

# **RAZÓN, CRISIS Y UTOPIÍA**



## Filosofía y resistencia en un mundo globalizado

### Philosophy and resistance in a globalized world

JACOBO MUÑOZ VEIGA

**Resumen:** El autor propone, una vez analizados algunos de los rasgos centrales del actual mundo globalizado, una nueva Ilustración, entendida como generalización de una cultura crítica cuyo objetivo último sea el de librarnos de la fatalidad biológica y social, de las constricciones de un entorno siempre irreflexivo y tiránico y de la compulsión a la inserción acrítica en lo dado, con la consiguiente reducción de la educación a mero aprendizaje de mecanismos de adaptación.

**Palabras clave:** Filosofía, resistencia, pensamiento fuerte, fragmentación, posmodernidad, globalización, fundamentalismos, progreso, supervivencia, ilustración, cultura crítica, deliberación racional.

**Abstract:** After the analysis of some central features of our globalized world, the author proposes a new Enlightenment, understanding it as the generalization of a critical culture which ultimate aim would be our liberation of the biological and social fate, of the constrictions of an unthinking and tyrannical environment, of the compulsion of an uncritical insertion in the given, with the consequent reduction of the education to a mere learning of mechanisms of adaptation.

**Keywords:** Philosophy, resistance, strong thought, fragmentation, postmodernity, globalization, fundamentalisms, progress, survival, Enlightenment, critical culture, rational deliberation.

Empezaré, como es costumbre en este tipo de actos, agradeciendo mi invitación a los organizadores. Siempre vengo con gran placer a las islas, y a esta Universidad, desde hace ya mucho tiempo... Es posible que, por razones obvias, este sea mi último viaje. Aunque sólo sea por ello, y también quizá por razones histórico-filosóficas, espero que me permitan Vds. una breve referencia a la primera de mis visitas a La Laguna en 1975. En cualquier caso, aquel viaje tuvo un *sentido filosófico* muy distinto, por factores históricos e internos a la propia educación del filosofar en España a lo largo de los últimos decenios, del que va a tener este. Lo que tal vez merezca también una —breve— reflexión.

El Departamento de Filosofía de la Universidad de La Laguna, por aquellas fechas dirigido por Javier Muguerza —que sucedió en esa tarea, por cierto, a Emilio Lledó-, reorganizó, durante el curso académico de 1975/76, una *Semana de Filosofía Contemporánea* que reunió numerosos alumnos canarios y numerosos profesores de fuera de las islas —entre ellos Savater, Trias, Alfredo Deaño o el propio Muguerza—. Aquella semana —las ponencias debatidas- y el Diccionario de Filosofía Contemporánea dirigido por M. A. Quintanilla (1976) pueden ser asumidos como documentos altamente representativos de la situación de la filosofía española en aquel momento de crisis general del país (reforma/ruptura) y, sobre todo, como un espacio

de lucha filosófica entre lo viejo —una concepción caduca y petrificada de la filosofía, consagrada en los planes de estudio desde 1939, en general, a la síntesis aristotélico-tomista, aunque no sin algunos cambios en la última fase del franquismo— y lo nuevo, representando por varias tendencias «críticas», reformadoras, que no dejaban de pugnar entre sí, en un clima tenso y de gran autoexigencia moral e intelectual: el pensamiento negativo —un pensamiento negador de lo vigente, exaltador de la duda y del desaprendizaje del mundo (de «lo dado»)—, el marxismo, el análisis, etc.. Entre lo viejo así entendido, y lo nuevo, iba tomando cuerpo también una tercera vía, representada por la renovación del academicismo. Un espacio de «neo-academicismo» que comenzaba a dar —y siguió dando— algunos frutos notables.

