

ETICA Y POSTMODERNIDAD

José Rubén Sanabria
Departamento de Filosofía
Universidad Iberoamericana
México D.F.
mariana.espinosa@uia.mx

*La actualidad se encuentra frecuentemente más
desoladora que edificante (A. Glucksmann).*

Resumen

El autor expone algunas reflexiones que ayuden a encontrar respuesta a las inquietantes dudas que surgen ante la dificultad de unir las palabras ética y postmodernidad, porque actualmente la ética ha sido casi vaciada de su significado auténtico, mientras que la postmodernidad se debate en una tal ambigüedad que se vuelve indefinible. Son, pues, dos realidades que al menos en apariencia se oponen radicalmente.

Palabras clave: modernidad, postmodernidad, polisemia, sincretismo, ética, ateísmo, religiosidad, fin de la historia.

ETHICS AND POST-MODERNITY

Abstract

The author expounds some reflections that help to find an answer to the disquieting doubts that arise from the difficulty of connecting the words ethics and Post-Modernity. This is due to the fact that at present ethics has almost lost its authentic meaning, while Post-Modernity is debated with such ambiguity that it becomes indefinable. They are, then, two realities that, at least in appearance, are radically opposed.

Key words: Modernity, Post-Modernity, polysemy, syncretism, ethics, atheism, religiosity, end of the history

Introducción: Es difícil —para algunos, imposible— unir las palabras ética y postmodernidad porque actualmente la ética ha sido casi vaciada de su significado

auténtico, en tanto que la postmodernidad se debate en una tal ambigüedad que se vuelve indefinible: es polisémica. Por ello es aventurado tratar de unir esas dos palabras —dos realidades— que se oponen radicalmente, al menos en apariencia. Sin embargo, me parece conveniente exponer algunas reflexiones que ayuden a encontrar una respuesta a las inquietantes dudas que todavía surgen en la mente de personas deseosas de luz en la confusa situación que estamos viviendo.

La luz ha sido un elemento muy frecuente en la filosofía occidental. Recuérdese, por ejemplo, que Platón, en la conocida alegoría de la caverna —*República*, I.V11,51 1 d/518—, pone la Idea de bien como el sol del mundo ideal. Y dice que el conocimiento se da porque el hombre tiene en sí mismo criterios absolutos que no pueden venir de los datos relativos y cambiantes que guían el proceso del conocimiento. El *nous* aristotélico es una luz. En la filosofía neoplatónica la luz es la manifestación de lo divino. Agustín de Hipona habla frecuentemente de *lumen Dei* y, en base a la frase bíblica «la Palabra es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo» (Jn 1,9), dice que Dios es la luz que nos alumbramos: «En las visiones intelectuales, una cosa son los objetos que se ven (...). Y otra cosa es la misma luz, que ilumina al alma para ver los objetos que, en sí misma o en la luz entiende con verdad, porque esta luz es el mismo Dios»¹. Posteriormente Tomás de Aquino afirma que el *lumen intellectuale* procede del *lumen divinum*, no en cuanto los contenidos o criterios del conocimiento sino como la facultad formal de abstraer de lo sensible la forma inteligible, lo cual hace el entendimiento agente². En este caso el entendimiento agente es como una luz por la que conocemos.

En la filosofía medieval de línea agustiniana, se formuló la *metafísica de la luz* que defendieron, ante todo S. Buenaventura, Mateo de Acquasparta, Juan Peckam y Enrique de Gante. En esta corriente, el ser, la verdad y Dios se aprehenden como una clara luz e incluso las cosas tienen una *forma lucis*. Para el Maestro Eckhart la luz es el elemento presente en el interior del hombre. Posteriormente Hegel entendió la dialéctica como la lucha victoriosa de la luz contra el reino de las tinieblas. Schelling también incursiona en el ámbito de la *metafísica de la luz*. Pero quien más insistió en ella fue Heidegger. Quiero decir que el gran filósofo alemán remite a la metafísica de la luz, pero no en el sentido medieval y moderno, sino en un sentido especial. Una palabra fundamental en Heidegger es *Lichtung*, que no significa exactamente lo mismo que *Licht*: *Licht* es la luz; *Lichtung* es el lugar abierto a la luz, es decir, se trata de un esclarecimiento, de una iluminación. Entonces hay en ella (en la iluminación) una unión de oscuridad y de luminosidad.

Por eso la esencia del hombre es un residir en la *Lichtung del ser*. En este caso el hombre no es el señor de la luz, sino que está en relación con la luminosidad de la *Lichtung* que es antes que el ser. Por lo cual la *Lichtung* viene a ser *Lichtung del ser* y *Lichtung del hombre* —ser ahí— porque el hombre, en su relación al ser, es precisamente el lugar donde adviene el ser. Entonces: el «ahí» del ser-ahí es la *Lichtung del ser*³. En referencia a los antiguos, Heidegger destaca el carácter sagrado de la luz.

¿Y a qué viene todo esto? Sencillamente a que hoy más que nunca el hombre necesita luz, mucha luz, para llegar, y sobre todo, para vivir en la verdad. La luz nos lleva a la verdad. Parece que el hombre contemporáneo tiene miedo a la verdad —o al menos no le importa mucho—. Y sin embargo, no puede vivir en la plena oscuridad. De ahí la necesidad de la luz de la verdad, la luz intelectual que le dé seguridad en este mundo de confusión y desconcierto.

Se dice que el mundo está desencantado, que los dioses —o Dios— han abandonado la ciudad. Si esto es así —y parece serlo— ha habido cambios radicales en la cultura y en la vida misma de los creyentes. En la época medieval el mundo estaba «encantado», es decir sacralizado —¿vestigio de las culturas paganas antiguas?—: la creación era un reflejo del Creador. De ahí las grandiosas catedrales, los majestuosos monasterios, los monumentos, las pinturas, los cantos, etc., todo llevaba el claro signo del dominio de lo sobrenatural y de lo invisible, de lo eterno y de lo sacro sobre lo natural y lo visible, lo temporal y lo profano. La tierra y el cielo estaban imbricados. El mismo poder político estaba subordinado al poder espiritual. Pero poco a poco, insensiblemente, la unión —la comunidad— entre ambas dimensiones se fue debilitando —el proceso duró siglos— hasta romperse definitivamente para dejar el paso al largo proceso de secularización. Se llegó así al desencantamiento, al secularismo —el hombre actual sacraliza lo profano y profana lo sagrado—. Se proclamó por todas partes la frase evangélica: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22,21), pero en un sentido de oposición radical de las dos dimensiones: lo sagrado y lo profano, lo temporal y lo eterno, lo material y lo metafísico. Parece que la ciencia, el arte, y la cultura en general, progresan en oposición a lo religioso.

La luz que el hombre necesitaba ya no venía de «arriba», no venía de lo religioso; venía del hombre mismo. Así aparece la Ilustración. Como se sabe, la Ilustración es un amplio período de la historia europea. Hacia mediados del siglo XVIII surgió en Europa occidental, especialmente en Inglaterra, Alemania, Francia e Italia, el

concepto de Ilustración para designar la era de la razón y del progreso, de la ciencia y de la libertad. Se trataba de un cambio radical de mentalidad y de costumbres. Abarcaba también a la economía, a la política, al Derecho, al Estado, a las ciencias, a las artes, a la ética y aun a la religión. El cambio se hizo en nombre de la razón para la conquista definitiva de la libertad y obtener, por fin, la mayoría de edad. La Ilustración tiene diferentes formas, según los países. Como forma filosófica consistió en «iluminar» la mente para liberarla de las tinieblas de la ignorancia, de las supersticiones y del oscurantismo. El medio de liberación era la ciencia. Se pensó que la situación en que vivía el pueblo se debía al poder de los gobernantes que mantenían subyugadas las conciencias. La Ilustración iba a romper las cadenas de la opresión.

En Alemania la Ilustración fue la «clarificación» —*Aufklärung*— que realizaba la razón. En 1783, J. F. Zöliner, un oscuro párroco de Berlín, lanzó la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?. La pregunta del párroco tuvo repercusiones que él nunca imaginó pues desató polémicas y no hubo acuerdo en expresar en qué consiste la Ilustración. Kant —como se sabe— dijo que la Ilustración consiste en que el hombre supere la minoría de edad, que es la incapacidad de valerse de la propia razón. Es decir, la razón es autónoma, soberana: se da sus propias leyes. Es haber llegado a la mayoría de edad. La característica fundamental de la Ilustración es la confianza absoluta en la razón. Como una consecuencia, o si se quiere, modalidad del racionalismo, consiste en una crítica de los conocimientos tradicionales y en declarar ilusorias las leyes, las instituciones y los usos, pero especialmente la religión que es —se dijo— la más poderosa y difundida de las ilusiones.

El movimiento «ilustrado» no logró desterrar las sombras. El mismo D’Alambert admitió que cuando la nueva luz se difunde sobre un número cada vez mayor de objetos, surgen nuevas oscuridades⁴. Además, parece que se da una extraña afinidad entre la luz total y la oscuridad total. ¿Es posible una luz absoluta?. Lo que no se puede negar es que toda Iluminación es una forma de aniquilación. En este sentido P. Sloterdijk afirmó: “La Ilustración no penetra en la conciencia social como una iluminación no problemática. Donde actúa, surge el crepúsculo, su propia ambivalencia. La caracterizaremos como aquella atmósfera en la que tiene lugar la cristalización cínica, como un cruce entre la autoafirmación fáctica y la auto-desautorización moral»⁵. ¿No es significativo que en el romanticismo alemán —claro, no siempre— apareciera una obsesión por el tema de la noche (Novalis, Hölderlin, etc.)? Con esto quiero decir que la Ilustración no logró su objetivo, que

era “clarificar”, iluminar, la mente para que saliera de la ignorancia y adquiriera la auténtica felicidad y la verdadera libertad. La historia lo comprueba: el fracaso de la Ilustración empezó temprano, aunque no fue total. Quedan en nuestros días vestigios —a veces importantes— de la época “ilustrada” que se llamó l’âge es lumières”, l’âge de la raison. ¿Se llegó a la felicidad? ¿el progreso fue indefinido? Los hechos lo negaron.

