

QUE É A ILUSTRACIÓN?

Josep Ramoneda

Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona

Que son as Luces? En decembro de 1784, o diario alemán *Berlinische Monatschrift* publicou unha resposta de Emmanuel Kant á pregunta «Was ist Aufklärung?». É cinco anos antes da Revolución Francesa; falamos, pois, dun movemento cultural, non político. Dunha revolución do pensamento que terá consecuencias e traducións políticas e que desempeñará un papel determinante na construción da modernidade. Un movemento cultural que vén da gran ruptura racionalista –a que coloca o home como suxeito do coñecemento, con capacidade para acceder á verdade polos seus propios medios– e que suporá, entre outros efectos, que o suxeito de coñecemento se converta á vez en obxecto deste coñecemento, co despregamento das ciencias humanas, tal como Michel Foucault explicou ao facer a súa arqueoloxía. O artigo de Kant converterase nunha definición canónica da Ilustración. A miúdo criticase o exceso de mediatización do pensamento e da filosofía. Kant, que simboliza como ninguén o rigor, a disciplina, o método e a soidade, non foi tampouco insensible á chamada dos medios de comunicación, naqueles momentos da prensa escrita, sen a que, probablemente, o proceso de modernización non sería posible. A filosofía convertíase máis ca nunca en ontoloxía da actualidade.

Que é a Ilustración? Kant responde así: «A saída do home da súa minoría de idade, da que el mesmo é responsable». Que quere dicir minoría de idade? «A incapacidade de servirse do seu entendemento, poder de pensar, sen a dirección doutro». Desta incapacidade o home é responsable, porque a causa non está nun defecto do entendemento senón nunha falta de decisión e de coraxe. *Sapere Aude*: ousar pensar. «Ten a coraxe de servirte do teu propio entendemento», di Kant: «este é o lema das Luces» (Kant, 2002).

O proxecto da Ilustración queda aquí formulado do xeito máis claro e definitivo: a emancipación do individuo. Que se entende por emancipación? Ser quen de pensar e decidir por un mesmo. É un home no sentido pleno da palabra aquel que non precisa que lle diga ninguén o que debe pensar nin o que debe

facen. O home, pois, queda fóra da tutela dos deuses e daqueles que se atribúen a súa representación, pero tamén dos sistemas de submisión construídos a partir dunha idea orgánica das sociedades humanas, como estrita prolongación da natureza. O home capaz de coñecer e de decidir, o home responsable das súas accións. Pero tamén o home autónomo perante o poder real. Este home emancipado no ámbito político recibirá o nome de cidadán. Este ideal é, ao meu entender, o máis nobre que cifrou nunca o espírito humano. E a súa vixencia é máis necesaria que nunca. Joan Fuster formuláboo ao seu xeito: «Que o home non se sinta culpable de ser home ou de só ser un home», nunha introdución ao *Tratado sobre a tolerancia* de Voltaire (1998).

Entreteñámonos, daquela, nas categorías clave da definición kantiana: eu, pensar, decidir. Decidir, asumindo a responsabilidade da situación en que estamos. Tres categorías que nos permiten establecer o que poderíamos denominar principios básicos da Ilustración.

Eu: o individuo autónomo é o elemento esencial da modernidade. Kant sabe do carácter paradoxal desta condición; de feito, o paradoxo é esencial no espírito da Ilustración, e por iso fala de insociable sociabilidade. O home é un ser social por necesidade, pero a sociabilidade non lle é cómoda porque inevitablemente a súa autonomía se sente ameazada. O poder deste individuo autónomo determinará a modernidade. Será esencial nas diferentes expresións da tradición liberal, desde o liberalismo ata o marxismo, pero tamén na corrección romántica da Ilustración.

Como di Georges Gusdorf, o Romanticismo é o tempo da primeira persoa. En realidade, o que fai o Romanticismo é sublimar a vertixe do individuo ante a ruptura da orde antiga para facelo reatopar a comunidade no espazo do eterno, do natural ou do histórico. O Romanticismo é a resposta á tentación adanista da revolución: xusto cando o home parecía romper coas súas raíces, o Romanticismo vólveas plantar e fai unha nova poética. A partir de entón, a dialéctica da modernidade pasará polo eixe individuo-colectividade, ou, se se quere dicir en termos actuais, liberalismo-comunitarismo. O ideal moderno borrouse cada vez que se quixo someter os homes ao que Julien Benda chama a obsesión da orde, que significa «forzar os homes a pensaren colectivamente, é dicir, a non pensar». Pero isto sería materia para unha arqueoloxía das ideoloxías contemporáneas.