El neo-academicismo cobijaba en aquel momento varios tipos de pensamiento «reconciliado», «integrador» de lo negativo y de lo disonante, «afirmativo», que se desarrollaban en varios planos: el más importante de ellos, en lo que aquí nos interesa, el institucional, el propiamente académico, que encontraba su reconciliación en la transmisibilidad de los conocimientos, en su carácter de «datos positivos», de «respuestas a un problema». En este nivel, la coherencia, conseguida al precio de cualquier simplificación necesaria, era un signo de estabilidad imprescindible para una enseñanza digna de ese nombre. Con una atención —heredada de la escolástica tardía— a las condiciones de dicha transmisibilidad, que muchas veces era objeto exclusivo o preferente del propio pensamiento. Al nivel político, este modo de hacer venía caracterizado por el respeto al poder establecido. A nivel religioso, por la no beligerancia. En suma: reducción del filósofo a historiador de la filosofía, concentración en el comentario absolutamente internalista de unos textos «canónicos» [sagrados], prudencia ante lo nuevo, respeto en la relación con los clásicos, limados por lo general de sus asperezas. Y así, Spinoza podía ser un piadoso deísta; Hume, un prudente caballero; Kant, un rescatador de la metafísica tras la máscara de su crítica. Los más audaces llegaban hasta Husserl e incluso a un Heidegger en pleno viaje de la metafísica la sustancia a la ontología de la finitud. En fin: la *vía modernorum* como silenciosa salida del tomismo.

Frente a todo ello, el pensamiento negativo, que hacía de Nietzsche su referente central y que tenía en Savater un protagonista sumamente activo, recomendaba poner en cuestión la presunta necesidad del texto establecido del mundo, desacreditar las apologías de lo existente, hallar fallas en el tejido de la realidad, llevar las contradicciones de la llamada sabiduría oficial hasta su polo más alto.

Frente a lo académico, este pensamiento alentaba la exigencia de lo inenseñable, que no se aviene a respetar las normas de la transmisibilidad y no quiere limitarse a ocupar el espíritu, sino arriesgarlo: para él, la enseñanza no era adoctrinamiento, sino un ejercicio de seducción... Frente al sistema, en fin, el fragmento y también, antiestatalismo, anti-economicismo y un concepto de revolución mucho más hondo y radical que el de la otra corriente crítica, no menos plural, del momento, la que se decía heredera de Marx, que alentaba una racionalidad crítica más rigurosa. Cambiar el mundo y cambiar la vida: ese era el lema. Aunque sin ignorar que no es posible recomponer un alma a este mundo desalmado sin tocar sus fundamentos materiales, como solía decir Sacristán. Así pues: revolución, politeísmo, crítica implacable de lo establecido, recuperación del goce, redención (Benjamin), emancipación, supresión de la división entre trabajo intelectual y físico. ¿Hoy? ¿Un nuevo cambio de vocabulario? Sin duda algo más, como corresponde a la actual deriva de las dos constituciones hoy coexistentes, la «oficial», democrática, y la realmente dominante, la relativa al poder económico, plutocrática.

En este acto tan cargado de simbolismo para mí, al menos, por cuanto he dicho, voy a permitirme desarrollar una modesta y, desde luego, breve reflexión sobre el sentido y la «utilidad» de la filosofía en nuestra época, que no pocos filósofos (Quine, Rorty, Vattimo) resumen como una «época posfilosófica», dominada por las ciencias positivas, por una hermenéutica próxima a la literatura y por la crítica de la cultura. Una reflexión provisional, pues. Tentativa: una nueva propuesta de reflexión. De ese tipo de reflexión «radical» que identificamos, por otra parte, con la propia filosofía, que tiene una larga y rica historia que debemos que debemos conocer, pero en la que no debemos, sin embargo quedarnos. Entre otras razones, porque la Filosofía no se reduce a su historia. No hará falta subrayar que hay que tener bien presente el modo en que tendría que ser desarrollada esta reflexión filosófica, sobre qué sea o qué podría ser *pensar* hoy. Es decir, pensar para sobrevivir en un mundo globalizado y a la vez «astillado». Lo que equivale a una reivindicación sin concesiones de la lucidez, el verdadero objetivo del filosofar, y de un pensamiento «fuerte». Esta reflexión apunta, en primer lugar, y aspira a pensar el presente, a pensar lo que [nos] pasa en un momento, además, de evidente culminación y crisis del proyecto moderno, que ha sido, como sabéis, un proyecto constitutivamente contradictorio, bifronte, toda vez que si por un lado ha abierto nuevas perspectivas de realidad social y personal [perspectivas innegablemente emancipatorias], por otro ha creado nuevas formas —formas represivas de servidumbre—.

