



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES

PLANTEL ACATLÁN, QUINAM



7
2ES

**EL DEBATE EN TORNO DE LOS CONCEPTOS
DE MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD
EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO
CONTEMPORÁNEO**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

JOSE ALEJANDRO SANCHEZ ALVARADO

Asesor: Dr. Guillermo Gonzalez R.

Santa Cruz Acatlán, Edo. de Mex. Noviembre de 1995.

FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis Padres:

*Gracias por brindarme el apoyo y comprensión
que me ha impulsado a alcanzar el logro de ser
un profesionalista.*

A mis Hermanos y a mis Sobrinos:

Por contar con su comprensión.

A mis Maestros:

*Por compartir conmigo sus conocimientos
y experiencias.*

A mis compañeros:

*Por brindarme su amistad, hacerme grata la
estancia y darme acceso a sus pensamientos y
vivencias.*

A mi Asesor de Tesis, Dr. Guillermo González:

*Y al Jurado que aprobó este trabajo, tan importante
para mi vida.*

A todos mis amigos:

*Con mención especial para Alejandro Vázquez,
por ayudarme a darle la presentación final a este
trabajo.*

A la ENEP Acatlán:

*Porque me permitió entrar en sus aulas para aprender
de la Philos-Sophia..*

INDICE

	pag.
INTRODUCCION	2
L- POSMODERNIDAD Y 'PENSAMIENTO FUERTE'.	12
1.1. MODERNA POSMODERNIDAD.	12
1.1.1. La Post-Modernidad y la Historia como "Progreso".	12
1.1.2. Post-Modernidad y Vanguardia.	15
1.1.3. Modernidad, Posmodernidad, y "pathos" de la Superacion.	18
1.2. POSMODERNIDAD Y ANTIMODERNIDAD (Relativismo, Kulturkritik, Irracionalismo).	21
1.2.1. Posmodernidad y Contra-Ilustración (la posmodernidad como antimodernidad).	21
1.2.2. Habermas y la Anti-Modernidad.	24
1.2.2.1. Las Raíces del Irracionalismo Moderno.	28
1.2.2.2. Nietzsche: Entrada a la Posmodernidad.	35
1.2.2.3. Adorno, Horkheimer y la Dialéctica de la Ilustración.	40
1.2.2.4. Heidegger y su Ontopoética.	43
1.2.2.4.1. El Primer Heidegger.	44

1.2.2.4.2.	La "Kehre" de Heidegger.	47
1.2.2.5.	Bataille y la Historia Escéptica.	49
1.2.2.6.	Foucault: Razón y Represión.	52
1.2.2.7.	Derrida y la Crítica a la Metafísica.	56
1.2.2.8.	Liotard, Habermas y la Modernidad.	67
1.2.2.9.	En qué se Equivocan los "Posmodernos".	69
1.3.	LA 'MODERNIDAD', UN PROYECTO INACABADO, SEGUN HABERMAS. HACIA UN PENSAMIENTO POSTMETAFISICO.	72
1.3.1.	En qué "Erró" la Modernidad.	72
1.3.2.	Cómo Recuperar el Proyecto de la Modernidad y Continuarlo.	75
1.3.3.	Problemas que trae Consigo la Teoría de la Acción Comunicativa de Habermas.	81
1.3.3.1.	Habermas y las 3 Esferas: Ciencia, Moralidad, Arte.	82
1.3.3.2.	Habermas y la Modernidad Estética.	87
1.4.	LOS PENSADORES 'POSMODERNOS' Y HABERMAS.	91
1.4.1.	Derrida: Modernidad y Logocentrismo.	91
1.4.2.	Liotard, la "Condición Posmoderna" y Habermas.	97
1.4.3.	Deleuze y la "Desterritorialización" del Deseo.	100
II-	POSMODERNIDAD Y 'PENSAMIENTO DEBIL'.	105
2.1.	G. VATTIMO: POSMODERNIDAD Y MODERNIDAD (EL NIETZSCHE Y EL HEIDEGGER POSMODERNOS, LA MODERNIDAD Y LA CONTRA-ILUSTRACION).	105