O debate individuo/colectividade lévanos á máis rabiosa actualidade. Ernest Gellner, nun libro emocionante, *Language and Solitude (Linguaxe e soidade)*, visita as raíces profundas deste debate: «Hai dúas teorías fundamentais do coñecemento. Estas dúas teorías son incompatibles entre si, profundamente opostas. Representan dúas formas de mirar non só o coñecemento, senón tamén a vida humana [...]. Este abismo divide completamente o noso panorama social». As dúas teorías pódense describir así: a concepción individualista e atomista do coñecemento, que cre que «descubrimos a verdade sós, equivocámonos en grupo» (Gellner, 1998). A visión orgánica do coñecemento, que o vincula ao despregamento da carga conceptual dunha comunidade lingüística e cultural. Unha visión que, como di Gellner, converte simples mundos en fogares, «lugares aos que pertencer». Na primeira teoría, o coñecemento parte da disgregación, e móvese no terreo da continxencia e da fragilidade: poderíamos dicir que establece a soberanía da parte sobre o todo. A segunda proclama a xerarquía do todo sobre a parte, e apela á natureza das cousas como reino da necesidade. Forma parte das tarefas sisíficas da experiencia humana seguir buscando vías de comunicación, e de contaminación, entre estas dúas concepcións básicas do coñecemento e, polo tanto, do mundo.

Pero a confrontación é recorrente. E está moi presente nos conflitos ideolóxicos do mundo global. Apenas dous exemplos. Georges Corm, economista e historiador libanés, tenta aproximarse á «cuestión relixiosa no século XXI» a partir da análise da confrontación entre dúas concepcións do mundo que desde a Ilustración e a Revolución Francesa «atormentan Europa»: «Universalidade, razón e cosmopolitismo, segundo a concepción kantiana e optimista do devir do home, por un lado; e, por outro lado, narcisismo político e cultural, desexo de manter unha orde establecida, estritamente xerarquizada, dentro das sociedades e na esfera internacional, e culto nietzscheano do superhome e do heroe» (Corm, 2006).

Ao mesmo esquema responde a análise que conduce ao filósofo americano Richard J. Berstein cando fala de choque de mentalidades fronte aos que nos levan ao choque de civilizacións: «Na miña opinión, a batalla que se desenvolve actualmente non é entre crentes relixiosos con firmes compromisos morais e relativistas seculares que non teñen conviccións. É unha batalla que atravesa a chamada división entre o relixioso e o secular. É unha batalla entre os que se sen-

ten atraídos polos absolutos morais ríxidos; os que cren que a sutileza e os matices encobren a falta de decisión; os que adornan os seus prexuizos ideolóxicos coa linguaxe da piedade relixiosa; e os que enfocan a vida cunha mentalidade falibilista e máis aberta, que se absteñen de buscar a certeza absoluta» (Berstein, 2005). O que non quere dicir, engado eu, ningunha renuncia á verdade. Simplemente, uns cren no ben, os outros temen o mal.

Pensar: a chave que nos abre as portas á emancipación é exercer o poder de pensar que a razón nos outorga. Montesquieu dicía que o home era unha anomalía no universo porque dispoñía de dous atributos descoñecidos no conxunto do cosmos: a razón e a liberdade. Estes son os dous piares da actitude ilustrada. A razón permítenos pensar, o entendemento, coñecer. Esta distinción kantiana é esencial: coa razón respondemos ás preguntas sobre o porqué das cousas e das accións, co entendemento coñecemos a realidade empírica do mundo. Se esquecemos esta distinción ou caemos baixo o dominio do pensamento dogmático, que menospreza a experiencia, ou nos deixamos arrastrar pola hexemonía do coñecemento científico, esquecendo a nosa capacidade de determinar os fins e as razóns da nosa acción.

