

A PROPOSITO DE LA CRITICA DEL JUICIO

María Antonia Labrada
Universidad de Navarra

Hace casi dos años dejó de existir el muro de Berlín. Lo decisivo es que nadie se había propuesto derribarlo ya que, una vez desaparecido, se ha comprobado que el muro, el límite, no separaba nada. La sorpresa ante el modo de producirse este acontecimiento ha ido creciendo al advertir que se trataba del primer acto de un cambio que no se puede llamar revolución, porque no tiene el carácter ideológico, programático, de las revoluciones modernas.

Por todo ello, esta fecha del 9 de noviembre de 1989 quizá sirva en el futuro para señalar esa nueva época tan anunciada y esperada del fin de la modernidad.

La historia en este caso se ha ido por delante mostrando lo que puede haber de artificioso en determinados planteamientos sobre la cuestión del límite, que en todos los campos del pensamiento ha dominado el panorama intelectual de las últimas décadas.

El muro de Berlín no separaba nada. ¿No será el momento de dejar de sentirse cercados y asfixiados por planteamientos teóricos que fuerzan al aislamiento a base de definiciones exclusivas, de fundamentaciones autónomas, de particularidades compuestas? Uno de los prisioneros de los movimientos artísticos de nuestro tiempo - Vincent van Gogh- escribía en 1880: *"No sabemos qué es lo que nos encierra, lo que nos cerca ... pero sentimos, sin embargo, no sé qué rejas, qué barras, qué paredes"*¹.

Llevamos demasiado tiempo queriendo definir los límites de las ciencias, del conocimiento, de la vida, de la política, del arte, de la ética y ahora empezamos a caer en la cuenta de que todos esos límites son artificios de una razón ensimismada de un modo enfermizo.

¹ Van Gogh, V., Cartas a Theo, Barcelona, 1981, p. 45.

Esta situación ha afectado de un modo particular al mundo de la cultura que languidece porque le falta el aliento propio de lo vital: la unidad característica de lo que tiene fin, *télos*, vida propia.

Desde el comienzo de la filosofía moderna se advirtió la escisión provocada en el seno de la misma filosofía entre el mundo de la naturaleza y de la libertad. La **Crítica del Juicio**, de la que en 1990 se celebró el segundo centenario de su aparición, es buen testimonio de que la filosofía moderna advierte sus propias insuficiencias. Kant se propone en esta obra franquear el abismo abierto "*entre la esfera del concepto de la naturaleza como lo sensible, y la esfera del concepto de libertad como lo suprasensible*"². La **Crítica del Juicio** supone un progresivo avance en el análisis de aquellas condiciones que en la subjetividad trascendental permiten hablar de una reconciliación entre el mundo de la naturaleza y el de la libertad. Esas condiciones se dan en la conciencia estética, en el juicio de belleza.

La reconciliación se realiza en el ámbito de la subjetividad. No se trata de una subjetividad empírica sino trascendental, y de ahí su pretensión de universalidad; pero Hegel en sus **Lecciones de Estética** afirma que si bien Kant ha llegado más lejos que nadie en su intento de reconciliación, la alcanzó en el terreno exclusivo de la subjetividad³.

Para Hegel el problema va a consistir en dar razón de la reconciliación en el terreno de la objetividad, del **objeto bello**. La pregunta la formula del modo siguiente: ¿Cómo algo objetivo puede escapar a las leyes de la finitud, de la limitación propia de los cuerpos del entendimiento? Las **Lecciones de Estética** son una respuesta a este interrogante. Lo bello artístico no tiene objetividad determinante sino libre; y justamente desde esta forma de objetividad libre se advierte que la objetividad del mundo de las instituciones sociopolíticas, que para Hegel constituye el mundo de la cultura, está regida por la necesidad y determinación de los conceptos del entendimiento.

² Kant, *Crítica del Juicio* (trad. Garda Morente), Madrid, 1977, p. 74.

³ Cfr. Hegel, *Lecciones de estética* (trad. Gabas, R.), Barcelona, 1989, p. 55.

De este modo se resuelve la reconciliación en un orden muy restrictivo de los objetos (los objetos bellos), y de paso se plantea un abismo infranqueable entre las instituciones sociopolíticas y la creatividad.