\* \* \*

Considerado desde el ángulo de las ideas y los valores, lo primero que podríamos subrayar a propósito del mundo actual es, como ya sugerí, su astillamiento, su fragmentación. Como «rotura» del mundo podríamos entender la explosión de lo que eran o parecían amplias coherencias en restos más pequeños, enlazados unos con otros de manera incierta: la otra cara de la globalización. Se diría, pues, que vivimos en un mundo astillado [«posfilosófico»]. Si eso es así, lo que habría que hacer es centrarse en las astillas, poner en relación realidades locales con otras de mayor alcance, establecer algún tipo de nexo de sentido entre *micromundos* que nos rodean y el *macromundo* [el mundo globalmente considerado]. Y aquí es donde interviene la filosofía, concebida como reflexión crítica y totalizadora, a la vez como autoconsciencia crítica de la cultura en un momento históricamente dado. Pues bien: lo primero que se abre hoy paso cuando a propósito de este mundo astillado alguien reclama instrumentos teóricos para el análisis del mismo es una pregunta. O un haz de preguntas. Sobre todo éstas: ¿qué lugar ocupan en este mundo hecho añicos —en este mundo «desmembrado»— los grandes conceptos, integradores y totalizantes, que solíamos usar cuando organizábamos nuestras ideas sobre política mundial y, en particular, sobre las similitudes y las diferencias entre pueblos, sociedades, estados y culturas? ¿Qué lugar ocupan, en efecto, en un mundo cuya lógica de fondo parece ser no tenerla conceptos como «tradición», «identidad», «religión», «ideología», «valores», «nación», incluso los conceptos mismos de «cultura», «sociedad», «Estado» o «pueblo» por no decir ya «modo de producción»? O ¿puede seguirse hablando de «orden», de instancias ordenadoras (Kant, Hegel, Adam Smith)? ¿Y si no nos quedara ya otra opción que la de hablar de detalles idiosincrásicos, de intereses inmediatos, de retazos de pensamiento o la de atender —simplemente— a las erráticas noticias del día a día?

A nadie se le escapa que una respuesta muy influyente a esta situación ha pasado por la aceptación sin más de la misma, a veces incluso jubilosa. De acuerdo con esta respuesta —la

del pensamiento «posmoderno» — la búsqueda de esquemas completos debe ser simplemente abandonada como la reliquia de una anticuada demanda de lo eterno, lo verdadero, lo esencial y lo absoluto. No hay —se nos dice en este marco: muy influyente— narrativas dominantes sobre la «identidad», la «tradición», la «cultura», el curso de la historia o cualquier otra cosa. Hay tan sólo sucesos, personas y fórmulas provisionales en disonancia unas con otras. Eso cuando no se habla ya abiertamente de «final de la historia» o se afirma que las pretensiones de conocimiento —todas— no son sino tentativas mal disfrazadas para hacerse con el poder o que todo se reduce a la fortuna de los genes. Contentémonos, en fin, se nos recomienda, con cuentos diversos en idiomas irreconciliables. Y prescindamos de cualquier intento de reunirlos en visiones sinópticas que nos permitieran desarrollar investigaciones específicas sobre diferencias específicas. Tales visiones no pueden, en fin, obtenerse. Aspirar a ellas sólo conduce —declara lapidariamente el pensamiento posmoderno, que oscila entre el escepticismo desengañado y el júbilo, como ya dije— al estereotipo, el prejuicio, el resentimiento y el conflicto.