Estamos no proceso chamado de desencanto do mundo. É dicir, de facer saír a humanidade do reino da crenza e do prexuízo, que son dous camiños que garanten a submisión. Dillo o capón á galiña nun famoso diálogo de Voltaire: «Os humanos non teñen remordemento ningún das cousas que teñen por costume facer». E iso mesmo pode dicirse de pensar: a primeira tentación é optar polo que se dixo sempre. A partir da Ilustración, a sospeita é a segunda pel do pensamento. Pensar por un mesmo quere dicir que todo é susceptible de crítica: que non hai nada sagrado, é dicir, nada que deba quedar obrigatoriamente fóra da mirada dos homes. O único sagrado –no sentido de rigorosamente protexido– debe ser a intimidade, o espazo propio de cada un, o que permite falar de conciencia individual e autonomía. Ao cabo, o totalitarismo comeza cando estamos amontoados os uns sobre os outros, sen espazo para respirarmos, por empregar unha metáfora coñecida de Kundera, cando desaparece o espazo propio do individuo, cando as conversas privadas se fan públicas, cando hai cámaras vixiando e micrófonos escoitando a nosa privacidade, e laboratorios investigando as nosas pupilas e as nosas pegadas. Un escenario cada vez máis familiar, que viamos chegar con resignación, no nome da sagrada seguridade –peza

angular da ideoloxía contemporánea— e que nos achega cada vez máis a unha forma, non por descafeinada menos eficiente, de totalitarismo: o totalitarismo da indiferenza.

Kant é consciente da dificultade de que cada un sexa quen de pensar e decidir por si mesmo. Chegar á maioría de idade no coñecemento por si só é difícil e colectivamente está cheo de riscos: «Unha revolución pode provocar unha caída do despotismo persoal e da opresión interesada ou ambiciosa», pero nunca «unha verdadeira reforma do método de pensar». «Novos prexuízos xurdirán que lle servirán, tanto como os de antes, de consolo á gran masa privada de pensamento». O uso público da razón, que non require máis que a liberdade, é para Kant o camiño da emancipación. Uso público da razón é o que fai o sabio ante o público que le; uso privado é o que fai alguén en razón do seu lugar civil ou dunha función determinada. As luces poden vir do feito de que os sabios falen en liberdade ante xente libre, non virán do discurso dos funcionarios, dos clérigos, dos que non din o que pensaron libremente senón o que lles dixeron que tiñan que dicir. Como explicou Michel Foucault, Kant non pensa en termos de ruptura radical. Para saír do estado de submisión actual, cómpre superar o principio «obedece, non razoedes», por outro que diga, «obedece, e poderedes razoer tanto como queirades», este é o sentido da diferenza entre uso público e uso privado da razón (Foucault, 1994). En todo caso, Kant teno claro: «falta moito aínda para que a marcha cara ás Luces chegue ao seu destino: que os homes utilicen con habilidade e proveito o seu propio entendemento, sen a axuda do outro, nas cousas da relixión». Kant acaba cunha apelación a non ter medo a «unha atmosfera de liberdade».

A filosofía, dirá Kant noutro texto famoso, serve para orientarse no pensamento. A razón é un principio de orientación suficiente no pensamento? Como di Jacques Bouveresse, a razón ten dereito a ser a primeira en falar. Esta é a mensaxe das Luces. E por iso, seguindo a Michel Foucault, entendo que a Modernidade é unha actitude máis que unha etapa da historia: o que é interesante non é tanto querer distinguir entre premoderno, moderno e posmoderno, senón ver como a actitude de modernidade, desde que se formou, está en loita coas actitudes da contramodernidade. No mundo actual necesitamos, máis que nunca, que a actitude de modernidade non perda a batalla. É esta actitude, a actitude ilustrada, a que reivindicoo ante a confusión posmoderna. Naturalmente, este

enfoque lévanos á dimensión práctica. Decidir: pensar libremente para decidir libremente. Esta é a clave do proxecto ilustrado. E o punto en que a definición de Kant entra na política e na moral. Kant formula a emancipación como unha saída da minoría de idade da humanidade: como se esta chegase a un labirinto e tivese que atopar o camiño polo que facer continuar a historia. Ata aquí chegouse por preguiza e deixamento. Sorprende o uso de dúas categorías entre moralistas e psicologistas. «O individuo é tamén responsable da súa obediencia», dinos Hannah Arendt. Hai unha responsabilidade moral da humanidade ante a situación de minoría de idade que Kant denuncia. E é moral o desafío que a emancipación nos formula: decidir por un mesmo.