2.1.1.	Heidegger, Nietzsche y la Modernidad (el cabal cumplimiento de la Metafísica).	105
2.1.1.1.	La Modernidad y el Fin, Cumplimiento de la Metafísica.	107
2.1.1.2.	Nietzsche, la Voluntad de Poder y el Cumplimiento de la Metafísica.	109
2.1.1.3.	Nietzsche vs Heidegger.	113
2.1.1.3.1.	Derrida: Heidegger y Nietzsche.	114
2.1.1.3.2.	Vattimo y la Voluntad de Poder Nietzscheana como Arte.	116
2.1.2.	El "Pensamiento Débil": Nietzsche, Heidegger y el Debilitamiento de la Razón.	122
2.1.2.1.	El Nietzsche de Vattimo: La Crítica y la Superación de la Metafísica.	123
2.1.2.2.	El Heidegger de Vattimo: el "Ge-Stell", la "Verwindung" de la metafísica y el "Ereignis" del Ser.	138
2.1.2.3.	Nietzsche, Heidegger y el "Pensamiento Débil".	152
CONCLUSIONES		159
	¿Pensamiento Postmetafísico o Pensamiento Posmoderno?: Habermas y Vattimo.	160
	Habermas y el Pensamiento "postmetafísico": Modernidad sin Metafísica.	160
	Vattimo y el Pensamiento "Posmoderno": La "Verwindung" de la Metafísica y de la Modernidad.	162
	La "Chance" Posmoderna.	165
BIBLIOGRAFIA		168

INTRODUCCION

INTRODUCCION

A partir de los años ochentas, la cuestión de la posmodernidad se empezó a discutir con más pasión, con más empeño en desentrañar su mensaje que en décadas anteriores, en revistas, libros, encuentros de filósofa, estética, sociología, etc.¹ La Posmodernidad se había vuelto uno de los temas más recurrentes de la reflexión actual en el campo de la filosofía, la estética, la sociología, etc.

Interesados por todo lo que concierne a la cuestión de la posmodernidad, en este trabajo nos proponemos dar seguimiento al debate y reflexionar acerca de la discusión en torno de los conceptos de modernidad y posmodernidad en el ámbito del pensamiento filosófico contemporáneo. Pero, ¿cómo podríamos abordar, acceder a la comprensión del mensaje posmoderno? ¿cómo podríamos desentrañar su complejidad o simplicidad, su profundidad o superficialidad, su seriedad o frivolidad, todo esto sin ser hechizados por sus promotores ni tampoco caer fácilmente en el lugar de los, a veces, apresurados opositores? Porque si bien, en general, todo mundo está más o menos de acuerdo en qué es la posmodernidad, lo que cambia las cosas es el signo que le ponen (positivo o negativo, bueno o malo): si para Lyotard es la forma de vida que se anuncia para la sociedad post-industrial, informática y cibernética

¹ M. FERRARIN, "Problemas de lo Posmoderno", en: Utopías # 2, Mayo-Junio, 1989, México, p.p. 58-64, donde se expone magníficamente un panorama general de la discusión sobre la posmodernidad desde sus (muy diversos) inicios.

que ya no cree en los "grandes relatos" de justificación y legitimación de proyectos de emancipación, de felicidad, etc. (Iluminismo, Marxismo, Historicismo, Liberalismo y demás "teologías" seculares), porque ya han caído en desuso, para Habermas la posmodernidad (sea como él la clasifica, de tipo conservador, neo-conservador o anarquista de inspiración estética) es una corriente "emocional", un nombre más para la «ya vieja e incluso venerable tradición de contra-ilustración»²; si para Baudrillard la posmodernidad es dejarse llevar -una vez que la posición del sujeto productor de sentido es ya imposible de mantener- por la seducción muda, irónica y fatal del objeto, para Merquior³ la posmodernidad no es más que "frivolidad" y "terrorismo teórico", "logomaquia", estetización del discurso teórico que nos está llevando a lo que él llama "logocidio occidental".

¿Que tipo de conocimiento del mundo, de la sociedad, de la vida, involucra el pensamiento posmoderno que da lugar a polémicas tan apasionadas? ¿Qué es la "Posmodernidad"?

Si bien se les llama "posmodernos" a una gama muy heterogénea de discursos, prácticas, objetos, etc. (que van desde lo posmoderno en estética⁴ -con la cuestión del abandono, en el

² *El Discurso Filosófico de la Modernidad* (Madrid, Taurus, 1989), p. 15. Cf. J. HABERMAS "Modernidad vs Posmodernidad", en J. PICÓ (compilador), *Modernidad y Posmodernidad*, op. cit. p.p. 87-102; y para una discusión más profunda y extensa consultar el excelente libro de Habermas titulado *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, op. cit., y también *Pensamiento Postmetafísico* (Madrid, Taurus, 1991).

³ Cf. J. G. MERQUIOR, "El Logocidio Occidental", en: *Vuelta* # 149, Abril de 1989, México, p.p. 7-11.

