

INTRODUCCIÓN

Por una comprensión del presente

Presentamos un nuevo número de *Recerca*. En esta ocasión ofrecemos nueve artículos de reflexión filosófica sobre aspectos de diferente temática, que sin embargo tienen una unidad en el hecho de que constituyen una mirada a cuestiones de absoluta actualidad. Todos ellos, desde diferentes perspectivas, diferentes autores y diferentes sistemas conceptuales nos van a servir para dar nuevas pistas que nos permitan entender nuestra propia actualidad. Podríamos decir, por tanto, que conforman, lo que Foucault llamó una «ontología del presente». Un presente que es más que nunca plural y más que nunca amenazado en su misma pluralidad; más que nunca abierto pero también más que nunca acechado por el peso irremediable de estructuras económicas, políticas, sociales, de pensamiento, que nos hacen sentir la imposibilidad de alternativas, de modelos e incluso de ideales nuevos.

Desde los diferentes escritos que aquí presentamos podemos intuir la necesidad y también la posibilidad de caminar en dirección opuesta a tales amenazas y acechos cercenadores de aquello más valioso que puede ofrecernos la reflexión filosófica: la urgencia de pensar de manera diferente.

Empezamos nuestros textos con una reflexión del filósofo francés Gilles Lipovetsky, quien nos aclara cuál es la condición postmoderna en nuestro tiempo. En este escrito, transcripción de una conferencia que Lipovetsky ofreció en nuestra universidad, nuestro autor se encarga de elaborar una visión positiva de la postmodernidad, separándose así de la perspectiva negativa que otros filósofos postmodernos como J.F.Lyotard dieron anteriormente. Lipovetsky explica su concepción de la postmodernidad vinculada a lo que él llama «la segunda revolución individualista», pero también a otro fenómeno, el imperio de la moda. La postmodernidad pasa a ser, por tanto, un fenómeno sociocultural articulado en torno a esos dos ejes.

* Profesora de la Universitat Jaume I, Catelló.

Atendiendo precisamente a estos nuevos signos de nuestro tiempo surge la necesidad de entender el lugar de Europa, de la cultura Occidental, y de uno de sus problemas más acuciante: el racismo. El profesor Salvador Cabedo nos alerta de la necesidad de una reflexión profunda sobre el racismo, el cual cada vez más se muestra vinculado a otro fenómeno: el de la migración. Los datos son alarmantes, y es precisamente una de esas historias particulares la que lleva a nuestro autor a implicar la reflexión filosófica en el tema. Porque esta última, la reflexión filosófica no puede quedarse al margen de su presente, ha de ayudar a pensar de manera diferente, como hemos dicho más arriba.

Por ello, Cabedo nos urge a denunciar los discursos filosóficos nacionalistas exacerbados que encierran la cultura y las tradiciones en una mudez que imposibilita cualquier diálogo que lleve a un entendimiento con otras culturas. Hay que respetar la identidad cultural, pero sin atentar contra la coexistencia social. Pues, sólo desde el reconocimiento del pluralismo cultural se pueden construir sociedades genuinamente democráticas. Precisamente por ello el profesor Cabedo nos incita a pensar la «utopía» no como «lugar que no existe», sino como «lo que aún no es». La utopía en este caso es una propuesta ética de convivencia multicultural; una propuesta de interculturalismo; una propuesta en definitiva que es un proyecto posible real.

Para hacer esta realidad intercultural posible habrá que reforzar las estructuras democráticas y ello conlleva en el camino la creación de sujetos más democráticos. Aquí es precisamente donde entra el artículo de Juan Manuel Ros, incidiendo en cómo es posible llegar a un sujeto democrático que armonice individualidad y sociabilidad.

Para ello Ros se sirve de la obra de Alexis de Tocqueville, quien hizo una reflexión sobre la sociedad de su tiempo, motivado y preocupado por las tendencias individualistas de la sociedad democrática moderna, con la consiguiente degradación del ser humano en sus miserias más egoístas, así como en las nuevas formas de servidumbre. Esta será la base de la crítica de Tocqueville al individualismo manifestado en la ilusión de la autosuficiencia individual. Ilusión que en las sociedades democráticas modernas se traduce en un sesgo economicista manifestado en el gusto desmedido de los individuos por el bienestar material.