La Boétie ten razón: a servidume voluntaria é unha tendencia da humanidade. O costume e a pirámide dos intereses eran factores determinantes desta actitude para o amigo de Montaigne (La Boétie, 2002). La Boétie sonda o enigma da transformación da liberdade en servidume porque, como di Claude Lefort, «o problema da servidume non ten sentido para quen non ten experiencia da liberdade e o home é o único nacido para vivir libremente» (Lefort, 2007). Pero a liberdade só se pode vivir en sociedade, «implica unha relación co outro», por iso «ser libre é o mesmo que desexar a liberdade, e desexar a liberdade é desexar non ser servo de ninguén». Se a emancipación é a actitude moderna, a servidume é a actitude antimoderna. Pero o uso crítico da razón non se pode parar nunca nin instalarse na autocompracencia, porque o primeiro obxectivo da razón crítica é o mesmo uso que dela se fai. Cando se di que a razón xerou monstros, estase a dicir que a razón abandonou a súa compoñente crítica para poñerse ela mesma nos altares do sagrado que tanto criticara. E isto esixe un discurso da responsabilidade moi inequívoco. Os homes son responsables da súa minoría de idade e son tamén responsables de non manter a actitude de emancipación cando emprenderon este camiño. E aquí prodúcese a gran bifurcación: a que separa a Kant de Rousseau, a que diferenza a Ilustración como actitude da Ilustración como motor da acción política e ideolóxica dos séculos XIX e XX. Como escribiu Jean Starobinski, en Rousseau «hai unha teodicea que desculpa o home e a Deus» (Starobinski, 1971). Por este camiño coaranse os monstros da razón: o home é un ser bo por natureza, que só as condicións sociais fan malo. Cambiemos as condicións sociais e a virtude darase abundantemente. A negación do mal separa a Rousseau de Kant e converte o que era unha actitude nun

motor construtor de ideoloxías da promesa. O cidadán emancipado pasará a ser un átomo da vontade xeral, e esta atraparao no seu labirinto. É o camiño cara aos totalitarismos modernos. Porque, como explica Benjamin Constant, Rousseau esquece que a soberanía só pode existir dun xeito limitado e relativo: «Alá onde comeza a independencia e a existencia individual, párase a xurisdición desta soberanía». A sociedade non se pode exceder na súa acción «sen ser usurpada», nin a maioría «sen ser facciosa» (Constant, 1819). De aquí a necesidade de non perdermos nunca a dupla perspectiva da actitude ilustrada: a primacía da subxectividade e a convicción de que non todo é posible, que sempre haberá territorios inexplorados, preguntas pendentes.

As Luces –a modernidade ilustrada– como actitude: confianza na razón, recoñecemento da crítica como peneira á que non lle pode escapar nin a razón mesma, convicción de que a verdade existe e de que hai valores universais, «actúa de maneira que a máxima da túa vontade poida valer sempre como un principio dunha lexislación universal». A distinción clásica de Kant entre razón e entendemento, entre facultade de pensar –dos fins e das opcións– e facultade de coñecer –dos medios e dos feitos–, é garantía para non perderse nin no universo dogmático da crenza e da irracionalidade nin na mitificación da ciencia e os intentos de convertela en fundamento da moral e da política. O carácter cosmopolita da moral e da política que as Luces defenden, desde o fundamento da liberdade, marca unha actitude decidida de non claudicar ante as pretensións dos que fan dos seus absolutos verdades.

A modernidade saíu do desastre da Segunda Guerra Mundial completamente exhausta. O episodio histórico aberto co proceso revolucionario que culminou na Revolución Francesa quedaba marcado pola experiencia colonial, dúas guerras mundiais, dous totalitarismos e a bomba atómica. E aos poucos foise sinalando como culpable a razón ilustrada. Había razóns para ir buscar a filiación das grandes utopías materialistas –o cosmopolitismo eurocéntrico colonial, o naturalismo nazi e o historicismo comunista– nunha Ilustración que axiña foi prisioneira dunha idea acrítica do progreso e dunha sacralización da razón, convertida nunha nova relixión. Convocada nos momentos de máxima tensión da loita de clases, a razón ilustrada quedou acotío prisioneira dunha batalla inscrita na dinámica da emancipación. Cando o movemento que había de levar á emancipación definitiva da humanidade, convertido no mundo pechado dunha

sinistra burocracia, afundiuse na súa propia impotencia, os discursos da posmodernidade primeiro e da fin da historia despois quixeron proclamar o responso da razón ilustrada.