Los términos en los que nosotros hemos heredado el problema han sido descritos por A. Llano como una escisión entre la tecnoestructura y el mundo vital. El malestar que provoca esta ruptura *"sólo podrá ser remediado mediante el trazado de una línea de sutura que permita conectar la exterioridad del sistema con la interna vitalidad de las personas y las redes intersubjetivas de sentido en las que -más acá de la estructura actúan espontáneamente las personas reales"*⁴.

En resumen, se puede decir que lo que en el comienzo de la modernidad se advierte como un abismo infranqueable entre el mundo de la naturaleza y de la libertad, se constata hoy como un profundo malestar de la cultura escindida entre la rígida organización de la tecnoestructura y la espontaneidad del mundo vital.

Ante esta situación se hace preciso replantear de nuevo el problema de la noción de finalidad. La noción de finalidad es central para abordar esta cuestión, porque solamente desde una noción de unidad que rebase tanto las formas de unidad de lo mecánico-técnico, como las de lo orgánico, se pueden armonizar los términos de naturaleza y libertad.

De este modo aparece el tema planteado en la **Crítica del Juicio**. El problema de la reconciliación entre el mundo de la naturaleza y el de la libertad le lleva a Kant una noción de unidad más alta que aquella propia de la síntesis conceptual. En la síntesis producida entre las intuiciones sensibles y los conceptos del entendimiento la unidad es puro límite, de modo que no admite crecimiento; lo que queda fuera de esta síntesis es precisamente la vida que supone un continuo crecimiento: la vida del espíritu.

⁴Llano, A., La nueva sensibilidad, Madrid, 1989, p.24.

El modo de producirse la vida de las síntesis conceptuales recuerda, en el cognoscitivo, al modo de proceder de la técnica. En consecuencia -y a la búsqueda de una forma de unidad más alta- Kant se aleja del modo técnico de proceder del entendimiento y se aproxima al mundo de la naturaleza.

Es sabido cómo la noción de naturaleza no tiene el mismo sentido en la **Crítica de la Razón Pura** que en la **Crítica del Juicio**. En la **Crítica de la Razón Pura** la naturaleza es lo fenoménico, lo dado de un modo múltiple y disperso en la sensibilidad. Pero cuando la naturaleza hace su entrada en la **Crítica del Juicio** no tiene sentido. Lo múltiple o disperso de la naturaleza ya ha sido sometido a la limitación por los conceptos del entendimiento, ya ha sido objetivado; lo que ahora comparece no es la naturaleza definida o delimitada, los objetos de la naturaleza, sino la naturaleza como movimiento, como eficiencia, que es la que se resiste ha ser determinada por los conceptos del entendimiento.

Kant no plantea en la **Crítica del Juicio** una noción teológica de la naturaleza. Se lo impide su propia teoría del conocimiento que no se altera un milímetro al tratar el tema que nos ocupa. Pero, es muy significativo que la búsqueda de un enlace entre el mundo de la naturaleza y el de la libertad, le conduzca a postular la existencia de una naturaleza no simplemente orientada teleológicamente, sino orientada teleológicamente hacia las facultades cognoscitivas de hombre.

El modo de plantear Kant el problema es estrictamente moderno y apunta a una cuestión esencial. La naturaleza está orientada hacia la mirada del hombre. El hombre puede descubrir en la naturaleza posibilidades que la misma naturaleza como eficiencia, no puede actualizar. De este modo el hombre puede prolongar la naturaleza de un modo libre.

Para ello es preciso que la mirada del hombre no sea solamente determinante, es preciso que las facultades cognoscitivas no se reduzcan a las funciones delimitar y definir propias del conocimiento objetivo. Esta es la razón de que Kant plantee en la **Crítica del Juicio** una actividad judicativa que lejos de ser determinante califica de libre el libre juego de facultades.

En el libre juego de facultades interviene la imaginación y el entendimiento de tal modo que cada una de estas facultades cumple su función propia en su referencia mutua. La imaginación no puede cumplir su función sin el recurso al entendimiento y el entendimiento se define en relación a la imaginación. En esta referencia mutua cada una de las facultades va más allá de su funcionalidad propia. El entendimiento va más allá de su función determinante dejándose superar por la imaginación. Esto le permite hablar a Kant de libertad en el terreno cognoscitivo.

La naturaleza está orientada teleológicamente hacia las facultades cognoscitivas del hombre. En otros términos: la naturaleza no puede ir más allá de sí misma, si no es mediante su orientación hacia las facultades cognoscitivas del hombre que sí tienen esa capacidad.