A pesar de los fracasos y de las sombras de la Ilustración, todavía actualmente hay quienes la defienden. Pienso, por ejemplo, en la teoría crítica de M. Horkheimer, Th.W.Adorno, J.Habermas; en la “Ilustración aplicada» de Dahrendorf; en la «ilustración sociológica» de N.Luhmann. De cualquier manera, lo que estos autores pretenden no es tanto defender la Ilustración clásica, sino más bien purificarla de sus excesos y de sus errores. Es decir, pienso, quieren instaurar una nueva Ilustración.

¿Qué relación hay entre Ilustración y modernidad? ¿La Ilustración es una consecuencia o un aspecto de la modernidad? Históricamente la modernidad ha sido colocada entre los siglos XV y XVIII, entre la caída de Constantinopla —1453— y la toma de la Bastilla —1789—. Ya la distancia temporal indica la dificultad de situar de una manera determinada la modernidad. Esta dificultad surge de la naturaleza misma de la modernidad: sus manifestaciones, sus elementos, no aparecen al mismo tiempo, ni en los mismos lugares, ni son idénticos. La modernidad no es algo fijo y estático, sino un espíritu —el espíritu del «siglo de las luces»—, un movimiento cultural que invadió a Europa y a América. Por lo pronto, la Ilustración fue una expresión particular de la modernidad. La modernidad —el modernismo— como movimiento literario nació en América Latina cuando en 1888 Rubén Darío —1867-1916— (Félix Rubén García Sarmiento) publicó *Azul*. Él proponía el arte puro, el cosmopolitismo estético, el verso libre, etc. Posteriormente aparecieron las vanguardias modernistas: surrealismo, ultraísmo, dadaísmo, futurismo, etc. Pero vengamos ya al postmodernismo, o postmodernidad.

1. La postmodernidad

Está de moda hablar de postmodernidad, y no sólo en ciencia, en filosofía, en sociología, en arte, sino en todo. Se ha extendido rápidamente en todos los ámbitos. Pero ¿qué es la postmodernidad? Aquí está la dificultad. Lo más obvio sería

decir que es el amplio movimiento cultural que apareció *después de* la modernidad. Sin embargo, esto no basta porque si no hay acuerdo en determinar qué es —¿o fue?— la modernidad, tampoco lo hay en indicar qué es la postmodernidad. Algunos afirman que la modernidad surge propiamente con la Revolución francesa —1789— y termina con la primavera de París —mayo de 1968—. Otros, pretenden que empezó con R. Descartes —1596-1650— y con F. Bacon —1561-1626— y termina con Nietzsche, Weber y Heidegger. ¿No será mejor decir que no es posible determinar cuándo empezó exactamente la modernidad y cuándo terminó, si es que terminó? ¿No estamos en una modernidad postmoderna? Quizá no importa tanto señalar el inicio y el fin de la modernidad, sino su naturaleza. Y precisamente aquí surge el desacuerdo.

Habermas identifica sin más la modernidad con la Ilustración —*Aufklärung*— y no toma en cuenta que ahí están los sistemas «ilustrados» de Kant y de Hegel y los irracionales y voluntaristas de Nietzsche y de Schopenhauer. Adorno, por su parte, piensa que el desarrollo de la conciencia llega a su plenitud en la modernidad. Antes de su advenimiento —dice— el espíritu estaba en *minoría de edad* por lo que no podía desarrollar todas sus potencialidades⁶. Otros, opinan que la modernidad consiste en la divinización de la razón —la razón es el absoluto—. La Ilustración defendió el concepto de sujeto, de razón y de progreso histórico. La cultura quedaba constituida en tres campos: la ciencia, el arte y la moralidad, fundadas en la verdad —la ciencia—, en la belleza —el arte—, y en la rectitud moral —la ética—, todo orientado a la unidad.

En el ámbito de la ciencia hubo una verdadera revolución: el mundo ya no es el lugar simbólico en el que Dios aparece como su motor inmóvil —Aristóteles y tomas de Aquino—, o como causa primera incausada —filosofía cristiana—; el mundo es autosuficiente —se autorregula— y el hombre es quien investiga las leyes para transformarlo. La ciencia busca ahora una nueva comprensión de la realidad. Esta revolución incidió en la ética, en el arte, en la política y en otros medios culturales.

Los rasgos característicos de la modernidad serían: a) fe total en la razón instrumental —físico-matemática— que no busca la verdad, sino el dominio de la naturaleza y de la historia; b) seguridad en el progreso indefinido; c) lucha por la plena autonomía y libertad; d) ruptura o negación de la trascendencia divina —secularismo—. e) totalidad explicativa del cosmos —metarrelato—: coincidencia

de opuestos, jerarquización de lo real y síntesis unitaria; f) fundamentación de la realidad en un absoluto: razón, ciencia y técnica.

De aquí surge el hombre «racionalizado» o «ilustrado» que es, en palabras de J.M. Mardones: «(...) un tipo de hombre orientado al dominio del mundo, con un estilo de pensamiento formal, una mentalidad funcional, un comportamiento austero y disciplinado, y unas motivaciones morales autónomas, junto con un modelo de organizar la sociedad alrededor de la institución económica y la burocracia estatal»⁷.

La modernidad partió de la idea de que lo nuevo siempre es lo mejor⁸. Pretendió un progreso indefinido y una unidad íntegra en la que confluirían todos los deseos y todas las opiniones de las personas. La subjetividad llegaría a la universalidad de la razón de tal modo que la ciencia conquistaría la verdad, para dominar; el arte sería una forma de vida; y la ética se basaría en normas universales. Empero, la modernidad fracasó porque en su seno llevaba su propia destrucción: quiso acabar con el pasado y se quedó sin tiempo porque al poner como categoría definitiva al futuro feliz éste no llegó y el progreso continuo no fue tal y la satisfacción plena de los deseos jamás se realizó. Y sobre todo las «certezas» en las que la modernidad pretendía fundarse no tenían fundamento sólido. Su crítica del pasado no destruyó el pasado sino que en cierto modo lo continuó.

¿Y la postmodernidad? ¿Qué es? ¿Cuándo surgió? ¿Cómo? Se dice que el término postmodernismo apareció en el ámbito de la arquitectura, como reacción al funcionalismo. Incluso Ch.Jencks irónicamente dice que la postmodernidad nació el 15 de julio de 1972 a las tres con veintitrés minutos de la tarde cuando en San Luis Missouri unos obreros dinamitaron varias casas que habían sido construidas en 1950 de acuerdo a los cánones modernos de construcción. Así murió —dice— la arquitectura moderna⁹. R.Guardini, fija el fin de la modernidad, y por lo mismo, el surgimiento de la postmodernidad, en 1950: *Das Ende der Neuzeit*. En cambio, M. Köhler dice que Federico de Onís en su Antología de la poesía española e hispanoamericana —1934— fue el primero que usó la palabra postmodernismo. Con ese término de Onís se refería a un movimiento poético opuesto al modernismo literario y a sus desmesuras. Por su parte, el conocido A.B.Toynbee en *A Study of History* (1947) designa como *postmoderno* el paso de una política nacional o estatal a una política mundial: es una nueva fase de la historia —1875— posterior a la edad moderna. Surgió con ocasión de la crisis cultural provocada por la primera guerra mundial —1914-1918—. Así la postmodernidad y la edad

contemporánea coinciden¹⁰. En realidad no importan tanto los simples datos cronológicos.

¿Qué es, pues, la postmodernidad? ¿Es una filosofía? ¿Una manera de pensar? ¿Una ruptura con la modernidad? ¿Es la prolongación y la superación de la modernidad? ¿Es una actitud? ¿Es simplemente una moda efímera? ¿Es un vasto — y plural— movimiento en la cultura contemporánea? Para algunos es la radical oposición a la modernidad: «La postmodernidad se presenta claramente como antimodernidad»¹¹. Para otros no es más que la continuación de la modernidad; una nueva fase en el desarrollo de la cultura occidental: es la fase tibia y desencantada de la modernidad, la tendencia a la humanización a medida de la sociedad, el desarrollo de las estructuras modeladas en función del individuo y de sus deseos, la neutralización de los conflictos de clase, la disipación del imaginario revolucionario, la apatía creciente, la desustanciación narcisista¹². Es la conciencia crítica de la modernidad. En esta forma de concebir la postmodernidad está G.Lipovetsky quien escribe: “Lejos de estar en discontinuidad con el modernismo, la era postmoderna se define por la prolongación y la generación de una de sus tendencias constitutivas, el proceso de personalización”¹³.

Hay quienes pretenden que algunas formas de pensamiento postmoderno conservan todavía una excesiva carga de nostalgia respecto a la metafísica y no llevan realmente hasta sus últimas consecuencias ni la experiencia del *olvido* del ser ni la muerte de Dios anunciadas a nuestra cultura por Heidegger y por Nietzsche¹⁴. Esta es la línea dura de la postmodernidad. En esta forma de postmodernidad lógicamente se niega «toda necesidad y validez de fundamento último, sea inmanente o trascendente, que explique o legitime la multiplicidad de lo real, o que funcione como criterio definitivo de la verdad teórica o axiológica»¹⁵. En consecuencia, nada tiene fundamento último ni tiene por qué ser legitimado —¿por quién y ante quién?—. Ni la razón, ni la ciencia, ni Dios, ni el Estado, ni la cultura, pueden legitimar absolutamente nada. Todo absoluto es inútil y si se diera aplastaría al hombre¹⁶.