Comencemos, pues, por considerar esta «oferta», la de la «secularización» de la filosofía o «debilitación» del pensamiento. Esta oferta [«posmoderna»] es obviamente posfilosófica. En un sentido distinto a la de Quine —cientificismo, positivismo, ciencia sin conciencia, método sin teoría— o a la de Rorty, más influyente —o representativa de nuestro tiempo— de lo que parece, por mucho que le debamos lemas tan inquietantes como este: «Si cuidamos de la libertad, la verdad cuidará de sí misma». De hecho, la sustitución de la filosofía por la literatura, cuyo interés filosófico es innegable, y basta con citar a Hölderlin, Rilke, Goethe o Thomas Mann, o, lo que es peor, por esos manuales de autoayuda [como ser feliz, como vivir una vida plena, como liberarse de las depresiones con la ayuda de Platón, etc.] que llenan últimamente las librerías, es una forma perversa de alimentar lo que han sido y son necesidades espirituales realmente dadas en los hombres de cierta cultura en todos los tiempos:

a) La necesidad de una visión global de las cosas —de un mapa del mundo— que no requiera el acto de fe exigido por las religiones positivas. Algo, un cuadro global de este tipo, que las ciencias —como tales— no pueden dar, como tan lapidariamente razonaran en su día tanto Wittgenstein como Weber.

b) La consecución de una autoconsciencia clara de los fines de la vida y de los medios para alcanzarlos.

De pretender tal alimento «único», tal pensamiento «único», estaríamos, sin duda, peligrosamente cerca del final del proyecto de una modernidad reflexiva. Con esta reivindicación de un pensamiento «fuerte», frente a un mundo globalizado, «fuerte» él mismo en sus mecanismos fácticos de funcionamiento, nos situamos, pues, en las antípodas de quienes hoy nos invitan a renunciar a los conceptos regulativos «fuertes» de verdad, racionalidad, objetividad y realidad, o incluso a negar el soporte central de un mundo causal objetivo, independiente de los deseos y los acuerdos de los agentes cognitivos. O la preexistencia del objeto material de conocimiento. Entremos, pues, en este presente, que impone su ley al filósofo. Y que debemos «pensar» a consciencia de que también se la imponen la propia naturaleza de la filosofía, los retos que asume y sus recursos lógicos y conceptuales, no menos anclados todos ellos en un tiempo, en este caso el nuestro. Y deudores, por tanto, a su manera, de él. Siempre fe así. Hegel lo elevó simplemente a consciencia.

\* \* \*

Por algún sitio hay que empezar. Bien. Hagámoslo, pues, recordando que la situación actual de una filosofía que se niega a su autoliquidación (Quine, Rorty, Vattimo) resulta inseparable, en alguno de sus territorios fundamentales, de una larga y honda confrontación con el enfoque kantiano de la crítica, desde la conciencia de que ésta no puede seguir siendo ejercida de ese modo «clásico», ni pueden pretender sus instrumentos fundamentales mantener su vieja primacía.

Las sucesivas crisis de la filosofía durante el siglo XX, inseparables de las crisis y revoluciones científicas y sociales de ese mismo siglo, fueron suscitando una atención creciente a las «impurezas» de la razón, a su imbricación en la cultura y la sociedad, a su entrelazamiento con el poder y el interés, a la variabilidad histórica de sus categorías y, en fin, al carácter corpóreo, sensual y prácticamente comprometido de sus portadores. Las filosofías críticas, materialistas o desconstruccionistas de la segunda mitad del siglo XX compartirían así, con cuantas matizaciones tuvieran que hacerse, la idea de que la razón ha de entenderse como encarnada, mediada culturalmente y entretejida con las prácticas sociales, y que la circunstancialidad y la variabilidad de las categorías, principios o procedimientos básicos obligan a la crítica de la razón a ser ejercida en conjunción con análisis sociales, culturales e históricos muy precisos. Muy lejos, pues, del viejo sueño de desentrañar mediante el examen introspectivo de los contenidos de la conciencia la «naturaleza, alcance y límites» de la razón. Se trataría, por el contrario, de estudiar los actos y los productos, las declaraciones y los textos, las prácticas y las instituciones en las que la razón toma cuerpo.