O destino da modernidade é o que foi, pero antes de que o conformismo posmoderno acabe de encher o escenario de deuses menores, antes de que o multiculturalismo faga triunfar as orixes como criterio determinante da nosa identidade e como fonte primeira da moral, antes de que as relixións diten o destino da humanidade a través do conflito e a alianza de civilizacións, antes de que os nacionalismos sigan acendendo o mundo coas súas dinámicas de exclusión, antes de que o pensamento sexa un *gadget* máis en oferta no grande aparador universal que é a sociedade global, antes de que os dereitos humanos perdan toda virtualidade convertidos con estrita ideoloxía de conquista, lonxe, polo tanto, do sentido emancipador que os fixo nacer, paréceme urxente reivindicar non a historia da modernidade, senón a actitude ilustrada que tentei describir a partir da resposta de Kant á pregunta de que é a Ilustración. Teño a sensación de que se o proxecto cosmopolita ten sentido hoxe é a partir desta actitude: se algún proxecto intelectual é atractivo hoxe é reler a Ilustración en clave aberta. Que quero dicir con isto? Facendo territorio compartido con todos os que fóra deste espazo que chamamos Occidente manteñen a actitude ilustrada, e buscando a insemnación da tradición ilustrada coas relecturas que desde a mencionada periferia se fagan dela.

A descrición dos inimigos da actitude ilustrada é o mellor xeito de entender por que a necesitamos hoxe. A Ilustración leuse demasiadas veces coa clave simple da confrontación co antigo réxime. Pero a Ilustración non é a revolución. Nin o seu lugar está na batalla de poder que se organiza entre revolución e contrarrevolución. Certamente, todo intento de restaurar prexuízos e privilexios do pasado vai contra o espírito ilustrado. Pero vai tamén a deriva autoritaria da revolución. E vai sobre todo a sacralización da razón, que poderíamos describir usando a imaxe kantiana como fusión de razón e entendemento, ata converter a ciencia en verdade –única verdade– absoluta, que é o enunciado máis anti-científico que se pode pronunciar. Cun efecto ben preciso: a crenza acrítica na redención polo progreso. Paréceme que é fácil estar de acordo en que hoxe a utopía cientifista segue viva. E a tendencia a confundir o instrumento –a tecnoloxía– co obxectivo é grande. A esta lóxica correspóndelle un dos grandes mitos

ideolóxicos do momento: a produtividade como obxectivo social principal no capitalismo global. E nesta vía sitúase un dos perigos máis grandes para as liberdades no momento presente: o que se chamou a biopolítica. O uso das ciencias da vida coa finalidade do poder e a utopía de crear un biomedio, un espazo o máis aséptico posible, que produza cidadáns estandarizados. Ash Amin estudou as transferencias das pautas do racismo na cultura e no fenotipo.

E, obviamente, vai contra a actitude ilustrada calquera intento de supeditar a consciencia individual a unha realidade superior, de carácter transcendental ou inmanente. As regras do xogo social son regras pactadas, susceptibles de crítica e cuestionamento permanente. A incorporación do individuo á experiencia colectiva implica un sistema de dereitos e obrigas que este ha de aceptar na medida en que respecte a súa autonomía. Pero o cidadán non pode ser obrigado a encerrarse dentro dos barrotes da crenza non querida. Durante a modernidade a nación foi un marco polo despregamento da democracia: un espazo de solidariedade compartida. Pero o factor prioritario non é o marco –como pretende o nacionalismo–, senón a autonomía dos cidadáns. E en ningures está escrito que a nación deba ser o ámbito insuperable da comunidade política. Julien Benda, un intelectual hoxe máis ben menosprezado, que no seu día proclamou a «traizón dos clérigos», describe moi graficamente, no seu *Discours à la nation européenne (Discurso á nación europea)* o duplo movemento da paixón chamada nacionalismo: polo primeiro movemento, o home busca a comunión cos outros homes: «Estes homes son da mesma raza ca min. Falan a mesma lingua ca min. Teñen os mesmos intereses que eu teño, as mesmas lembranzas, as mesmas esperanzas: Son os meus irmáns». Pero nun segundo movemento agrupa estes homes que lle son parecidos, debuxa un círculo arredor deles e sepáraos dos «que non son irmáns». Polo primeiro movemento abandona o seu egoísmo, polo segundo recupérao, no nome do grupo do que forma parte. Pasamos do eu/non eu ao nós/outros (Benda, 1933). Desde o punto de vista da actitude ilustrada, perdeuse voz: que é o que pasa cada vez que alguén deixa de dicir «eu penso» para dicir «nós pensamos». Nós pensamos non é unha actitude moderna.