Por lo pronto el término postmodernidad es ampliamente equívoco. Lo señala el mismo J.F. Lyotard: «bajo la palabra postmodernidad pueden encontrarse agrupadas las perspectivas más opuestas»¹⁷. Y en una entrevista expresó claramente: «el término postmodernidad es un falso nombre, un pseudónimo, que tomé inicialmente de los arquitectos italianos y de una determinada corriente de la crítica literaria norteamericana (...). Que el nombre “postmodernidad” es un falso nom-

bre, resulta evidente en cuanto se tiene en cuenta que no puede significar “lo que viene después de la modernidad”, pues la palabra *moderno* significa justamente ‘ahora’, y después de ‘ahora’, será ‘ahora’. Yo diría que se trata de algo que ha estado siempre inscrito en la modernidad como su melancolía (y hasta su alegría): melancolía por su legitimidad perdida, verdadera o no»¹⁸. De cualquier manera, la postmodernidad no puede prescindir de la modernidad. Por ello si contraponemos sus elementos —¿puntos de vista?— tal vez aparezca con alguna claridad —o con menos ambigüedad— lo que es cada una de ellas.

Entonces tendríamos que la modernidad es la época: 1) de la razón «fuerte» que explica totalmente al mundo y que hace que el pensamiento —cada vez más ilustrado— progrese indefinidamente; 2) del orden de la razón totalizadora cuya estructura es única; 3) del pensamiento como acceso al fundamento; 4) del saber científico que se autolegitima; 5) de la total coincidencia entre verdad y emancipación; 6) del tiempo lineal que avanza y produce verdades siempre nuevas; 7) de la seguridad del progreso y desarrollo tecnológico que produce previsión y dominio total.

En cambio, la postmodernidad es la era de: 1) la razón «débil» que rechaza la consistencia y niega el humanismo; 2) la pluralidad de paradigmas de racionalidad, heterogéneos e independientes, válidos solamente en su propio campo; 3) del pensamiento sin fundamentos, es decir, de la *deconstrucción* (Derrida), o de la crítica de la razón instrumental; 4) la desconfianza de la ciencia en su propio valor y en su progreso; 5) la disolución de la categoría de lo nuevo y de la actualidad de la historia; 6) la negación de cualquier absoluto; 7) Del peligro científico y técnico porque ciencia y técnica no lograron la felicidad del hombre¹⁹.

Más ampliamente, como propone J. Colomer, tenemos que la postmodernidad defiende:

- 1) Ante la razón totalizante, el pensamiento débil.
- 2) Ante los «metarrelatos», los relatos.
- 3) Ante los compromisos definitivos, los «consensos blandos».
- 4) Ante los valores absolutos, el «politeísmo» de valores.
- 5) Ante la historia unitaria, las historias parciales.
- 6) Ante un plural futuro mejor, un estetismo del presente.
- 7) Ante la universalidad, el fragmento.
- 8) Ante Prometeo, Dionisos y Narciso.
- 9) Ante la militancia, el microgrupo.

10) Ante lo productivo, lo comunicativo.

11) Ante la uniformidad, la diferencia²⁰.

Como la postmodernidad es un movimiento o actitud multiforme todavía se podría decir que los postmodernistas —por supuesto, no todos— enfatizan:

El multicriterio sobre las normas y los dogmas; el eclecticismo sobre el sistema; lo vital-existencial sobre lo lógico y lo racional; la opinión sobre la idea; el sentimiento sobre la razón; la artesanía sobre el arte; la estética sobre la ética; el sincretismo sobre la unidad de creencias; las multiculturas sobre la cultura; el irracionalismo completo sobre el racionalismo absoluto; lo particular sobre lo universal; lo privado y personal sobre lo público y social; el egoísmo sobre la solidaridad; la subjetividad sobre la objetividad; los impulsos y las estimulaciones personales sobre los valores y normas objetivas; el placer sobre el ascetismo y la violencia; las opiniones sobre las obligaciones; la franqueza sobre el secreto; las necesidades humanas sobre las exigencias tecnológicas; la multiplicidad y la diferencia sobre la unicidad y la uniformidad; lo micro sobre lo macro; las minorías sobre las mayorías; el contexto local sobre los contextos globales; el disenso marginal sobre el consenso general; el microgrupo sobre la macrocomunidad; la comunidad sectaria y emocional sobre la comunidad eclesial; el líder espontáneo sobre el líder legal; el personalismo sobre la autoridad; el pueblo y la etnia sobre la nación; la inmadurez adolescente sobre la madurez adulta; la ambigüedad sobre la claridad y la distinción, lo débil sobre lo fuerte; lo frívolo sobre lo serio; lo efímero, inestable y transitorio sobre lo firme, estable y duradero; el ocio y la fiesta sobre el trabajo; el consumismo sobre la producción²¹.

No me es posible explicar ni siquiera brevemente, cada una de estas oposiciones, tanto más que no creo que se den todas en el postmodernismo ni todos los posmodernistas estarán de acuerdo en que su actitud ante la vida esté reflejada en las características mencionadas.

Si es cierto que la postmodernidad es una crítica a la modernidad, la crítica se centra preferentemente en estos puntos:

a) *Desencanto de la razón instrumental*. La modernidad creyó ciegamente en la razón absoluta, incluso se llegó a su divinización. Se pensó que la energía en el mundo era inagotable y que la razón borraría las sombras que por tanto tiempo habían oscurecido la realidad. Sin embargo, el principio de entropía anunció la muerte térmica del universo, así debilitó la ingenua confianza de la modernidad en

las infinitas posibilidades de la materia en proceso indefinido y cada vez más perfecto. P. Koslowski escribe: “El segundo principio de la termodinámica, que afirma la finitud de nuestro sistema y que la decadencia es más probable que la conservación, es el dominante tras la modernidad, así como el primero, el de la conservación, lo fue durante la edad moderna. Sobre dos cuestiones existe un acuerdo casi completo: acerca de que el problema ecológico derivado del segundo principio de la termodinámica confirma en nuestros días el fin del dominio ilimitado del hombre sobre la naturaleza y el término de las esperanzas utópicas de la modernidad, y acerca de que el ‘agotamiento de las energías utópicas’ indica el comienzo de una era postmoderna”²².

La razón absoluta creó mitos violentos y esperanzas fallidas. Las ciencias no lograron los resultados prometidos. La objetivación científica y el cálculo matemático olvidaron el sentimiento, el inconsciente y la imaginación. Por eso en la postmodernidad, en vez de la razón “instrumental” vino la razón «existencial». Dionisos y Narciso dominan el ámbito de la cultura contemporánea —algunos le llaman anticultura—; el progreso científico-técnico ya tuvo su opuesto en el imperio de la fácil, de lo ligero, de lo blando y de lo agradable de la vida. Ahora el pensamiento tiene que ser «débil» —G. Vattimo—, y por lo mismo nada tienen que hacer aquí la filosofía, la política, la ética, lo que compromete. Lo valioso es la vida, los sentimientos —*feelings*—, la diversión, el juego, la frivolidad, el placer. Lo que cuenta es el presente efímero que hay que disfrutar plenamente porque nunca volverá. El pensamiento débil no pretende llegar a la verdad porque ni siquiera le interesa.

b) *Negación de los metarrelatos o cosmovisiones*. Por metarrelatos entienden las narraciones legitimantes omnicomprensivas. Su finalidad es fundar y dar sentido a las teorías científicas y a las prácticas sociales. Actualmente los grandes relatos están desacreditados. Y son peligrosos porque llevan a una uniformidad totalitaria. Los metarrelatos —dice J.M. Mardones— son “narraciones que se cuentan en todas las culturas y que tienen la finalidad de dar una visión integrada, coherente, donde tengan explicación los diversos aspectos, a menudo contradictorios, de la realidad. Más aún, los relatos tienen la función de hacer aceptables las normas por las que se rige una colectividad. Ejercen las funciones de dar cohesión al grupo y legitimar el sistema de valores y los proyectos de una colectividad». No se trata de eliminar los relatos. Intentarlo es una ilusión imposible porque ellos son “el vínculo que une las relaciones sociales de un grupo. Se trata de negar el papel que les dio la modernidad: ser visiones objetivas de la realidad. Hay que dejar los

grandes relatos en lo que son: puras narraciones”. “Y hay que develar su peligrosidad, porque detrás de las grandes narraciones se esconde el uniformismo total”²³.