No son pocos los autores que en esta estela ponen el énfasis en lo particular, lo variable, y lo contingente, y anteponen a lo universal, lo particular y a la identidad, la diferencia. Más cerca del ideal clásico de la universalidad están quienes, al modo de Habermas y su pragmática de la comunicación, buscan estructuras formales con valor universal. Y prefieren recomponer un sentido a la Modernidad antes que socavar sus cimientos. Dotar, si se prefiere, a la Modernidad de una dimensión reflexiva. Algo que habría, en cualquier caso, que hacer en un presente —ese presente que debe ser pensado— en el que nos es dado asistir, según parece, en un escenario globalizado, al declive de una noción de temporalidad marcada por las ideas de progreso, desarrollo y revolución, con la consiguiente tiranía de la inmediatez. Que coexistiría, por otra parte, en paradoja sólo aparente, con la homogenización de nuestro propio espacio de tiempo, que habría convertido el globo en una «unidad de experiencia» que ni tiene ni busca «sentido». En un Imperio y una Lengua: la lengua (globalizada) de la cultura (no menos global) de masas hoy dominante y de las vías de comunicación transversales que cruzan y recorren el mundo, que exigen simplificación, superficialidad, velocidad, medianía y, por tanto, abandono de los viejos ritos de la profundidad. Y, consiguientemente, exaltación de los lugares de mero paso, de tránsito a ningún sitio.

Convendría no olvidar, con todo, y con ello remito de nuevo a la ambigüedad del proyecto moderno a que antes me referí, que la imparable extensión de esta Lengua globalizada, formada por un léxico, por una determinada idea de ritmo, por una colección de secuencias emotivas, típicas y tópicas, y, en fin, por una estereotipada geografía de caracteres, resulta inseparable de dos hechos de decisiva importancia histórica y civilizatoria, no necesariamente «negativos», a cuya emergencia nos ha sido dado asistir. El primero remite a la generalización

de la enseñanza, gracias a la que ha podido ponerse al alcance de la mayoría ese lugar privilegiado, el viejo sistema educativo en el que la civilización transmitía su herencia, que ha estallado pulverizando cualquier clase de jerarquía preexistente. El segundo, a la caída de barreras que hasta hace relativamente poco mantuvieron alejada a una buena parte de los seres humanos de la praxis del deseo y del consumo.

\* \* \*

Fiel a su imperativo constitutivo y consciente de su condición impura, el pensamiento de la supervivencia, que se realiza en un determinado contexto, en un determinado horizonte de significaciones, desde una determinada comprensión de la realidad y con unas determinadas expectativas deberá habérselas reflexivamente, en su búsqueda de lucidez, con los rasgos centrales de este mundo globalizado, profundizando en ellos. Unos rasgos que cabría tal vez agrupar, siempre provisional y tentativamente, en el siguiente esbozo de catálogo:

a) *Una migración del sentido* hacia las regiones periféricas de lo accesorio, con la consiguiente sustitución de todo sentido presuntamente sedentario por un sentido nómada.

b) *La aparición e implantación de un capitalismo predador y desestabilizador*, y de un conjunto de redes financieras que escapan a los estados e incluso los someten. En el marco de una universalización extensiva e intensiva, sin precedentes, del modo capitalista de producción que ha creado una economía «global» capaz de funcionar como una unidad en tiempo real a escala planetaria, gracias a las nuevas tecnologías. El capital —recuérdese— piensa globalmente mientras que la fuerza de trabajo lo hace nacionalmente.