La alerta es clara: no hay que confundir el progreso económico con el democrático.

Es desde un humanismo cívico que Ros nos cuenta cómo Tocqueville nos plantea superar las diferentes ilusiones del individualista. Humanismo que según la propuesta interpretativa de Ros, conformará el *ethos* democrático que hallamos en el pensamiento de Tocqueville. Este humanismo, en definitiva se traduce por una necesidad constante de la democracia de perfeccionarse a sí misma.

Este es un aspecto coincidente con la máxima de Benjamin Barber «el remedio para la democracia es más democracia». Esta máxima sirve de inspiración para el artículo que yo misma desarrollo. En él parto de la necesidad de huir de los fundamentalismos epistemológicos también a la hora de tratar el tema de la democracia. Ello lo hago partiendo principalmente, no de las corrientes postmodernas al uso, y que tantas veces han reivindicado el antifundamentalismo, sino desde una perspectiva feminista. Desde lo que se ha venido en llamar «teoría feminista» se han dado aires nuevos a una crítica a la Modernidad que por todas partes ha dejado al descubierto su misma imposibilidad de proponer alternativas. El feminismo puede que se alinee en la fila de enterradores de la Modernidad, pero también es cierto que después del entierro necesita huir del sitio buscando nuevos bríos para un sujeto que aún se quiere construir.

Jovino Pizzi nos ofrece una visión sobre el tema de la religión en J.Habermas, tema sobre el que el autor alemán ha escrito muy poco. Para ello Pizzi nos sitúa a Habermas ante la síntesis entre razón y fe. Síntesis ésta que no será fácil, pues puede conllevar la mayoría de las veces una helenización de la teología cristiana que provoca irremediablemente una contradicción en términos de fundamentación. Por eso, otro aspecto interesante de este debate será precisamente la actuación de Occidente a través de su racionalidad. Racionalidad que anclada en un universalismo cultural ha generado las más de las veces un etnocentrismo, reverso bárbaro de su propio espejo. El cristianismo, «catalizador inocente de la propagación universal de su esperanza», cayó en la misma dialéctica universal-etnocéntrica y colonial. En la superación de este fracaso tanto la filosofía como la religión tendrán mucho que decir. Esa superación, por ambas partes, habrá de centrarse en la construcción de un sujeto humano ético. Para Habermas queda claro, ya desde sus

obras iniciales, que para ello será necesario insistir en el carácter situado, histórico y social de la razón. Y precisamente ahí es donde toma importancia la religión, al entenderse como «capital cultural» del cual la filosofía y la razón han de nutrirse. Esta es precisamente la alteración de fronteras que ya E. Cassirer propuso con el giro semántico. Por este camino Habermas recoge la propuesta de Jaspers para superar el conflicto actual entre las diferentes culturas, para transformar, como dice nuestro autor, Pizzi, el «diálogo de sordos en consenso racional». Y en esta transformación tanto la filosofía como la religión tienen un papel fundamental a desarrollar. Habermas plantea cómo esto habrá de ser posible sólo desde unos presupuestos básicos que aseguren la comunicación perfecta entre las diferentes culturas. Alejado, tanto de un universalismo abstracto, como de un relativismo, Habermas nos propone el acercamiento de horizontes diferentes a través de una razón encarnada lingüística e históricamente; y ahí precisamente entran en contacto la filosofía y la religión, la razón y la fe.

Sin embargo ello no es suficiente para entender el entramado en el que se sitúa el sujeto; para ello aún habremos de desenmascarar la red de micropoderes que envuelven al sujeto. Para ello se hace necesaria una interpretación de la obra y el pensamiento foucaultiano que alumbre la complejidad del concepto de poder.

Jorge Acanda nos presenta aquí en este punto una tesis de Poulantzas que según su criterio es una de las claves para entender a Foucault. Según esta reflexión las tesis foucaultianas no sólo son compatibles con el marxismo, sino que solamente pueden ser comprendidas a partir de él.