E vai tamén contra a actitude ilustrada a negación da verdade, do xuízo moral universal ou do xuízo estético. Que as nosas limitadas capacidades nos obriguen a buscarmos verdades concretas non significa que a verdade non exis-

ta. É moito menos que lles teñamos que conceder o estatuto de verdade ás pautas culturais dunha sociedade determinada, que é o que pretende a redución multiculturalista, que converte a diferenza cultural nun absoluto. Do mesmo xeito que, como explicou André Glucksmann ao longo da súa obra (1991 e 2002), o feito de que sexa imposible poñermonos de acordo no que é o ben, non quita a obriga de buscarmos as maneiras para defendérmonos do mal. E o mal é o abuso de poder. E o poder é constitutivo do home e das relacións sociais. Precisamente, o sentido esencial da democracia moderna é este: evitar o abuso de poder. «O mal, na civilización, comeza antes que o ben», escribía Víctor Hugo.

A apelación á razón: a razón que nos permite pensar, como nos di Kant, e, polo tanto, definir fins e obxectivos, a razón crítica que non respecta nin ídolos nin ideas recibidas, que resoa pletórica no Voltaire da loita contra a intolerancia, non pode ser cega ante a complexidade da conduta humana. A distinción entre razón e entendemento sitúanos en condicións de poder aceptar a complexidade da economía do desexo dos homes e de que non caíamos na tentación de confundir a realidade con voluntaristas leis da historia ditadas con pretensións científicas. Como moi ben explica Antoine Compagnon, a contribución dos anti-modernos á tradición ilustrada é poñer de manifesto que «a razón é insuficiente en política, porque a acción humana non se funda na razón soa» (Compagnon, 2005). Contra esta realidade estreláronse as teorías sociais de carácter cientifista, empeñadas en crer que os homes sempre nos comportamos racionalmente, entendendo por tal que a súa conduta se conduce por intereses económicos obxectivables. E precisamente por isto a razón ilustrada en acción pode parecer sempre entre escéptica e paradoxal: Voltaire é o seu prototipo. Tivo que cambiar de mundo e de Deus varias veces na súa vida, porque se cadra esta era, finalmente, a súa idea da liberdade.

Como dicía Tocqueville, «o que busca na liberdade outra cousa que ela mesma está feito para servir» (1988). Este é o espírito da actitude Ilustrada que quixen convocar hoxe. Por que? Porque sobre as cinzas da modernidade se construíu un edificio que ten fallos moi serios nos seus alicerces, porque entre a razón económica, a razón tecnolóxica e a razón relixiosa –digo ben, razón relixiosa porque é un uso estratéxico da relixión o que estamos a presenciar– cada vez hai menos espazo para a razón crítica, nunhas sociedades, as do primeiro

mundo, que viven o paradoxo de que case todo se pode dicir, pero case todo queda a beneficio de inventario.

A Ilustración desencantou o mundo e deulle paso á modernidade. A razón crítica é necesaria para desencantar un mundo en que a emancipación desapareceu do horizonte político e a autonomía individual se converteu en individualismo económico, dunha sociedade en tránsito, que mentres busca as chaves do mundo novo, está encallada entre o mito da produtividade e o eterno recurso do transcendental e do étnico, nas relixións e nas patrias. A seguridade converteuse no complemento ideolóxico do proceso de globalización, e é a mellor garantía para ocultar os territorios escuros –o crime e os cartos sempre son os primeiros en globalizarse– e para asegurar a submisión dunha cidadanía que o benestar fixo enormemente neurótica e hipocondríaca. Cumpríndose así un vaticinio de Julien Benda despois da guerra: «Habíase de conservar sempre vivo aos ollos do pobo o espectro da guerra, co fin de mantelo na obediencia». A relixión converteuse, coa compracencia das sociedades secularizadas de Occidente e cunha seria ameaza para o principio de laicidade que informa as sociedades libres, na determinación primeira das nosas identidades, a través da afirmación de discursos como o choque ou a alianza de civilizacións que, diferentes en aparencia, son idénticos no fondo, porque lle recoñecen á relixión o carácter primordial en determinar quen somos, de onde somos e que temos que facer.