c) *El auge de los fundamentalismos*, con el consiguiente retorno de la violencia: ahora con la máscara sacrificial, por ejemplo, del suicida-bomba.

d) *La centralidad* que ha venido, lenta pero inexorablemente, a adquirir un *ciberespacio* casi por entero desregulado.

e) *La liquidación no sólo de las viejas fronteras, sino de la idea misma de frontera*, cada vez menos operativa en un marco global desterritorializado, con la consiguiente crisis, más o menos aplazada, de los viejos estados-nación, pretendidamente homogéneos, a los que Mazzini, por ejemplo, aún podía apelar en 1858 en su declaración sobre la «Europa de las Naciones» como protagonistas de la historia.

f) *El irrefrenable aumento de exilados, asilados, inmigrantes, refugiados, buscadores de papeles y demás «recién llegados» en y al corazón del Primer Mundo*, que está suscitando respuestas reveladoras. Dignas de reflexión, sin duda. Al menos, en la medida en que toda civilización lleva inscrita en su propia relación con los bárbaros la idea que tiene de sí misma. Y las dudas que le corroen sobre su futuro.

g) Y en la estela de lo anterior, *atrincheramiento, multiculturalismo, transculturalismo* (entendido como itinerario individual a través de las culturas, algo bien diferente al Interculturalismo).

h) *Precarización y volatilidad de la vida*. Incluso a efectos de la universalización del riesgo. «Corrosión del carácter».

i) Y, en fin, *aceleración del tiempo, entendido como incremento de la velocidad de desplazamiento de mensajes, personas y mercancías, que obliga a la improvisación constante, a la renuncia a compromisos de largo alcance y a la movilidad cognitiva*.



Este filosofar —mestizo— debería habérselas también, en otro orden de cosas —o, quizá, en el mismo—, con la caída del mito del progreso, sustituido por el del mero «desarrollo» tecno-científico, un desarrollo que debe hacer frente a los efectos perversos por el mismo generados, con el declive e los ideales humanistas clásicos, con la pérdida de credibilidad de toda aspiración a un fundamento inequívoco del ser y del hacer humanos y a la combinación, sin duda explosiva, entre masificación y atomización individualista en una sociedad propiamente des-centrada, entendiendo como tal una sociedad en la que no hay ya instancia alguna, y menos supra-social, capaz de integrar la sociedad como un todo, religiosa, política o económicamente. Una sociedad, en fin, en la que cada subsistema opera de acuerdo con su lógica propia. La otra cara de la «desintegración» a la que el capital se adapta con gran facilidad, mientras que las fuerzas de trabajo y el derecho lo hacen a duras penas.

La lista temática sería, con todo, interminable. Y en ella habría que dejar asimismo un hueco, cuanto menos, a la fragmentación, tal vez irreversible, del saber, a la creciente desinformación por super-información, a la continua degradación de la reflexión, a la banalización sistemática de los códigos culturales y, en fin, al paso de una vida como proyecto a la glorificación, en un marco crecientemente infantilizado y desestructurado del deseo de gozar de un modo inmediato, de disfrutar de un goce concentrado en instantes puntuales y discontinuos.

