres" y, por otra, la *responsabilidad* del individuo no sólo de aquello que ha de hacer con su vida, sino también de las consecuencias que de ella derivan para la vida de los demás<sup>24</sup>.

### III

Al comienzo de este ensayo formulábamos la siguiente pregunta: ¿en qué sentido se puede sostener que ha de ser repensada *la herencia ética ilustrada*, si los críticos del programa moderno aplauden a placer la tesis de Foucault, según la cual "no son los restos de la *Aufklärung* lo que hay que preservar"? Pues bien, al término del recorrido hecho hasta aquí es posible enunciar algunas conclusiones.

1. Si por "restos" entendemos los materiales de derrumbe del edificio levantado por la filosofía moderna, en términos de fundamentos trascendentales del saber, entonces es cierto que no es eso lo que hay que preservar. No cabe, pues, sino adherirse al postulado de C. Thiebaut: la quiebra de las filosofías racionalistas y trascendentales del siglo XVIII no tiene por qué significar la abolición del programa normativo de la modernidad (p. 8). Que no tenga sentido conservar "restos" o "ruinas" sino en el museo de la historia de la filosofía no significa, por lo tanto, que no exista *herencia ilustrada* alguna que actualizar.

2. La "ontología crítica de nosotros mismos", que Foucault propone como tarea expresiva de la kantiana actitud de modernidad, sólo aparentemente constituye una nueva figura de la *Aufklärung*. En realidad, no creo que Foucault haya renunciado a la mayor parte de los conceptos centrales de la modernidad reseñados en el texto de Thiebaut, y algunos más. Basta pensar si sería posible una ontología crítica de nosotros mismos sin recurrir a instrumentos teóricos tales como *autonomía, libertad, emancipación, crítica, racionalidad, etc.* Al final del texto "¿Qué es la Ilustración?" de Foucault leemos este significativo comentario: "Muchas cosas en nuestra ex-

<sup>22</sup> J.L. Villacañas, "Kant", en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, vol. II, cit., p. 401.

<sup>23</sup> I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad*, trad. de J.M. Álvarez Flórez, prólogo de Salvador Giner, Barcelona, Península, 1992, pp. 13-14.

<sup>24</sup> Cfr. J. Martínez Contreras, "La naturaleza de la naturaleza humana", en C. Thiebaut, ed. (1991), cit., p. 79.

perencia nos convencen de que el acontecimiento histórico de la *Aufklärung* no nos ha hecho mayores; y de que no lo somos todavía. Sin embargo, me parece que se le puede atribuir un sentido a esa interrogación crítica sobre el presente y sobre nosotros mismos que Kant ha formulado al reflexionar sobre la *Aufklärung*. Más aún, me parece que ahí se da una manera de filosofar que no ha carecido de importancia y de eficacia durante los dos últimos siglos. La *ontología crítica de nosotros mismos* (...) hay que concebirla como una actitud, un *ethos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que nos son impuestos y la prueba de su posible franqueamiento<sup>25</sup>. ¿Qué es la tarea de franquear los límites, impulsados por la "impaciencia de la libertad", sino el programa ilustrado de emancipación formulado por Kant?

3. La tarea de una nueva semantización<sup>26</sup> del concepto de *emancipación*, que tiene una excelente muestra en el comentario de Foucault al texto kantiano de 1784, es asumida con lucidez en el ensayo de Thiebaut, "¿La emancipación desvanecida?" Dicho concepto expresa, sin duda, uno de los ideales centrales del proyecto ilustrado moderno, en torno al cual se articulan otros no menos centrales como *autonomía*, *libertad*, *razón crítica*, *derechos humanos*, etc. La posición de Foucault es paradigmática a la hora de repensar la *Aufklärung* de inspiración kantiana, no sólo por la convergencia con las lecturas del mismo texto hechas por filósofos contemporáneos tales como Habermas, Rawls y Popper<sup>27</sup>, sino también porque un conocedor de Nietzsche como Foucault puede desactivar a la vez tanto las críticas de los postmodernos que se reclaman del autor de *La genealogía*, como la de los antimodernos -por ejemplo Macintyre-, quienes pretenden del genealogista un declarado apoyo al tomista en su incesante empeño por subvertir y remplazar el discurso del pensador ilustrado<sup>28</sup>.

4. Finalmente, entiendo que no se puede renunciar a la herencia ética ilustrada sin correr el riesgo de quedar privados del sentido de las actas fundacionales de los ideales ético-político modernos, aunque ello requiera una incesante tarea de interpretación, como estiman A.Heller y F.Fehér. Termino haciendo mía una observación de Thiebaut: aunque no parece que la idea de crítica y de emancipación que se postulaba ya en el *Sapere aude!* kantiano pueda mantenerse en los términos heredados, "ello no significa, a la vista del estado de la mayoría de la humanidad en condición sufriente, que ese programa emancipatorio deje de ser urgente ni que haya desaparecido ni en sus efectos ni tampoco en la definición de objetivos sociales"<sup>29</sup>.

(Octubre de 1993)

<sup>25</sup> Del inédito que encabeza este n.º de *Daimon*; el subrayado de la fórmula "ontología crítica..." es mío.

<sup>26</sup> Diderot considera, en la voz "Encyclopédie", que los nuevos acontecimientos y experiencias "obligan en consecuencia a variar las acepciones de las palabras fijadas, convierten en inexactas, falsas e incompletas las definiciones que se han dado e incluso inducen a crear palabras nuevas".

<sup>27</sup> J.Habermas, "La modernidad: un proyecto inacabado" (1980), en *Ensayos políticos*, trad. de R.García Cotarelo, Barcelona, Península, 1988, pp. 265-283; *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. de M.Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989. J.Rawls, "Kantian Constructivism in moral Theory", *The Journal of Philosophy*, LXXVII (1980), 515-572. K.Popper (1984, 1992), *En busca de un mundo mejor*, trad. de J.Vigil, Barcelona, Paidós; sobre todo los caps. 9 ("I.Kant: el filósofo y la Ilustración", 1984) y 10 ("La emancipación por el conocimiento") y 15 ("¿En qué cree Occidente?").

<sup>28</sup> A.Macintyre, *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*, trad. de R.Rovira, Madrid, Rialp, 1992. La reducción de la "tradición" al tomismo es ya un buen síntoma de clarificación teórica...

<sup>29</sup> C.Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 211.