⁴ Cf. la recopilación de textos que hace N. CASULLO en el libro *El Debate Modernidad-Posmodernidad* (B.S.A.S., Punto Sur, 1989), en particular los siguientes textos: A. HUYSEN, "Cartografía del Posmodernismo" (1984) en las p.p. 266-318; A. WELLMER, "La Dialéctica de la Modernidad la Posmodernidad", en las p.p. 319-356; P. Burguer, "El Significado de la Vanguardia", en las p.p. 167-171; E. SUBIRATS, "Transformaciones de la Cultura Moderna", en las p.p. 218-228. Cf., también, la "Introducción" (p.p.13-50) y la recopilación de textos que hace J. PICÓ en el volumen *Modernidad y Posmodernidad*, específicamente: A. HUYSEN, "En Busca de la

arte, del "pathos" del rebasamiento, de la vanguardia, de la superación de lo "anterior" que caracterizaba a los "modernos", hasta el estudio, por parte de los sociólogos, de las llamadas sociedades "post-industriales" o "posmodernas"⁵ -en relación con el comportamiento que las caracteriza una vez que se habla del "fin de las ideologías" o "grandes relatos", o con la cuestión de la total organización del planeta, y su explotación, por medio de la técnica-, todos estos parecen remitir a una fuente común que serían las características generales de lo posmoderno: "Posmodernidad", en su caracterización filosófica (que es la que nos interesa, pero que indudablemente tiene sus conexiones muy estrechas y como fundamento con lo posmoderno en estética, en sociología, etc., a las que nos tendremos que remitir, pero no de manera exhaustiva a como lo haremos con la filosofía), es el reconocimiento de que los "grandes relatos" de legitimación y justificación de proyectos (como el Iluminismo, el Marxismo, el Liberalismo, etc.) están en "crisis"⁶; posmodernidad es progresiva des-yozación

Tradición: Vanguardia y Postmodernismo en los años 70"(1981) en las p.p. 141-164; D. ROBERTS, "Marat/Sade o el Nacimiento de la Post-modernidad a partir del Espíritu de la Vanguardia" en las p.p. 165-187. También cf. la recopilación de textos que hace R. J. BERNSTEIN en el volumen *Habermas y la Modernidad* (Madrid, Cátedra, 1988), sobre todo el texto de M. JAY, "Habermas y el Modernismo"(1988) p.p. 195-220, donde se exponen los puntos "flacos" de Habermas en relación con la cuestión de la estética de la modernidad y su importancia para la modernización y la racionalización; y la respuesta de Habermas en "Cuestiones y Contracuestiones", p.p. 305-343. Cf., además, G. VATTIMO, "Heidegger y la Poesía como Ocaso del Lenguaje", en *Más allá del Sujeto* (Barcelona, Paidós, 1989), p.p. 67-84; "Muerte o Crepúsculo del Arte"(1980) p.p. 49-59; "El Quebrantamiento de la Palabra Poética"(1983) p.p. 61-71; "Ornamento y Monumento"(1982) p.p. 73-81; "La Estructura de las Revoluciones Artísticas"(1983) p.p. 83-98, todos estos textos publicados en *El Fin de la Modernidad (nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna)*(Barcelona, Gedisa, 1990); "El Arte de la Oscilación", en *La Sociedad Transparente* (Barcelona, Gedisa, 1990), p.p. 133-154; "El Arte: de la Estética a la Historia", en *La Jornada Semanal*, # 221, México, 5 de Septiembre de 1993, p.p. 24-29. Todos estos textos para darse una idea de la discusión actual acerca del estatuto del arte en la modernidad y en la posmodernidad.

⁵ Cf. D. BELL, *Las Contradicciones Culturales del Capitalismo* (México, CNCA, 1989). También F. CRESPI, "Ausencia de Fundamento y Proyecto Social", en: *El Pensamiento Débil*, (Vattimo y Rovatti eds., Madrid, Cátedra, 1988), p.p. 340-363; "Modernidad: la Época de una edad sin Certezas", en: *El Debate Modernidad-Posmodernidad* (N. Casullo ed., op. cit.), p.p. 229-238.

⁶ Cf. J. F. LYOTARD, *La Condición Postmoderna* (México, REI, 1990).

del Sujeto, des-autorización del Autor: des-subjetivación y des-centración del sujeto el cual se consideraba como infalible punto de partida o de origen, Sujeto de la enunciación y de la acción del cual dependen todos los enunciados producidos y todos los actos hechos, enunciados y actos que son remitidos a una unidad, a una consciencia qua controla, que domina su emisión y su significación⁷; posmodernidad es "poner a dieta" a la "Razón" que se ha vuelto "obesa", "adelgazarla" para dejarla "esbelta" (Vattimo⁸ y el llamado "pensamiento débil").