No es de orden menor, pues, el desafío que este proceso de mercantilización absoluta y sus consecuencias, brevemente catalogadas, pone al pensamiento. Pero esa es la tarea: adentrarse más allá de las apariencias, en el latido del mundo, ayudando, a la vez, a clarificar las ideas de los hombres sobre los contenidos sociales y morales de su propia época. Y los programas emancipatorios destinados a transformarla, a construir una efectiva solidaridad global. Pero este «pensamiento de la supervivencia» tiene también un lado normativo. Una vertiente propositiva. Pero convendría recordar, antes de entrar en ella, que tenemos cada día más datos para suponer lo que esperaría a la humanidad —en esta «sociedad del riesgo»— de seguir por el camino por el que va, por mucho que algunos bienintencionados piensen que de lo que se trata es de hacer lo mismo que el capitalismo, pero mejor. Y no: de lo que se trata es, como siempre recordaba Sacristán, de vivir la vida de otra manera. ¿Lo que nos esperaría? ¿Lo que podría esperarnos —si alguien, una fuerza orgánica real y plural, echa el freno (Benjamin)— al final de este camino hacia el cada vez más plausible suicidio de la especie? Se ha escrito que un inmenso rebaño de zombis deambulando en un ruidoso estercolero químico, farmacéutico y radiactivo. Pero también podríamos apelar al posible triunfo de una visión «futurista» del telos histórico, un proceso el del caminar de la humanidad a través de la historia que alguien simbolizó en pleno XIX, antes, pues, de las futuras catástrofes del XX, con el caminar de un «tropel» de ciegos, guiados por otro ciego que avanza a tuestas con un bastón». Pero hablé también de un lado «normativo» de un programa mínimo, de una «nueva» Ilustración, en fin. Un programa que contendría como desiderata la generalización sin restricciones de una cultura de la deliberación racional, la sustitución de la idea de las élites, por el de las mayorías ilustradas lo que exigiría, claro es, una genuina consumación de la universalización de la enseñanza, la postulación de un pensamiento «fuerte», capaz de transformar los significados constituidos, de interpelar y discutir los discursos hegemónicos, «lúcido», y capaz también de promover un sujeto individual y colectivo crítico y reflexivo, auto-dirigido, creador de «nexos de sentido», capaz de autodotarse de una identidad

crecientemente electiva, y capaz, en fin, de trascender su situación de partida: el nudo de determinaciones a partir de las que ha de constituirse.

Una «nueva» Ilustración: asumible, en fin, como generalización de una cultura crítica cuyo objetivo último sea el de liberarnos de la fatalidad biológica y social, de las constricciones de un entorno siempre irreflexivo y tiránico, de la compulsión a la inserción acrítica en lo dado, con la consiguiente reducción de la educación a mero aprendizaje de mecanismos de adaptación. No se trata, pues, de recomponer el viejo «sujeto enfático» de la Modernidad. Ni de entregarse a la nostalgia de unas élites «renovadas». Desde la perspectiva que expongo —la de una cultura crítica, que hace, como ya subrayé, de la deliberación racional verdaderamente democrática sobre todos los desafíos actuales, de los biotecnológicos a los ecológicos, un eje central— lo máximo que podemos (y debemos) hacer es operar con la idea regulativa de una condición humana universal, de un mínimo universal humano (un conjunto de derechos inalienables y una dignidad no reducible a precio), realizable de mil formas idiosincrásicas, individuales, irreductibles... Asimismo, y como ya sugerí: frente al imposible ideal de una cultura al modo de la premoderna, totalizadora, la capacidad mucho más modesta de crear nexos-de-sentido, esto es, totalizaciones precarias, limitadas, frágiles, de criticar datos y proponer fines. La filosofía que requiere y es un aprendizaje: el de la lucidez, la lucidez como pre-requisito de una esperanza activa. Salvar, en suma, la filosofía entendida como un espacio de resistencia. Salvar al menos, cuando apenas hay en este mundo brutal otra cosa que salvar y si insisto en que el pensamiento es resistencia, es porque se aferra críticamente a lo posible frente a lo existente. Y, con todo, no dejan de tener su parte de razón quienes afirman que el pensamiento emancipatorio tiene que inventarse hoy de nuevo. Tiene que reinventarse. Si bien tiene también que resistir en su intencionalidad básica. Tiene por tanto, como dije, y repitiéndolo a cabo, que habérselas críticamente —tras un obligado debate sobre los criterios de esta crítica— con el presente desde la anticipación de lo posible.