Obviamente al negar las cosmovisiones dadoras de sentido, y al encerrar la realidad en un sistema la privaban de su riqueza. El postmodernismo niega también la verdad universal y sólo admite verdades subjetivas, sólo fragmentos de verdad. Por lo que sólo valen los pequeños relatos —*petites histories*— que se refieren a lo individual. De aquí el pluralismo axiológico y la exaltación de la *diferencia*. En este sentido escribe Lyotard: “Los siglos XIX y XX nos han proporcionado error hasta la hartura. Ya hemos pagado suficientemente la nostalgia del todo y de lo uno. (...) Bajo la demanda general de relajamiento y apaciguamiento, nos proponemos mascullar el deseo de recomenzar el terror, de cumplir la fantasía de apresar la realidad. La respuesta es: guerra a todo, demos testimonio de lo impresentable, cultivemos la diferencia, salvemos el honor del nombre»²⁴. En algunos casos la diferencia y los fragmentos se han convertido en los verdaderos absolutos.

c) *Fin de la historia*. Para varios autores esta es la característica principal de la postmodernidad. La historia no tiene sentido —no hay teleología histórica—. No hay ni principio ni fin con algún *fundamento*. No hay acontecimientos lineales que se orienten a una sola meta. No hay marcos de referencia. Sólo hay un horizonte inmediato sin antes ni después. Sólo hay el presente, el *hic et nunc*, lo efímero, lo contingente, que no puede tener unidad. Los acontecimientos no pasan de ser simples anécdotas que no pueden tener sentido de totalidad. Escribe J.M. Mardones: «J. Baudrillard es quien repetidamente nos habla de esta liquidación de la historia a causa de la pérdida de horizonte donde ubicar los acontecimientos. Vivimos sin cuadro de referencia. Los hechos, los sucesos, los acontecimientos, son diseccionados, despiezados, observados desde todos los ángulos, pero carecen de referencia a una totalidad que les dé sentido»²⁵. Si la historia ha llegado a su fin, no tiene importancia. Nada tiene sentido —el «todo es absurdo» de Sartre—. Lo que importa es la «forma que asume el relato». Lo que importa es el instante.

d) *Falta de fundamento*. Hace tiempo pasó la época de los absolutos. Por ello es inútil buscar un fundamento último, cualquiera que sea, porque ello significaría aceptar un criterio definitivo de verdad y de valor. Sabemos que sólo hay verdades circunstanciales, personales, periféricas, frágiles, precarias, que cambian frecuentemente y que pueden ser sustituidas y aun abandonadas. Esto es lo normal en la postmodernidad. Entonces, «que no haya fundamentación última no produce

ningún escándalo». No hay ningún fundamento trascendente que imponga someterse a un orden objetivo “*dado*”; pero menos aún lo hay para someterse a nadie que pretendiera exigir nuestra obediencia en nombre de ese orden. En el mundo sin fundamento todos son iguales, y toda pretensión de establecer cualquier sistema de dominio sobre los demás resulta violenta y prepotente porque no puede legitimarse ya por referencia a un orden objetivo. El único fundamento en que, dentro de un orden de sentido, podría apoyarse la prevalencia, habría de ser la fuerza»²⁶. Si la modernidad produjo violencia, la postmodernidad, a pesar de su actitud desenfadada y lúdica, ha generado mayor violencia. ¿Por no aceptar un fundamento último? La modernidad lo aceptaba como garantía de cientificidad y como criterio definitivo de la verdad, y sin embargo...

e) *Nihilismo*. La negación de fundamento último desembocó en nihilismo. En *La gaya ciencia* F. Nietzsche —el primer postmodernista— anuncia la muerte de Dios. Esto significaba la ausencia de todo fundamento que pretendiera dar un sentido teleológico y unitario de la historia. No hay sustancia, ni origen fundante. Se trata de un pensamiento nuevo —postmoderno— que subvierta los valores del fundamento de la verdad universal y de la idea de totalidad. Es el reino del nihilismo: no hay razón para distinguir la verdad del error; la verdad es ocasional y cada quien la construye; el error es compañero inseparable del pensar; no hay totalidad sino fragmentariedad.

Para Nietzsche el nihilismo —en sentido negativo— es el fenómeno de la decadencia del hombre occidental cristiano; pero también es la destrucción, teórica y práctica, de los valores tradicionales. Por ello cada quién crea sus propios valores porque los valores universales son una ilusión —postmodernidad es relativismo total—. El nihilismo, según Nietzsche, consiste en derribar los ídolos de la finalidad, de la unidad y del ser. No hay teleología histórica, sino acontecimientos anecdóticos aislados; no hay unidad: todo se realiza en la pluralidad; no hay ser porque la metafísica hace tiempo murió. Lo advierte claramente Eugenio, Trías: «Si algo caracteriza a la situación de la filosofía hoy es la unánime repulsa de la metafísica y de lo metafísico. La necesidad de rebasar lo metafísico, parece un imperioso designio para sus posibilidades (...). Hoy no puede pensarse ya desde un trazado o un horizonte que venga dado por el pensar metafísico. Tal es el punto de partida de toda reflexión filosófica que hoy pueda llevarse a cabo. Desde Nietzsche (...) se inicia este abandono del espacio secularmente ocupado, al menos desde Sócrates, Platón y Aristóteles, por el pensamiento metafísico, y toda la filosofía contemporánea parece unánime en esa necesidad de abrir brechas en

otra dirección, y de dar por cerrado y clausurado el intento de la metafísica»²⁷. Estamos en una época nueva que sólo recuerda la evolución de las construcciones falsas de la metafísica, de la moral, de la religión y del arte. Es un recordar que nos remonta para no llevarnos «a ninguna parte y sólo nos recuerda el ser como algo de lo que ya nos habíamos despedido». Estamos en el nihilismo. Estamos en la filosofía postmoderna que «sólo recorre los caminos del error incierto, que es la única riqueza, el único ser que nos es dado»²⁸.

Nueva religiosidad. En la postmodernidad no se niega propiamente a Dios, simplemente hay una nueva actitud ante Él. O, si se quiere, hay una nueva concepción de Dios, muy diferente a la concepción tradicional. Esta nueva religiosidad es la de la nueva era —New Age—, la era Acuario en la que los planetas gobernantes son Saturno y Urano. Esta nueva era es una mezcla de antiguo y de nuevo, de sagrado y de profano. Saturno indica, ante todo, el estancamiento y la inercia, en tanto que Urano indica el cambio, lo revolucionario, el progreso, el desarrollo de un estado evolutivo de la conciencia²⁹. Es una «conciencia nueva». La postmodernidad tenía que abrir caminos nuevos, diferentes —y en algunos casos, opuestos— a los de la modernidad. Uno de ellos fue precisamente la *New Age* que en muchos puntos aparece paradójica. “Si la ciencia y la técnica se han demostrado en bancarota, si la metafísica ha sufrido un proceso de anulación que aparece irreversible y si por otra parte era necesario librarse de aquel entorpecimiento escéptico y nihilista del que Nietzsche era su gran intérprete, era preciso buscar otros fundamentos y encontrar otras realidades que nos ayudaran a vivir, a creer y a esperar. La *New Age* es este intento llevado a la paradoja. La ciencia se vuelve mística, la psicología se vuelve religión, el mundo vuelve a ser animado por espíritus»³⁰. El Dios de esta nueva religiosidad es más humano, más íntimo, más experimental; se trata de un Dios “materno”. Es un Dios nuevo que surge de la confusión postmoderna entre cultura, religiosidad y experiencia de crisis. Se trata de un Dios con rasgos orientales —hinduismo y budismo, entre otros—. El cristianismo —se dice— nos ha traicionado porque al menos en parte es responsable del mal que proviene de la contraposición entre naturaleza y Dios, entre cuerpo y espíritu, entre gracia y pecado, entre ciencia y religión, entre mundo natural y mundo sobrenatural, entre sujeto y objeto. De ahí han venido el dualismo, el conflicto, la diferencia. Ha llegado el momento de volver a la unidad destrozada. Ha llegado el momento de unir al mundo con Dios: Dios es parte de nosotros, o nosotros somos parte de Dios porque él es el alma del mundo, es la conciencia universal, es la totalización del espíritu que vive en toda realidad³¹.

En contra de las religiones que predicán que somos diferentes de Dios y dependientes de él, D. Spangler, —uno de los partidarios de la *New Age*— afirma que el misticismo nos hace ver que somos una sola cosa con Dios y que participamos con él en la evolución de la creación³². De manera semejante opina otro defensor de esta nueva era, el sacerdote H..M. Enomiya-Lasalle: “Un pensamiento meramente racional no encuentra en particular ningún acceso interior a aquel *Todo* que en el ámbito cristiano se llama Dios, o absoluto, o sin nombre, también de otro modo. Mientras que el hombre tiene de él una comprensión puramente conceptual, no se trata de Dios sino de una imagen suya. Precisamente de esto se han dado cuenta hoy muchas personas en Occidente que ya no creen en un Dios ‘representado’, o no pueden más concebir a Dios de manera objetiva. En este hecho, es decir que el Dios ‘imaginado’ ha muerto para muchos, se manifiesta ya la nueva conciencia. Aun muchos místicos cristianos han tenido que experimentar dolorosamente esta superobjetividad de Dios³³.”

En esta religiosidad postmoderna, donde proliferan, en amplio sincretismo, las principales filosofías orientales, resaltan la unidad, la fusión de la parte con el todo, del individuo con la divinidad impersonal, el ocultismo, la brujería, la kábala, el tarot, el satanismo, etc. Y si el hombre forma un todo con la naturaleza, entre ellos hay una mutua comunión de fuerzas y energías que ha llegado hasta una «religión ecológica». El hombre se realiza a través de la identificación mística con la naturaleza. Se pretende así un misticismo no teísta, como lo propuso E. Fromm, que dijo: “Dios es una de las muchas diferentes expresiones poéticas del valor más alto del humanismo, no una realidad en sí mismo”³⁴.

En esta religiosidad postmoderna se hace resaltar el papel de la diosa madre primitiva con la supervaloración y sacralización de la sexualidad —revolución sexual— de tal manera que “con el goce sexual el hombre no sólo trasciende la propia individualidad sino que, asomándose al misterio del otro, roza el misterio de Dios”³⁵. Este valor sacro de la sexualidad y de lo femenino aparece expresamente en un autor tan conocido como Leonardo Boff, partidario del ecofeminismo; él escribe: “Lo femenino nos hace ver otra forma distinta de ser humano (...). Esta manera ha estado caracterizada principalmente por el *logos*, por la racionalidad y el concepto. Por medio del *logos* se ha introducido una ruptura entre el hombre y la naturaleza(...). En este contexto brota lo femenino como posibilidad de un camino alternativo(...). Mediante lo femenino podemos capacitarnos para otro tipo de relaciones, más fraternales, más tiernas y más solidarias con nuestras raíces cósmicas y telúricas”³⁶.