La interpretación de Acanda y Poulantzas entra de lleno en la tarea hermenéutica de trazar una relación dialéctica con la obra de Foucault. Y es que Acanda nos propone llevar a cabo una «apropiación» de las ideas de Foucault que sea legítima, es decir, «que sea selectiva y crítica, que nos permita salvarlo de la propia interpretación de sí mismo».

En esta lectura de Foucault el concepto de poder se torna nuclear. Para entender tal concepto Acanda incide en la importancia esencial de otro concepto, el de «micropoderes», el cual nos manifiesta la tesis foucaultiana de que «no existe una instancia puntual del poder». Precisamente la no concreción o unicidad del poder es

lo que muestra su carácter más complejo y a la vez más rico dentro del pensamiento y obra de Foucault: el poder no es uno, sino que es sistema de relaciones, relación de fuerzas, que no son producto, sino elementos constitutivos de la sociedad.

El problema será entonces explicar cómo es la resistencia posible. ¿Dónde encontrar - ante tal fagocitación del poder omniabarcante - los agentes de la subversión? Podemos encontrar ese espacio autónomo del individuo que va a permitir una cierta capacidad de respuesta frente al régimen de poder en el último Foucault (1977-1983). ¿Cómo entender la fuente y esencia de esa capacidad de autonomía del individuo? Acanda apunta precisamente a esta como una carencia del pensamiento de Foucault: «el despliegue de esta unidimensional ontología del presente: la reducción de la subjetividad a simple efecto del poder y la consiguiente imposibilidad de fundamentar la resistencia». Aquí se sitúa con fuerza la propuesta de Acanda. Tanto frente a la carencia de Foucault como frente a los intentos de recuperación de la capacidad liberadora del sujeto por parte de seguidores de la Teoría Crítica, como McCarthy y Honneth, nuestro autor, Acanda, propone una nueva posibilidad liberadora: para que «predominen las posibilidades de autonomía individual, es preciso romper el marco referencial de la dominación capitalista, pues dentro de ella, dentro de su régimen de verdad, no hay consenso semejante posible».

En este sentido es que nace la propuesta de complementar a Foucault con Marx y a Marx con Foucault. De entender, en definitiva, la modernidad como «modernidad capitalista».

Para entender cómo sea posible no sólo la subversión, sino cualquier acción, necesitaremos una teoría de la acción que se fundamente sobre una teoría del individuo. Ello es lo que propone nuestro siguiente autor, el profesor Vicent Agut. Agut plantea una revisión crítica del individualismo moderno (al igual que lo hiciera nuestro autor J.M.Ros), que en este caso particular se trata de la revisión de la teoría heideggeriana de la historicidad. Esta revisión se va nutriendo a lo largo del artículo de autores como Husserl, Zubiri, Gadamer, Lévinas o Habermas. Agut va incidiendo en la necesidad de entender la estructura dialógica de la razón, como Habermas señala; en la necesidad del otro para entender mi propia mismidad; y en definitiva, en la necesidad de una teoría de la alteridad ética para conformar una teoría del individuo. Ahora bien, esta racionalidad dialógica no es en sí mis-

ma suficiente para capacitarnos para las cuestiones prácticas, pues en definitiva dialogar no significa actuar. Queda, por tanto, en opinión de Agut, aún la empresa de «cómo introducir la problemática de la praxis y de la historicidad en el análisis discursivo». Y es al hacer esto cuando Agut nos presentará un personalismo que aclare en qué medida el espíritu es el fundamento de la acción. Con ello nos adentrará en la obra de autores como Mounier, para quien el espíritu constituye la base de la acción en tanto creatividad, pues como dijo Gadamer, «la razón no funciona por sí misma». Es precisamente esa «fidelidad al espíritu» lo que nos capacita como individuos, como sujetos que se apartan de la dispersión del se y de la anomia; y ello no para acercarse a un individualismo exacerbado e insolidario (que nuestro autor ataca), sino para remarcar aún más el reconocimiento del otro. Pues, es en esa relación que me realizo como individuo.