Esto significa que sólo bajo la mirada del hombre la naturaleza se convierte en cosmos, en un mundo que tiene sentido y orientación propios, en algo que realiza plenamente la noción de fin. Kant lo expresa en la noción tan controvertida de finalidad sin fin. Se trata de una finalidad no determinada, no delimitada. Lo terminado es lo acabado, lo que no admite por su misma determinación un desarrollo ulterior.

Kant está pensando en una finalidad que no determine sino que admita nuevas actualizaciones en un progresivo y creciente desarrollo.

Glosaré estas ideas alejándome del planteamiento estrictamente kantiano. La naturaleza sólo puede ser libre en el hombre y esta forma de unidad en la que se reconcilian lo particular con lo universal, lo sensible o lo inteligible, tiene el nombre de belleza: *"siempre que la belleza se hace presente, lo que se ofrece a nuestra observación es una suerte de compenetración recíproca de la naturaleza y de la libertad"*⁵.

Esta forma de unidad característica de la belleza permite hablar de ella como un trascendental (en el sentido de la filosofía clásica), sin dejar de afirmar al mismo tiempo que la belleza se revela en lo particular, en

⁵ Maritain, J., *La Poesía y el Arte*, Buenos Aires, 1955, p. 15.

lo sensible, en lo natural, porque cuando todo ello se ve bajo razón de belleza, se está advirtiendo en lo particular o sensible mismo su apertura a la universalidad de lo real.

Sólo la mirada libre del hombre puede destacar en la naturaleza -en lo particular y sensible- la referencia a su perfección última. Y así se ha podido afirmar que el hombre tiene como misión destacar el esplendor y la gloria de la creación⁶. Esta mirada sobre el mundo es fecunda, creativa, porque el descubrimiento de posibilidades en la naturaleza que sólo podrán ser actualizadas mediante el concurso libre del hombre, mueve a su realización. La contemplación de la realidad bajo razón de belleza es fecunda. Las visiones estáticas e inmovilistas de la belleza no tienen en cuenta su dinamismo propio porque olvidan la íntima conexión de la belleza con la noción del fin.

Esta es la razón de que la teoría de la creatividad en la **Crítica del Juicio** esté precedida por el análisis de lo que es la belleza y de su contemplación. Se trata de la vieja intuición platónica de que no hay nada más fecundo que la contemplación de la realidad bajo razón de belleza. La belleza pone en marcha, moviliza a la realización de aquello que, como bello, es sólo un anuncio o promesa de una plenitud todavía no alcanzada.

La creatividad aparece en la **Crítica del Juicio** como la expresión de la vida libre del espíritu. Pero, esta creatividad que es respuesta del hombre a una mirada libre sobre la naturaleza, es referida de un modo restrictivo al ámbito de la subjetividad y queda excluida por exigencias de la teoría del conocimiento kantiana, de cualquier realización objetiva, también de aquellas realidades objetivas que forman el mundo de las instituciones sociopolíticas que para Kant constituyen el campo de la cultura.

De este tema de la cultura se ocupan los epígrafes 83 y 84 de la **Crítica del Juicio** que ya no pertenecen a la crítica del juicio estético sino a la crítica del juicio teleológico. La cultura parece definida como la

⁶ Cfr. Juan Pablo II, *La Creación*, Madrid, 1987, p. 30.

capacidad que tiene el hombre de utilizar la naturaleza en orden a sus propios fines morales⁷. Aquí ya no se trata de una prolongación de la naturaleza bajo la mirada libre del hombre sino de una contraposición brutal entre el mundo de la naturaleza y el de la libertad que sólo puede ser salvada mediante la noción de *fuerza legal* que es para Kant el elemento constitutivo de la sociedad civil⁸.

La cultura, en su conjunto de instituciones sociopolíticas no puede hundir sus raíces en la creatividad, porque no puede discurrir ajena a la ley de la necesidad de la naturaleza que se destaca siempre que la naturaleza es contemplada desde lo incondicionado del mundo moral.

Así se produce en el pensamiento moderno la escisión entre el mundo de la creatividad y el mundo de la cultura. Mientras que en la percepción subjetiva de la belleza se da una plena reconciliación entre la naturaleza y la libertad, la cultura aparece en el orden de las realizaciones objetivas determinadas por los conceptos del entendimiento. El mundo cultural de las instituciones sociopolíticas no es futuro de una **mirada libre** sobre la naturaleza, sino el resultado de una **mirada determinante y objetivante**.