Antes dijimos que la postmodernidad es no tanto un ateísmo, cuanto una nueva forma de religiosidad. Sin embargo, muchos piensan que si la postmodernidad rechaza todo absoluto, es lógico que sea también un ateísmo. Hay, por lo menos, en todos los ámbitos de la vida la vivencia de valores claramente opuestos a los valores trascendentes, a los valores cristianos. “Si el sustrato permanente de la modernidad es la idea de Dios, incluso secularizada en el de la Razón, así como los valores son los cristianos de libertad, igualdad y fraternidad, la postmodernidad supone la supresión radical de cualquier forma de monoteísmo, así como los valores cristianos basados en la libertad, igualdad y fraternidad de todos los humanos en cuanto hijos de Dios. Pensar la historia como ‘eterno retorno’, ya que la idea de origen y de fin conducen a la teología, y trastocar el alcance y el orden de los valores, ya que no tendrían otro fundamento que la voluntad de cada uno, constituyen las coordenadas desde las que habría que pensar la postmodernidad. Su tarea consiste en pensar la ‘muerte de Dios’ con todas sus consecuencias. La postmodernidad no sería otra cosa que una interpretación del mundo consecuentemente ateo”³⁷.

Ciertamente en muchos ambientes se vive y se proclama una forma, o muchas, de panteísmo —quizá mejor, panenteísmo—, y sabemos que el panteísmo se reduce a un ateísmo. En todo caso en la postmodernidad la religión es *blanda, ligera —light—*. Así G. Lipovetsky expresa abiertamente que se trata de “una creencia y una práctica ‘blandas’ de autoservicio, de trivialización de lo sagrado, como si en las sociedades democráticas Dios mismo debiera perder altura, su sentido supremo, su posición jerárquica absoluta por encima de toda existencia. La religión no muere; tiene un cortocircuito por la lógica individualista, se privatiza, se psicologiza; cada uno conserva para sí lo que de una o más religiones le conviene (cuando le conviene y como le conviene). Sin duda, la creencia religiosa sigue unida a la búsqueda de un sentido trascendente, pero ya no tiene un estatuto radicalmente heterogéneo (naturalmente no hablo desde un punto de vista metafísico ni religioso) desde el momento en que se deja llevar por la labilidad, el descuento, la combinación aleatoria de preferencias particulares; la búsqueda del absoluto ya no es, en este nivel de análisis, más que una pieza complementaria en el proceso general de personalización de los individuos que obedece a esta misma lógica. Todo sucede como si lo sagrado, incluso en la conciencia de los creyentes, no fuera ya capaz de orientar y de absorber el sentido de las existencias, de ordenar imperativamente la vida y la muerte, como si Dios se hubiera convertido en un medio entre otros, a

placer, para lograr la realización de sí mismos. Con la religión en kit y la licuefacción de dogmas de todo tipo, con la extrema tolerancia y la fragilidad de los juicios, la apertura ‘sin prejuicio’ a nuevas ideas y revelaciones aun las más inverosímiles (sectas, parapsicología, ocultismo, etc.), se puede representar el devenir de las sociedades individualistas, hedonistas, no como la victoria de un ateísmo cerrado, sino como la copresencia de un ateísmo indiferente”³⁸.

Tenemos así una forma religiosa de vivir, pero que ya no se dirige a Dios, sino a la realización de la persona. Por lo que Dios es solamente un medio de personalización. *Ateísmo indiferente*. Es decir, Dios ya no interesa. Estamos en la era de la muerte de Dios, proclamada por Nietzsche. Creer o no creer es algo irrelevante: “Los debates acerca de Dios(...) no consiguen ocultar el hecho de su irrelevancia cultural. Ser ateo o no serlo(...) es algo irrelevante en nuestra sociedad, ajeno al espíritu de la época(...). Se podrá ser creyente por originalidad, desesperación, inercia; quién sabe por qué tipo de conveniencia”³⁹. Si hay creyentes, lo son por costumbre, por desesperación, o simplemente por conveniencia. Nuevamente, ateísmo indiferente. Hay que estar de acuerdo con el espíritu de la época. Y si ya no hay verdad, Dios tiene que desaparecer. Lo proclama G. Vattimo: “...la noción misma de verdad se disuelve, o, lo que es lo mismo, Dios ‘muere’”⁴⁰. Si en la postmodernidad Dios no importa, el ateísmo es motivo de júbilo. Sartre puso en boca de Goetz estas frases: “Dios no existe(...). No existe. ¡Alegría, lágrimas de alegría! Aleluya (...)Nos hemos liberado. Nada de cielo, nada de infierno: nada más que la tierra”⁴¹.

Ateísmo jocundo: Dios estorba para la felicidad, puramente inmanente, del hombre postmoderno. Esta es la alegre novedad. Dice Lipovetsky: “Dios ha muerto, las grandes finalidades se apagan, pero a nadie le importa un bledo: ésta es la alegre novedad”⁴². Por eso se pretende una religión sin Dios, una espiritualidad sin Espíritu. La consigna de hace algunos años “Cristo sí, Iglesia no”, en esta era de Acuario —*New Age*— se ha convertido en “religión sí, Dios no” porque si la realidad es una sola cada hombre tiene que cultivar sus capacidades emotivas y parapsicológicas para llegar a la plena comunión con el cosmos, el absoluto impersonal, donde el yo se disuelve y desaparece. La experiencia estética y dionisíaca es el medio de trascender los propios límites y de perderse en el éxtasis místico donde el yo se confunde, y se funde, con lo ilimitado —¿el ápeiron de Anaximandro?—. En esta situación es fácil darse cuenta de que la ética no tiene cabida en el mundo postmoderno.

2. La ética

Sabemos que “si Dios ha muerto, todo está permitido” (Dostoievski). Y si en la postmodernidad, o no se admite al Dios personal y trascendente, o se admite un Dios impersonal e inmanente; en ambos casos ya no hay un fundamento para el actuar humano pues si cada quien crea sus propias normas de conducta, el único fundamento será el criterio personal —“*sit pro ratione voluntas*”— o el capricho individual. Llama la atención el hecho de que en la actualidad mientras la moral —ética vivida— está en profunda crisis o simplemente no existe, la ética es objeto de múltiples estudios, teorías, congresos, etc. Así —teóricamente, por supuesto— tenemos ética de la debilidad o de la limitación como horizonte de la existencia humana, ética discursiva, ética hermenéutica, ética democrática, ética descriptiva, ética deontológica, ética situacionista, ética intuitiva, ética de la convicción y de la responsabilidad, ética sin moral, ética civil, ética dialógica, ética mínima —o de los mínimos—, ética de la comunidad comunicativa, ética de la responsabilidad histórica, ética planetaria, ética del camaleón, etc. No voy a exponer en qué consisten estas éticas, tanto más que algunas no pertenecen a la postmodernidad. Por ejemplo, la ética de J. Habermas —ética discursiva— quien pretende restablecer la racionalidad moderna mediante procesos discursivos. De aquí que su intento tenga como título “La modernidad, un proyecto inacabado” —discurso con ocasión del premio “Adorno” que se le concedió en 1980—⁴³. Para ello postula un concepto amplio y diferenciado de racionalidad, que salve el contenido normativo de la modernidad. A fin de superar la fría subjetividad y la autoafirmación burguesa, que es un individualismo autoritario. Habermas propone una comunidad de comunicación. Al equiparar la generalidad y validez normativa, la teoría habermasiana de la comunicación pretende radicalizar el universalismo axiológico de la Ilustración. La ética del discurso se refiere únicamente al conjunto de juicios normativos que pueden ser fundamentados.

Me es imposible referirme aquí, ni siquiera en lo fundamental, a los principales puntos de la ética de Habermas. Si he mencionado esta ética —o una forma de las múltiples éticas actuales— ha sido con el fin de que se vea que no todas las éticas actuales son “postmodernas” o “posmodernistas”⁴⁴

En el mundo postmoderno lo que importa es la felicidad porque si no se acepta un fundamento ontológico de la realidad, tampoco se acepta una ética sino muchas —microéticas— según la concepción axiológica de cada quién. De aquí la crisis de las instituciones, el pluralismo ideológico, el hedonismo múltiple. Moral pública

—apuntó J. Baudrillard—, responsabilidad colectiva, progreso, racionalización de las relaciones sociales: ¡tonterías! ¿Qué grupo ha pensado alguna vez eso?⁴⁵ Los filósofos de la Ilustración, con su proyecto moderno, trataron de crear una ciencia objetiva y una ética universal para el progreso de la humanidad, para la comprensión del mundo y para la felicidad de todos. Pero el proyecto fracasó pues el siglo XX acabó con el optimismo de los “ilustrados”⁴⁶.

La postmodernidad produjo una ética —mejor dicho, muchas— porque si no hay ni bien ni valor, cada quien decide que ética vivir. Por ello la ética postmodernista es, en contraposición con la ética de la modernidad, “...una ética exangüe, débil, sin defensas. ¿No será que nuestros oídos todavía no están preparados para escuchar el mensaje, no ya del cansado Zarathustra, sino de los pujantes medios que proclaman: *la ética ha muerto*, y que la consecuencia no es la de Iván ante la muerte de Dios: ‘Todo está permitido’, sino la más desconcertante (porque la última de las normas): ‘Nada está prohibido’, es decir: no hay nada que desear, ni que criticar, ni siquiera que hacer?”⁴⁷.