Y es en este punto donde las cuestiones filosófico políticas planteadas por esta teoría personalista de la acción confluyen con las preguntas más aceradas que encontramos en todas las colaboraciones presentadas en este volumen: ¿cómo procurar la dignidad de todas las personas?, ¿puede la democracia por sí misma resolver esto?, ¿cómo solucionar la exclusión y la pobreza en el mundo?, ¿cómo resistir a un materialismo y a un individualismo atroces?

Desde la reflexión de Agut podemos recoger, entre otras, una clave que me ha parecido de especial interés: hay que recrear un nuevo imaginario.

En ese camino se encuentra la propuesta de Javier Méndez-Vigo cuando nos plantea el problema de la asignación universal como respuesta a la exclusión y a la injusticia social. Nuestro autor se hundirá en el problema de cómo asegurar una cota de justicia social para todas y todos sin que ello esté conectado y dependiente de lo que hoy entendemos por trabajo remunerado y productivo. Para ello Méndez-Vigo nos acerca a la obra de Van Parijs, quien desde lo que llama «rawlsismo de izquierdas» propulsa la no-centralidad del trabajo en la sociedad actual, y por tanto, la necesidad de entender que estamos ante la aparición de un nuevo orden social. En este nuevo orden Van Parijs reivindica el derecho a lo que se conoce como «asignación universal», es decir, a un ingreso pagado por el gobierno a cada miembro de la sociedad. Ello sólo se podrá hacer posible dentro de lo que denomina «liberalismo auténtico», el cual presupone unas condiciones de libertad real y

de justicia auténtica, que exige, no sólo derechos, sino medios para poder llevar adelante el proyecto de cada individuo.

Méndez-Vigo cree que Van Parijs empieza en este punto a «exponer una sociedad sin tener en cuenta la realidad de las cosas», y por ello, apostando en la libertad cae en el peligro de dejar de lado la igualdad. Para Méndez-Vigo la cuestión será entender de manera dialéctica esos dos polos: la libertad y la igualdad, como propuso J.Bidet al proponer la *egalibertad*. Se trata en todo caso de caminar hacia una asignación universal que no genere subsecuentes desigualdades, y por ello a nuestro autor le parece que autores como J.M. Ferry, A.Lipietz o R.Sue se acercan más a un planteamiento realista y factible cuando proponen el desarrollo de un Tercer Sector que permita desarrollar actividades que no siguen la estructura mercantil y acerquen a una integración social que se desmarque de la exclusión que generan la actuales políticas de empleo.

La andadura filosófica hasta aquí presentada podemos relacionarla con el ansia filosófica por encontrar respuestas a lo que desde Platón se presenta como enigma: ¿qué es el Bien al fin y al cabo? ¿Cómo conocerlo? En Luis Espinosa encontramos una interesante reflexión al respecto; se trata de la clarificación de la idea de Bien en el pensamiento de Platón a través de uno de sus discípulos: Aristocles de Antecas. Hemos visto en muchos de los escritos aquí presentados cómo se reivindica la discursividad de la razón humana, y ahora aquí Espinosa nos plantea el reto mismo que tal vez suponga esa discursividad: la imposibilidad de conocer el Bien. El joven Aristocles busca en su maestro una definición de Bien que no caiga en metáforas o en analogías, un conocimiento que salga por fin de la caverna; pero, ¿será ello posible? Nuestros tres autores aquí en diálogo (Platón, Aristocles y Espinosa) convienen en lo que el Bien es: «...nada en sí mismo y sin esencia, pero combustible de la razón como las ramas de tilo lo son del fuego de Eleusis: es el norte necesario, inexorable, es comprender la necesidad que tiene el hombre de conocer, vivir... y hacerlo como hombre».

La cuestión será poder combinar esa indefinibilidad de la idea de Bien y el consecuente escepticismo con un compromiso cívico que nos permita comprender nuestra pulsión y necesidad de comprender lo que la vida es. Pues no olvidemos el mensaje en común que de este volumen podemos concluir, que la filosofía,

como la razón, son dialógicas, y por ello no hay palabra última, tampoco la aquí expresada, que esperamos pueda servir para acercarnos a una comprensión de nuestro presente; y por ello mismo su forma será asintótica, humanamente asintótica.