Os resultados son evidentes: a idea de verdade pérdese no labirinto das crenzas e das imposicións; a idea de ben convértese en ideoloxía de guerra, nunhas sociedades, temerosas de falaren mal do mal, que parecen insensibilizadas ante o abuso de poder; e a beleza deixou de ser o horizonte da creación artística, demasiado atrapada na dupla espiral do mercado e da acción-reacción política.

Á saída da modernidade aprendemos que non todo era posible. Pero esta norma moral non era nin había de ser unha limitación para o coñecemento. O poder da ciencia e a nova tecnoloxía encolleu o campo do pensamento. Pero volve ser necesario que nos formulemos as preguntas kantianas: Que podo coñecer? Que debo facer? Que podo agardar? Antes de que os cartos, por un lado, e o consolo relixioso, por outro, impoñan definitivamente o seu carácter normativo. Amartya Senn definíao cunha idea: cando nos queren afagar din que a India é a reserva espiritual do mundo. É a última volta de porca do Imperialismo (Senn, 2006). Pero, sobre todo, debemos preguntarnos que é o home, que

é a humanidade. Porque parece como se esta idea estivese ameazada por unhas tecnoloxías do corpo e do espírito que poden facer próxima a idea nietzscheana dunha sociedade dividida entre o home e o superhome; porque a figura do terrorismo suicida introduce un fallo ontolóxico na especie, borrando o mínimo denominador común para todo diálogo posible, a vontade de supervivencia das dúas partes; porque a figura do inmigrante ilegal marca unha barreira no dereito de cidadanía; e porque os progresos feitos nas cuestións de xénero e nas reinterpretacións do corpo piden un novo horizonte emancipador, onde a liberdade de pensar se impoña sobre fantasmas ideolóxicos que planan sobre as consciencias.

BIBLIOGRAFÍA

- BENDA, J.: *Discours à la nation européenne*, París, Gallimard, 1933.
- BERSTEIN, R. J.: *The abuse of evil. The corruption of politics and religion since 9/11*, Cambridge UK, Polity Press, 2005. Edición castelá de Katz editores.
- COMPAGNON, A.: *Les antimodernes*, París, Gallimard, 2005.
- CONSTANT, B.: *De la liberté des anciens comparée a celle des modernes*, 1819.
- CORM, G.: *La question religieuse au XXI Siècle*, París, Editions la Decouverte, 2006. Edición castelá de Taurus.
- FOUCAULT, M.: «Qu'est-ce que les Lumières?», en *Dits et écrits*, vol. 4, Gallimard, 1994.
- GELLNER, E.: *Language and Solitude*, Cambridge University Press, 1998. Edición castelá na Editorial Síntesis.
- GLUCKSMANN: *LXI Commandement*, París, Flammarion, 1991.
- GLUCKSMANN: *Dostoievski en Manhattan*, París, Robert Lafont, 2002. Edición castelá de Taurus.
- KANT, I.: «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?», pódese ler en catalán en KANT, I.: *Història i política*, edición de Salvi Turró, Barcelona, Edicions 62, 2002.
- LA BOËTIE, E.: *Discours de la servitude volontaire ou Contr'un* [1549], París, Editions Payot, 2002.
- LEFOT, C.: «La croyance en politique. La question de la servitude volontaire», en *Le temps present*, París, Belin, 2007.
- SENN, A.: *Identity and Violence*, Nova York, Norton. 2006. Edición castelá de Katz editores.
- STAROBINSKI, J.: *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Gallimard, 1971.
- TOCQUEVILLE, A.: *L'ancien régime et la révolution* [1856], París, Flammarion, 1988.
- VOLTAIRE: *Tractat sobre a tolerància*, prólogo de Joan Fuster, Barcelona, Edicions 62, 1998.