Continúan las teorías éticas, pero en la vida cotidiana domina la «ética» del placer —hedonismo radical—. Esta actitud, este modo de vivir ¿se puede todavía llamar ética?. Según algunos autores, la ética ha muerto. Dice Lipovetsky: «estamos en el advenimiento de la era postmodernista, en la que ya no habrá obligaciones éticas»⁴⁸. Yo diría que no estamos en el advenimiento, sino en la postmodernidad porque el hombre actual rechaza todo lo prescriptivo y fácilmente acepta lo descriptivo, o lo fácil y lo placentero. Si ha muerto la ontología porque produjo cansancio o fastidio “la insoportable levedad del ser” (M. Kundera), tenía que venir el «pensamiento débil» (G. Vattimo) que, lógicamente, causaría la levedad del actuar —ética light—. Muerta la teología, muere la filosofía y, por lo mismo, la ética. De hecho, no es que en la postmodernidad falte la ética, se trata de una ética nueva, narcisista, mínima, lúdica, individual, hedonista, fundada en el “principio de placer” freudiano. Al referirse Vattimo al tránsito de la modernidad a la postmodernidad escribe: «El desencanto del mundo(...) ya no consiste sólo en la eliminación de todo arbitrio divino(...); consiste también(...), en el fin de todo proyecto y normativa histórica totalizante, lo que significa, además, *el fin de la ética*, al menos en la fórmula que prevalentemente “ha asumido en el pensamiento moderno”⁴⁹. Sea de esto lo que fuere, en amplios ámbitos de la cultura postmoderna la ética se ha convertido en estética. De ahí el culto exagerado del cuerpo y las múltiples y variadas formas de fruición: otra vez más el «principio de placer». De ahí el naturalismo antropológico: el hombre no es más que una especie natural entre

otras. De ahí la confusión —por ejemplo, en G. Bateson: *Ecology of mind*— de biología y mente: la mente abarca los aspectos cognitivos, volitivos, emotivos y afectivos, de modo que desaparece la subjetividad individual porque se sumerge en el complejo proceso cosmológico. Y es curioso constatar que mientras en teoría la postmodernidad ha sido —ha pretendido ser— la muerte del sujeto, en la práctica el sujeto —el yo— es el centro de la búsqueda de la felicidad. Por eso es que “la postmodernidad está abocada a la fragmentación existencial y epistemológica, a la indiferencia vital, al individualismo hedonista y narcisista, al relativismo ético y a la estetización superficial de la vida”⁵⁰

¿Pueden coexistir ética y postmodernidad? Si tomamos la palabra ética en sentido fuerte, y lo mismo la palabra postmodernidad, ciertamente no, porque la postmodernidad es rechazo de toda norma; es el vacío de valores; es aceptación de lo efímero, de lo circunstancial en base siempre de la propia satisfacción; es el pragmatismo a ultranza; es la ruptura del pasado; es la fragmentación de la verdad; es la demolición de la «época ilustrada» con todas sus aspiraciones y con sus sueños; es el relativismo absoluto y el amor desmedido por la novedad. Entonces no puede haber ética, o, en todo caso, la ética es la manera elegante de vivir *bien* y *de gozar cada instante* porque la vida fluye irremediamente. Esta es la «sensibilidad» postmoderna que ha dado origen al *ethos estético* formulado ya por H. Marcuse, hace varios años, *ethos* que es un mundo nuevo en el que lo sensual —¿lo sexual?—, lo lúdico, lo bello y lo sereno son las formas de la existencia y de la sociedad⁵¹. Ante la situación contemporánea los hedonistas tal vez proclamen aquella frase: La vida es tan dura y tan insoportable, que vale más morirse ‘bien’, que conservar la vida privándose de vivir bien⁵².

Sin embargo, el postmodernismo blando, débil —*light*—, sí admite una ética, mejor dicho un pluralismo ético que vaya de acuerdo a las convicciones o conveniencias personales. Por eso, aunque la moral hace tiempo quedó separada de la religión, al querer dar razón de tal o cual comportamiento o actitud, se debe recurrir a *algo* que una las voluntades. ¿Qué es este *algo*? Cada ética da su respuesta, pero no han llegado a un acuerdo porque en la postmodernidad prevalecen los valores individuales, y hace tiempo murieron las éticas humanistas —se dice que por utópicas—. En la actualidad ¿no es una lacerante verdad la frase de Plauto, que otros han repetido, *homo homini lupus* (Asinaria II, 4,88)? En teoría el pluralismo ético es posible y hasta laudable porque pretende una *ética cívica* basada en un acuerdo de mínimos —ética *mínima*—, pero en la práctica parece que estamos en un vacío moral. Y se ha llegado a que los juicios normativos ya no

pertenecen a la ética sino, sociológicamente, a un acuerdo de los ciudadanos acerca de los mínimos⁵³. Se trata entonces de legitimación de normas y no de su fundamentación; no se pretende lo bueno, sino lo correcto; ya no hay ética de virtudes, sino ética de bienes. ¿Y qué es un bien para cada persona? Todos actuamos por el deseo de felicidad, pero ¿en qué está la felicidad? Es obvio que no hay un concepto universal de felicidad. Las éticas griegas que identificaron virtud y felicidad —e incluso sabiduría— hace tiempo quedaron superadas. ¿Qué es la felicidad? ¿el comportamiento ético produce felicidad? A muchas personas les da miedo un mundo en el que no haya Dios, ni religión, ni moral. ¿Hay, pues, ética en la postmodernidad? Sí y no.

3. A manera de conclusión

Se dijo que la ética estaba inserta en cada actividad humana. Empero muchas personas no manifiestan interés por la ética —la moral—: simplemente viven y tratan de gozar. Vivimos en un mundo de simulacros y de simulaciones. Si la postmodernidad proclamó la muerte del sujeto no puede haber ética. Y si la razón prohibió una cultura —¿anticultura?— de simulacros, la razón se ha convertido en una razón cínica⁵⁴, muy de acuerdo a una cultura de simulacros. Si Nietzsche y Heidegger decretaron la despedida del valor y del ser ¿por qué pretender una ontología “débil” y una ética del placer si no tienen raíz porque no tienen fundamentación racional? Si no es válida la moral, o si lo es pero tan sólo individualmente, el mundo se vuelve un caos. Porque si para evitar el caos se invoca un consenso o se recurre a la “ética del discurso”, las personas que se reúnen para lograr un acuerdo en algún punto determinado ¿tomarán decisiones por otras? ¿Estas se comprometerán en algo que ellas no han acordado? ¿Los argumentos empleados por quienes buscan el consenso se basarán en la razón o simplemente en sentimientos? ¿De dónde surge la obligación de un consenso que no se funda en la razón? Si no hay una interpretación ético-normativa de las decisiones ¿cómo surge una decisión racional? “Si las decisiones privadas son irracionales, la mayoría de ellas pueden serlo también. Un acuerdo democrático, basado únicamente en el consenso fáctico, compromete sólo a los participantes, y no vincula ni tiene en cuenta a cuantos, afectados por el acuerdo, no han participado en él”⁵⁵.

No pretendo ignorar, o minimizar, los excesos de la incontrolada razón de la modernidad, simplemente quiero hacer notar la necesidad —y la urgencia— de una actitud moral en la situación de amoralidad —muchas veces, inmoralidad— que se vive masivamente en estos tiempos postmodernos. Que algunos pretendan un

cambio en la moral: de una moral estricta moderna, a una moral blanda postmoderna, para que, en todo caso, permanezca la moral, es obvio porque el hombre es constitutivamente moral, pero si examinamos con atención el panorama ético actual advertiremos de inmediato que se trata más bien de un relativismo, de una ética «del camaleón» o, si se quiere, de una ética puramente emotiva y personal. Si ha quedado superada, al menos en muchos ambientes, la ética aristotélica, «ética de la perfección», «ética de las virtudes», que adquirió relieves teológicos en la ética cristiana ¿qué ética defender, y, sobre todo, vivir en la actualidad? Estamos en época de pluralismo, pero hay el riesgo de que el pluralismo se convierta en relativismo o en una ética fundamentalmente sociológica donde se pierde la dimensión personal. Un autor español contemporáneo escribe: «Aquí la mayoría llevamos el pluralismo incorporado individualmente: somos conservadores en casa, progresistas entre los amigos, creyentes hoy, mañana ateos, agnósticos pasado mañana. A veces instalados y otras contraculturales. Liberales en lo sexual, socialistas en lo económico y ácratas en lo cultural En cada uno de nosotros resuenan las múltiples pertenencias, ofertas y demandas de nuestra sociedad compleja y cambiante»⁵⁶. Y esto no sólo en España, también en otros lugares pues muchísimas personas viven así: son posmodernistas aun sin saberlo.

El hombre es constitutivamente moral, pero en nuestros días faltan actitudes morales que manifiesten la dignidad del hombre como viviente racional y teleológico, que dé sentido a la realidad, que use creativamente y sin desmesura los progresos científicos y tecnológicos.

Se habla mucho de crisis de Occidente —¿no es más bien crisis de la humanidad?—, pero esa crisis recorre todos los ámbitos y todas las culturas de manera tal que ya es incontrolable. La ciencia —y los científicos— ha perdido credibilidad, quizá por las catástrofes que ha producido. Varios científicos expresan sus temores de que la humanidad se auto extinga —ya tiene la tecnología necesaria— o vaya muriendo lentamente por el envenenamiento ecológico. K. Lorenz dijo: «Las perspectivas de futuro para la humanidad son hoy realmente sombrías»(...). Y señala como peligros «el envenenamiento y la consiguiente aniquilación del medio en que vive y del que se nutre(...), la paulatina desintegración de todos los valores y cualidades que le prestaron su carácter humano»⁵⁷. La crisis de Occidente es global: política, económica, social, cultural, pero fundamentalmente moral. Se ha perdido el sentido de la vida; hay confusión entre medios y fines, entre elección axiológica y respuesta impulsiva. La desorientación es general. De aquí el desencanto, la frustración, el refugio en las drogas, en el alcohol, en

el sexo sin trabas. De aquí la creciente criminalidad juvenil e incluso infantil. «En definitiva, Occidente se encuentra ante un vacío de sentido, de valores y normas, que no sólo afecta a los individuos, sino que constituye un problema político de enorme magnitud⁵⁸. Si estamos en el tiempo de la muerte de las utopías, es preciso resucitarlas. El principio esperanza de E. Bloch todavía puede recobrar actualidad y dinamismo. Si en la ya lejana «primavera de París» —o mayo del 68— los estudiantes contestatarios pintaron en las paredes: «Seamos realistas, pidamos lo imposible», hay que aceptar el reto: pidamos lo imposible: cambiar el mundo y detener así el holocausto de la humanidad. Hay que volver a la razón, pero no a la razón descontrolada y autárquica, absoluta y sagrada, de la modernidad, sino a la razón consciente de sus propios límites y dócil a las exigencias de la realidad y de los valores.