Cuando la filosofía de la cultura engloba las manifestaciones artísticas como una dimensión más de la vida cultural, no atiende a la profunda escisión que el pensamiento moderno establece entre creatividad y cultura.

En la filosofía de Hegel se subraya de un modo explícito que la cultura y la creatividad pertenecen a dos mundos distintos; mientras que la cultura es manifestación de un espíritu objetivo, finito y limitado, la belleza y su secuela de la creatividad es la primera expresión de un espíritu infinito y libre.

Para Hegel -igual que para Kant- el mundo de la cultura está

⁷ Cfr. Kant, *Crítica del Juicio*, ed. cit., p. 246.

⁸ Cfr. *Ibid*, p. 349.

formado por el conjunto de las instituciones sociopolíticas que son manifestación del espíritu objetivo. La racionalidad propia de estas instituciones es determinante, finita o limitada; se podría afirmar que en la filosofía de Hegel se encuentra ya una noción secularizada de la cultura, en la medida en que el conjunto de instituciones sociopolíticas no revelan la infinitud y libertad del espíritu en cuanto tal; el espíritu no se puede reconocer como subjetividad infinita y libre en la objetividad determinada de las instituciones que constituyen la cultura.

Es sabido como esta noción de espíritu objetivo es uno de los aspectos del patrimonio filosófico legado por Hegel que ha tenido mayor fortuna⁹. A ello se puede deber el que haya adquirido un cierto carácter omnicomprendido, tendiendo a englobar realidades -como es el caso de lo bello artístico- que de ningún modo se pueden considerar -ni considera Hegel- como expresión de una racionalidad finita y determinante.

Lo bello artístico no puede ser expresión de una racionalidad necesitante, profundamente infeliz y desgraciada, como afirma Hegel en unos términos verdaderamente dramáticos. Ello se advierte en que la objetividad de lo bello artístico es transparencia pura de la subjetividad, pudiéndose al espíritu reconocer en ella -en la objetividad- de un modo libre. La belleza aparece en el planteamiento hegeliano como un modo de reconciliación entre lo objetivo y lo subjetivo; pero, referida esta reconciliación de un modo exclusivo a la obra de arte, se aísla definitivamente del mundo de las instituciones sociopolíticas que constituyen la cultura.

Se trata de dos mundos ajenos, extraños, que se relacionan de un modo dialéctico; la objetividad de lo bello artístico como expresión de una racionalidad más alta que aquella que conforma la objetividad de la cultura tiene como misión mostrar el carácter limitado -negativo en terminología dialéctica- de las instituciones culturales. Lo bello artístico se constituye de este modo en un elemento contracultural de primer

⁹ Cfr. Hartmann, N., La filosofía del idealismo alemán, Buenos Aires, 1966, Vol. n, p. 390.

orden. El arte se presenta como un modo dialéctico de dinamizar las formas caducas y mortecinas de la cultura.

Este es el significado que a mi modo de ver tiene el grito de la imaginación al poder. Se trata de un planteamiento típicamente contracultural y por ello estrictamente moderno.

La cultura aparece en este contexto hostigada por un arte que, a su vez, como consecuencia misma de su autonomía, de su mismo ensimismamiento, anuncia ya su propia extensión; el arte está llamado a desaparecer superado por expresiones del espíritu que expresan su infinitud no ya en lo sensible/objetivo, sino en la interioridad de la conciencia moral o en la definitiva totalidad del concepto absoluto.

La belleza que desde el inicio de la filosofía moderna se considera como un hábito de reconciliación entre el mundo de la naturaleza y el de la libertad acaba reducida a un mundo autónomo marginada, inoperante en el orden cultural a no ser como elemento contracultural y como consecuencia de su propia autonomía condenada a la extenuación.

Se puede ver en el análisis hecho hasta aquí que las nociones de cultura y creatividad, tal como aparecen en el pensamiento moderno, la raíz de la escisión entre tecnoestructura y mundo vital que se advierte en la actualidad.

Las instituciones sociopolíticas que aparecen configuradas por una racionalidad determinante y finita, es decir, por una racionalidad tecnológica. Frente a este imperio de la razón tecnológica en el mundo de las instituciones culturales, la creatividad -la razón poética- pierde su fuerza configuradora, y es referida de modo exclusivo a una subjetividad desligada de cualquier conexión con la realidad.