En la nueva época del ambiguo, confuso y vago postmodernismo en el que *velis nolis* estamos inmersos ¿es posible todavía una ética —moral—? En diferentes ámbitos surgen voces valientes y decididas que postulan la necesidad y la urgencia de una ética. De lo contrario, la humanidad está preparando —hace tiempo empezó— su propia ruina. Se trata (ya quedó señalado) más bien de pluralismo ético: no podemos negar que actualmente la sociedad humana es pluridimensional —¿quedó superado el hombre unidimensional de H. Marcuse?— y tenemos que aceptarlo. El hombre es más que una simple dimensión política, económica y social, es una *unidad plural*, y tiene el derecho y la obligación de cultivar su dimensión axiológica, ética, estética y religiosa. «Hasta ahora —puntualiza H. Küng—, la ética, en cuanto reflexión sobre el comportamiento moral del hombre, casi siempre ha llegado demasiado tarde: con frecuencia la pregunta sobre la licitud surge *después* de haber pasado ya los hechos. El futuro va a requerir algo decisivo: la reflexión sobre lo que es lícito ha de *preceder* a la realización de lo que es factible»⁵⁹. Es urgente que la ética llegue a tiempo. Los acontecimientos se precipitan. Sé bien que para muchas personas, incluso filósofos, la ética —la moral— hace tiempo murió y no hace falta desenterrarla. Y pueden preguntar: ¿para qué sirve la ética? ¿por qué no podemos con absoluta libertad hacer el mal? ¿por qué debemos hacer el bien? Más aún —dirán— esta obsoleta distinción entre bien y mal ya no tiene sentido: el hombre actual está “más allá del bien y del mal”. Sé también que hay quienes proponen una ética de mínimos, o una ética mundial, es decir, una ética para toda la humanidad —Küng—, ética basada en un consenso mínimo en algunas normas y actitudes de personas de buena voluntad pues «sin un *consenso básico* mínimo sobre determinados valores, normas y actitudes,

resulta imposible una convivencia humana digna, tanto en pequeñas como en grandes sociedades(...). En la vida humana es más decisiva que nunca la vinculación a orientaciones, valores, actitudes y contenidos vitales, y todo ello —si los signos no nos engañan— a un nivel transnacional y transcultural»⁶⁰.

En esta peligrosa época “postmoderna” nos urge la ética porque nuestra libertad ha sido siempre —y hoy más que nunca— un dinamismo que necesita orientación y metas positivas, de lo contrario se convierte fácilmente en un arma de dos filos, en una potencia ingobernable que puede conducir al autoaniquilamiento, individual y colectivo.

¿Ética en la postmodernidad? Sí porque la postmodernidad, por más ambigua y confusa que se haya presentado, no sólo es «desencanto», «muerte de la metafísica», «pérdida del centro», «declinación de valores», «secularismo», «derrumbe de lo inmutable», negación de todo absoluto», «deconstrucción», «pensamiento débil», «muerte de Dios», «todo está permitido», «el reino de lo arbitrario», «anarquía de la razón», también contiene elementos positivos como la defensa de la unidad, la solidaridad, la armonía, el pacifismo, la dignidad de la mujer, el ecologismo, una nueva sensibilidad, importancia de la imaginación y de la emotividad, valoración de lo humano. Si tenemos en cuenta que la palabra postmodernidad es ambigua, en ella pueden caber valores diferentes, quizá no opuestos, sino a veces complementarios. El mismo Lyotard expresa: “bajo la palabra postmodernidad pueden encontrarse agrupadas las perspectivas más opuestas”⁶¹.

Por lo mismo en la postmodernidad sí hay una ética —mejor dicho, varias—. En este caso la postmodernidad ya no es la catástrofe de la modernidad, sino su superación —la *Aufhebung* hegeliana—. Entonces, no se trata de inversión total de los valores —Nietzsche—, o de su destrucción, sino de un cambio fundamental en la visión y en la vivencia de la realidad. Ciertamente la modernidad tuvo errores —algunos muy graves— y carencias. La postmodernidad, entonces, no se puede reducir a un simple pluralismo radical, ni a una interpretación unívoca de nuestro mundo, sino que debe ser una armonía —o al menos un intento— de diferentes factores y dimensiones —personal, social, nacional, mundial, económico, político, moral, religioso y cultural—, que garantice la verdadera paz y la convivencia en un mundo mejor. Con palabras de Kung: “El nuevo paradigma incluirá una pluralidad heterogénea de proyectos vitales, comportamientos, lenguajes, formas de vida, conceptos científicos, sistemas económicos, modelos sociales y comunidades creyentes(...). En una nueva constelación mundial, la postmodernidad exige un nuevo consenso fundamental sobre convicciones humanas integradoras, a las

que necesariamente deberá orientarse la sociedad pluralista democrática, si realmente quiere sobrevivir”⁶². Se puede pensar que esto es una utopía, lo es, pero “quien se enfrenta a un imposible y lo considera en tanto que tal, aborda lo real y reinicia el saber occidental”⁶³

Si en este mundo “postmoderno” no han desaparecido los horrores —y los errores— y las crueldades de la época moderna, tampoco se han borrado las crueldades y los horrores postmodernos. Debemos trabajar arduamente para que este nuevo siglo sea un siglo mejor. Es tarea de todos. Para ello necesitamos una ética preventiva —como le llama Küng—, una ética de valientes decisiones porque el mal se ha incrustado profundamente en la humanidad y se dice que tenemos que pensar el mal, enfrentarse al desorden y a lo feo para eliminar la apariencia occidental de que todo funciona. «Hay que orientarse por lo tanto según el principio de lo peor e intentar evitar el mal mayor en vez de perseguir (principio ‘moral’ de lo mejor) cualquier bien soberano»⁶⁴.

De una autoridad totalitaria y despótica, a una autoridad compartida y prudente. De una democracia fingida y jurídica, a una democracia real y vigorosa en la que haya justicia y libertad. De una ciencia éticamente neutra y radicalmente pragmática, a una ciencia responsable y al servicio del hombre. De una tecnocracia sojuzgadora del hombre y asesina del medio ambiente, a una tecnología que haga más fácil y agradable la vida humana. De una cultura elitista y sobre todo hedonista, a una cultura que respete la dignidad de la persona y la promueva a cultivar los auténticos valores del espíritu. De una concepción de la vida radicalmente materialista, a una concepción que fomente la integración, la solidaridad y la convivencia en la paz, en la armonía y en la verdadera felicidad. Debemos luchar por una “postmodernidad” como filosofía, no de la destrucción, sino de la superación de la modernidad. En este caso, “la modernidad debe ser: afirmada en su contenido humano, negada en sus límites inhumanos, trascendida en una nueva síntesis diferenciada y holístico-pluralista»⁶⁵.

Un elemento fundamental de esta superación es, sin duda, el comportamiento moral, porque el hombre necesita una orientación en su vida y un fin que realizar a no ser que se contente con una vida puramente biológica. Para que la humanidad viva situaciones nuevas en las que todos los humanos tengan paz, felicidad, convivencia armónica, se necesita y con urgencia una gran dosis de buena voluntad —y aquí empieza la utopía— porque si todos, quien más quien menos, somos responsables de la situación actual de nuestro mundo, todos debemos colaborar

para que surja el mundo nuevo. Porque nadie aceptará que “vivimos en el peor de los mundos” —Schopenhauer—, ni que «vivimos en el mejor de los mundos» —Leibniz—. Nuestro mundo en “la postmodernidad” será como nosotros lo hagamos. Estamos hechos para lo bueno y para lo bello. Ya Platón tenía como la peor ignorancia la de quien odia lo hermoso y lo bueno, y ama y admite lo que encuentra malo e injusto: «esta discordancia del placer y del dolor con la opinión racional es lo que yo entiendo por la peor ignorancia⁶⁶. La ética es, por tanto, necesaria para nuestra vida. La superación de la modernidad exige nuestra propia superación. De lo contrario, todo quedará en palabras y en deseos. Qué justa la frase de Agustín de Hipona: “Malos tiempos, tiempos difíciles, dice la gente. Pero nosotros somos los tiempos: como somos nosotros, así son los tiempos —*Mala tempora, laboriosa tempora, hoc dicunt homines. Nos sumus tempora, quales sumus, talia sunt tempora*”.

¿Ética y postmodernidad? Sí y no. Porque la “postmodernidad”, a pesar de sus ambigüedades, vaguedades, de sus rupturas, de sus deformaciones, de sus desconstrucciones y de sus demoliciones, no ha logrado erradicar la ética. Sin cursis nostalgias, sin romanticismos obsoletos, tenemos que aceptar una razón realista, verdaderamente ilustrada, que nos devuelva el optimismo y la esperanza que la llamada postmodernidad casi ha logrado arrebatarnos.