Todo ello no puede conducir nada más que al malestar subrayado por distintos autores como la característica fundamental de la situación cultural de nuestro tiempo. Pero este malestar de la cultura no se puede considerar como una señal de decadencia sino, por el contrario, como el anuncio del resurgir de la cultura como expresión de la vida libre del espíritu.

Las visiones apocalípticas del malestar subrayan una inercia en el modo de enfocar el problema que es característico todavía del imperio de la razón tecnológica.

El malestar de la cultura. ¿Qué puede hacer frente a semejante diagnóstico la razón técnica que se entiende a sí misma en términos de capacidad y poder? Efectivamente la razón técnica no puede hacerse cargo del malestar, porque sólo tiene conciencia de su propia capacidad, de su prepotencia. Por ello la hegemonía de la razón tecnológica sólo puede desvanecerse frente a su propio estupor.

Del malestar de la cultura sólo puede hacerse cargo una conciencia profundamente desasida de sí y por ello radicalmente ética. De hecho este malestar real de la cultura se está convirtiendo en un factor de crecimiento cultural de primer orden, en la medida en que está desplazando el imperio de la razón tecnológica y permitiendo el progresivo avance de la razón poética en todos los campos de la vida cultural.

La racionalidad poética está particularmente dotada para la comprensión de lo particular, de lo diferencial, de lo característico, de lo concreto, y puede hacerse cargo por ello de la multiforme realidad histórica, política y social. Todo esto (lo diferencial, lo característico, lo concreto) que la racionalidad técnica advierte como pura negatividad, como limitación, o como contingencia, la razón poética lo penetra en su verdadera dimensión elevándolo al plano de la libertad.

Y es que la razón poética olvidada de sí expresa la verdad de la conciencia que consiste en ir más allá de ella¹⁰ Se trata de lo que en términos metafóricos se podría llamar una conciencia **sacrificada** (en tanto que conciencia) y por ello profundamente libre. Una conciencia callada puede dar respuesta del malestar, del sufrimiento, porque la situación de desamparo es consustancial. De un modo que no deja de ser paradójico la situación de desam-

¹⁰ Cfr. Zambrano, M., Filosofía y Poesía, Madrid, 1987, p. 47 y ss.

paro o de indigencia de la razón poética explica su carácter dialógico, su necesidad de encarnarse para reconocerse: sólo se puede cantar o expresar aquello que no se posee. La esterilidad de la razón tecnológica se puede entender desde esta perspectiva como la consecuencia más palmaria de su pretensión de dominio absoluto. La situación de desamparo de la razón poética explica, por el contrario, su magnífica prolongación en el plano de la creatividad, de la innovación, de la invención en sentido etimológico, es decir, del descubrimiento.

La razón poética no es determinante. Supone como pensaba Kant una mirada libre y no objetivante. Pero lo que Kant no pudo afirmar -porque ello hubiera supuesto una revisión de toda su filosofía crítica- es que ese modo de mirar la realidad tenga el poder de redimir la objetividad.

La razón poética puede redimir la finitud de lo dado, de lo determinado, de lo objetivo, y ello es posible precisamente porque puede prolongar la naturaleza de un modo libre, mediante unas facultades cognoscitivas que no se agotan en su función determinante sino que van más allá de ella. Este modo analógico de funcionamiento de las facultades cognoscitivas humanas, es lo que permite ir más allá de lo dado, recreándolo con una nueva actualidad que exprese su realidad originaria.

La razón poética aún en su función configuradora la clásica distinción entre razón técnica y razón ética. En este punto se puede encontrar su diferencia fundamental de un lado la racionalidad tecnológica en la que la dimensión ética es extrínseca, y de otro con la racionalidad ética en la que lo extrínseco es la dimensión técnica.

La razón poética aún la dimensión técnica y la ética porque atendiendo a la propia capacidad configuradora de la realidad no lo fía todo a ella. No se entiende a sí misma, como razón, en términos de pura capacidad. En esto consiste su talante radicalmente ético.

La razón poética no fía sino a la propia capacidad, al propio dominio, la tarea de perfeccionar la naturaleza, de prolongarla. Si la razón poética tiene conciencia de algo es precisamente de su impotencia frente

a la naturaleza en términos de pura capacidad, y en ello estriba justamente su libertad. Constatando su impotencia de perfeccionar la naturaleza mediante sus solas fuerzas, revela el verdadero poder que tiene el hombre para ir más allá de sí mismo en que consiste el ejercicio de la libertad.