Notas bibliográficas

¹ Alla sunt quae in ipsa anima videntur (...) Aliud autem est ipsum lumen quo illustratur ut anima, omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat: nam illud iam ipse Deus est, De Gen ad litt 31,59 PL 34.479.

² Cfr. ST, 1,87,1, ad 3um.; 1,79,3; *De anima*, a.4.

³ Cfr. L. Amoroso, “La *Lichtung* de Heidegger, como lucus a (non) lucendo», en G. Vattimo -P.A. Rovatti, *El pensamiento débil* (trad. de L. de Santiago), Cátedra, Madrid, 1988, 192-228.

⁴ Cfr. D. Innerarity, *Dialéctica de la modernidad*, Rialp, Madrid, 1990, 55.

⁵ *Kritik der synischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983, 64.

⁶ Cfr. I. Kant: «¿Qué es la Ilustración?», en *Filosofía de la Historia*, FCE., México, 1981, 25.

⁷ J.M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander, 1988, 31.

- ⁸ Cfr. A. del Noce “L’idea de modernità”, en AA VV. *Modernità. Storia e valore di un’idea*. Morcelliana, Brescia, 1982, 26 ss.
- ⁹ Cfr. *The language of Postmodern Architecture*, Rizzoli, New York, 1977; *Die Sprache der postmodernen Architektur*, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart, 1978.
- ¹⁰ Cfr. *Postmodernismus... citado por M.Giubilato*, en AA.VV., *Postmoderno e letteratura. Percorsi e visione della critica in America* (cur.P.Carraveta e P. Spedicato), Bompiani, Milano, 1984, 110-112.
- ¹¹ J. Habermas, “La postmodernidad, un proyecto incompleto», en H. Foster et al., *La postmodernidad*, Kairós, Barcelona, 1986, 19.
- ¹² Cfr. Jiménez Ortiz, A., «A vueltas con la postmodernidad», en *Proyección*, 36 (1989) 297.
- ¹³ La era del vacío. Ensayo sobre el *individualismo contemporáneo*. Anagrama, Barcelona, 1986, 113-114.
- ¹⁴ Cfr. P.A.Rovatti-G.Vattimo, *El pensamiento débil... 14*.
- ¹⁵ J.J. Garrido, «El compromiso cristiano en un mundo cultural en crisis?, en la revista *communio*, Madrid, 11/90 (mayo-abril), 78.
- ¹⁶ Cfr. *Ibid.*
- ¹⁷ *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987,41.
- ¹⁸ T. Oñate, «Entrevista a J.F. Lyotard», en *Meta 2* (1987), 119.
- ¹⁹ Cfr. P. Rossi, “Idola della modernità”, en AA.VV., *Moderno postmoderno*. Feltrinelli, Milano, 1987, 14-15.
- ²⁰ Cfr. J. Colomer, “Postmodernidad, fe cristiana y vida religiosa», en *Sal Terrae*, 5 (mayo 1991), 412.
- ²¹ Díaz del Río, I: “Postmodernidad y nueva religiosidad», en *Religión y Cultura*, XXXIX (1993), 62-62.
- ²² *Die Baustellen der Postmoderne... citado por J. L. del Barco*, art. «Del ocaso de la modernidad a la sensibilidad postmoderna», en *Pensamiento 49* (1993), n. 194, 203.
- ²³ J. Ma. Mardones, *El desafío de la postmodernidad al cristianismo*, Sal Terrae, Santander, 1988, 11.
- ²⁴ *La postmodernidad... 26*.
- ²⁵ *El desafío de la postmodernidad... 13*.
- ²⁶ G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, Ed. Paidós, Barcelona, Bs. As., México, 1991, 190-1991; él mismo escribe en otra obra que es necesario «abandonar toda pretendida fundamentación última, todo metadiscurso omnicompreensivo y superar las racionalidades plurales», *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica de la cultura postmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1990, 150.

- ²⁷ “La superación de la metafísica y el pensamiento del límite», en G. Vattimo (comp.), *La secularización de la Filosofía. Hermenéutica y postmodernidad*. Gedisa, Barcelona, 1992, 283.
- ²⁸ G. Vattimo, *El fin de la modernidad...*, 15-17; 149.
- ²⁹ Cfr. A. Natale Terrin, *New Age. La religiosità del postmoderno*. Ed. Dehoniane, Bologna, 1993, 13.
- ³⁰ Id., *Ibid.*, 75-76. (Yo traduzco).
- ³¹ Cfr. M. Ferguson, *The Aquarium Conspiracy. Personal and Social Transformation in Our Time*. Tarcher, Los Angeles, 1987.
- ³² *The Rebirth of the Sacred*, Gateways Books. London, 1984, 144.
- ³³ *Vivere in una nuova coscienza. L'incontro tra Est e Ovest. La spiritualità dell terzo millenio*. Mediterranee, Roma, 1988, 95-96. (Yo traduzco).
- ³⁴ *Y seréis como dioses*. Paidós, Buenos Aires, 1974, 23.
- ³⁵ M.C. Jacobelli, Risus Paschalis. *El fundamento teológico del placer sexual*. Barcelona, 1991, 112.
- ³⁶ *El rostro materno de Dios*. Madrid, 1979, 294-195.
- ³⁷ J. Sotelo, “Modernidad, postmodernidad y teología”, en *Pluralismo socio-cultural*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1990, 424.
- ³⁸ O. Mongin: “El apogeo del individualismo», entrevista a Gilles Lipovetsky, en *Diario 16*, 14 de septiembre 1986, III-VI.
- ³⁹ J. Sábada: *Saber vivir*. Madrid, 1984, 83.
- ⁴⁰ *El fin de la modernidad...*, 147.
- ⁴¹ *Le Diable et le bon Dieu*. Gallimard, Paris, 1951, 229. (Yo traduzco).
- ⁴² *La era del vacío...*, 36.
- ⁴³ En H. Foster *et al.*, *La postmodernidad...*, 19.
- ⁴⁴ Quien se interese en conocer la ética discursiva de J. Habermas puede consultar sus obras *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1991; *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, 1991. Cfr. *Crítica y utopía: la escuela de Frankfurt* por A. Cortina, Cincel, Madrid, 1985; id., “La ética discursiva», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética crítica*, Barcelona, 1989, 111, 533-538; V. O. García-Maryá, *La ética discursiva (análisis y desarrollo de la propuesta ética de Jürgen Habermas)*, Universidad de Valencia, 1990; J.M. Mardones: *Razón comunicativa y teoría crítica*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1985; B. García R., “Ética del discurso en Habermas”, en *moralía*, revista de ciencias morales, v. XV, 1993/3, No. 59 (julio septiembre), 271-292, entre otros.
- ⁴⁵ *Las estrategias fatales*, Anagrama, Barcelona, 1985, 53.

- ⁴⁶ Cfr. J. Habermas, “La modernidad, un proyecto incompleto”, en H. Foster, o.c., 28.
- ⁴⁷ C. Cullen, “Ética y postmodernidad”, en AA.VV., *¿Postmodernidad?*. Ed. Biblos, Buenos Aires, 1988, 154.
- ⁴⁸ Conferencia “Cultura de la conservación y sociedad postmoderna” pronunciada en Madrid, cfr. *Dario ABC*, 27-10-92,60
- ⁴⁹ *El fin del sentido emancipador de la historia*, Barcelona, 1986, 12. (Yo subrayo).
- ⁵⁰ Jiménez Ortiz, A: «A vueltas con la postmodernidad (1): los rasgos de la sensibilidad postmoderna», en revista *Proyección* 36 (1989), 311.
- ⁵¹ Cfr. «The New Sensibility», en *An Essay on Liberation*, Allen Lane, 1989.
- ⁵² González Faus, J.L., *La interpelación de las iglesias latinoamericanas a la Europa postmodernista y a las iglesias europeas*. Madrid, 1988, 22.
- ⁵³ Ya antes indiqué la diferencia entre ética y moral. Si empleo la palabra ética como moral es sencillamente por costumbre pues para muchos la palabra moral sabe a teología. La ética es la reflexión filosófica acerca de la praxis, o, como dice A. Cortina, la ética es la teoría filosófica de la acción y tiene que dar razón filosófica de la moral (cfr. *Ética mínima*. Tecnos, Madrid, 1989, 30-1).
- ⁵⁴ Cfr. P. Sloterdijk: *Kritik des synischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983.
- ⁵⁵ A. Cortina, o.c. 95; allí expone crítica de Apel. Cfr. del mismo Apel « L'éthique du discours comme éthique de la responsabilité », en *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1993, n. 4, 05-537.
- ⁵⁶ A. Hortal «Cambios en los modelos de legitimación», en AA.VV. *Los valores éticos en la nueva sociedad democrática*, 31, citado por A. Cortina, o.c. 168.
- ⁵⁷ *Decadencia de lo humano*, Barcelona, 1985, 9. Cfr. D. H. Meadows, *Más allá de los límites del crecimiento*, Madrid, 1993.
- ⁵⁸ H. Küng: *Proyecto de una ética mundial* (trad. G. Canal Marcos), Trotta, Madrid, 1992, 23.
- ⁵⁹ O.c.,31.
- ⁶⁰ *Ibid.*, 46-47.
- ⁶¹ *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987, 41.
- ⁶² *Proyecto...*, 39.
- ⁶³ A. Glucksmann: *El undécimo mandamiento*. Península, Barcelona, 1993, 239.
- ⁶⁴ *Id.*, *ibid.*, 18. El libro de Glucksmann se titula *El undécimo mandamiento*, que es “que nada de lo inhumano te sea ajeno”, 19
- ⁶⁵ H. Küng, o.c., 40; cfr. 37.
- ⁶⁶ *Leyes*, I.III, 689a.