Afirmar que la tarea de perfeccionar la naturaleza supera la propia capacidad, supone admitir que la tarea técnica requiere ese **ir más allá** de en que consiste el ejercicio de la libertad. El perfeccionamiento de la naturaleza reclama el propio perfeccionamiento moral.

De hecho, sólo el hombre tiene conciencia moral, que se experimenta como un sí mismo, como un principio de actividad y de libertad, puede aspirar a la tarea de perfeccionar la naturaleza. La razón de ello estriba en que solamente desde la propia experiencia moral se puede entender lo que significa la naturaleza como aquello que tiene *en sí mismo* el principio del movimiento y del reposo¹¹. Desde esta perspectiva ya no cabe la actitud del dominio sino del respeto. La razón técnica planteando la relación con la naturaleza en términos de pura capacidad no es una razón ética. Lo más que se puede hacer es poner límites a esa capacidad; pero ¿desde qué instancia se puede justificar el poner límites a lo que se considera un ejercicio legítimo e ilimitado de la propia capacidad?

El problema desde esta perspectiva es insoluble. El dominio despótico sobre la naturaleza supone que el hombre incapaz de entenderse cómo aquel ser en la naturaleza va más allá de ella, tampoco puede entender a la naturaleza nada más que en términos de pura exterioridad. De ahí su pretensión de dominio absoluto.

Sólo si se advierte que la tarea de perfeccionar la naturaleza supone un ir más allá de la propia capacidad, se puede considerar la tarea ética como una dimensión intrínseca de la técnica. La técnica se hace así cultura en todos los ámbitos de la biología, de la ciencia, de la política, de la economía, del derecho ... y es expresión de la vida libre del espíritu.

¹¹ Cfr. Spaemann, R., *La naturaleza y lo Racional*, Madrid, 1989, p. 31.

Las configuraciones nacidas de esta forma de racionalidad no tienen los caracteres de la finitud y de la limitación propios de la razón tecnológica. No tienen la rigidez de la denominada tecnoestructura. El mundo de las instituciones sociopolíticas que conforma nuestro entorno cultural no puede continuar atenazando por una racionalidad tecnológica determinante y finita. Es preciso reconciliar ese mundo de las instituciones con el de la creatividad, franqueando el abismo abierto en la filosofía moderna entre técnica y creatividad.

Ante esta tarea resulta verdaderamente esperanzador advertir que los cambios sociopolíticos producidos en los países del este de Europa no están siendo determinados por declaraciones programáticas, no tienen un carácter ideológico. Ello quizá sea debido a que su protagonismo corresponde a hombres que no proceden del mundo de la política -en el que la racionalidad tecnológica ha causado verdaderos estragos- sino del mundo de las artes y las letras. Estamos asistiendo a un cambio en el que la racionalidad que aquí he descrito se presenta como la única capaz de informar la realidad cultural, política y social. No se trata de una razón dominante ya que ni siquiera puede dar razón de ella misma. Se trata de una razón profundamente respetuosa y atenta a la realidad y por ello radicalmente ética o libre. Así lo afirma Václav Havel: *"Las grandes amenazas que pesan sobre el mundo actual ocultan en alguna parte, en lo más profundo de sus entrañas una causa común: la imperceptible mutación de una palabra humilde en su origen en una palabra orgullosa. Por orgullo se ha dicho el hombre a sí mismo que comprendía perfectamente a la naturaleza y que podía disponer de ella a su antojo. Por orgullo se ha dicho a sí mismo que, dotado de razón, era capaz de comprender su propia historia y de planificar para todos un futuro feliz. Saquemos lecciones de ello y declaremos la guerra a las palabras del orgullo. Se trata de un deber ético que no tiene su origen en el mundo que nos resulta perceptible, sino lejos, más allá de nuestro horizonte, allí donde reside la Palabra que estaba en el comienzo ... "*

Las palabras de Havel son suficientemente elocuentes. Si esta forma

de mirar la realidad acaba por informar el ámbito de la política, de la economía, de la sociedad, de la cultura en general, podremos hablar de una nueva época en la que efectivamente estemos más allá de los planteamientos modernos. Podremos con ello abrigar la esperanza de prolongar con nuestro esfuerzo la tarea creadora.