Si se reconoce que efectivamente están en crisis los grandes relatos de justificación y legitimación de proyectos, es importante para la posmodernidad no ser confundida con una "vanguardia" de la modernidad, o con una "anti-modernidad". Pero, de ser así, ¿cómo plantear puntos de vista no absolutistas o totalizadores sin caer en el relativismo? ¿Qué hacer para evitar que un pensamiento que ya no cree en los "grandes relatos" caiga en una trampa y su modelo de saber se convierta solamente en el reverso de lo que rechazaba, es decir, al fin y al cabo en una modalidad "fuerte", metafísica? ¿De que modo una cierta conceptualización de la

⁷ Cf. J. LACAN, *Escritos I y II* (México, s. XXI, 1985); también: *Seminario II "El Yo en la Teoría de Freud y en la Técnica Analítica"* (Barcelona, Paidós, 1984). Cf. M. FOUCAULT, *Qué es un Autor*, México, U. de Tlaxcala, 1986. Cf. J. F. LYOTARD, *Discurso, Figura* (Barcelona, Gustavo Gili, 1979). Cf. G. DELEUZE y F. GUATTARI, *El Antiedipo* (Barcelona, Paidós, 1985); y también la continuación de esa obra: *Mil Mesetas* (Valencia, Pre-textos, 1988). Cf. J. DERRIDA, *La Diseminación* (Madrid, Fundamentos, 1975); *Márgenes de la Filosofía* (Madrid, Cátedra, 1988); *La Escritura y la Diferencia*, (Barcelona, Antropos, 1989). Cf. J. BAUDRILLARD, *De la Seducción*, México, REI, 1990; también: *Las Estrategias Fatales*, Barcelona, Anagrama, 1985.

⁸ Cf., en la bibliografía, las obras de G. VATTIMO, ya que en sus ensayos, a partir más o menos de *Introducción a Heidegger* (originalmente aparecida en italiano en 1971, editada en español en: Barcelona, Gedisa, 1986) y hasta una de sus obras más recientes, como por ejemplo "El Arte: de la Estética a la Historia" (en: *La Jornada Semanal* # 221, 5 de Septiembre de 1993, México, p.p. 24-29), tratan sobre el tema de la posibilidad de un pensamiento "débil", en el principio más o menos intuido, después identificado y desarrollado de una manera más amplia por él y por otros pensadores italianos (cf., por ejemplo, *Como Luz Tenue* (1988) (Barcelona, Gedisa, 1990) de P. A. ROVATTI; "Envejecimiento de la Escuela de la Sospecha" -en: *El Pensamiento Débil*, G. Vattimo y P. A. Rovatti eds. (Madrid, Cátedra, 1988)-, p.p. 169-191, y "Problemas de lo Posmoderno" -en: *Utopías* # 2, Mayo-Junio, México, 1989-, p.p. 58-64, de M. FERRARIS; "La *Lichtung* de Heidegger como *Lucus a non Lucendo*" -en: *El Pensamiento Débil*, op. cit. p.p. 192-228-, de L. AMOROSO; *Elogio del Pudor* (Barcelona, Paidós, 1991) de A. DAL LAGO -junto con P. A. Rovatti-).

posmodernidad puede rebasar todos los problemas que se le presentan a todo pensamiento que ya no quiere ser metafísico; que quiere ir más allá del "telos", ya premeditado, de la historia; de la ideología del "progreso", de la sucesiva liberación porque sabe que ya no operan; pero también más allá de sólo ver las cosas como faltas de fundamento? ¿qué hacer para que éste pensamiento no se torne en una nueva "metafísica", una nueva descripción "más verdadera" del "Ser"? Creemos que una posición de éste tipo es desarrollada por el filósofo alemán Jürgen Habermas en su concepción de la "teoría de la acción comunicativa" implicada en un pensamiento "post-metafísico"⁹ que trata de salvar el proyecto, para él inacabado y distorsionado, de la modernidad pero que parece ser que, en última instancia, cae en la metafísica; y también en el terreno del pensamiento italiano contemporáneo, una de cuyas ramas se designa con el nombre de "pensamiento débil", uno de cuyos principales exponentes es Gianni Vattimo¹⁰ a quién recurriremos en éste trabajo para exponer y diferenciar su concepción de la posmodernidad de otros tipos de concepción de lo que se ha dado en

⁹ Cf. J. HABERMAS, *Pensamiento Postmetafísico*, México, Taurus, 1990. Desde las primeras páginas de ésta obra, Habermas expone 4 movimientos "modernos" (recuérdese que para él se trata de "recuperar" el proyecto "inacabado" y "distorsionado" de la "modernidad") no tanto por el método, como por sus motivos principales -que nos llevarían a un pensamiento "postmetafísico", no "posmoderno"- que son: 1- "Pensamiento postmetafísico": que ya no pretende ni se considera heredero de un concepto fuerte de teoría, como pensamiento que abarca la totalidad o tiene un acceso privilegiado a la verdad. 2-"Giro lingüístico": "Mientras que el signo lingüístico se había considerado hasta entonces como instrumento y elemento accesorio de las representaciones, ahora es ese reino intermedio que representa los significados lingüísticos el que cobra dignidad propia" (p. 17). 3-"Carácter situado de la razón": se trata de "devolver a sus contextos esa razón abstractamente enciosada y de situarla en los ámbitos de operación que le son propios" (p. 17). 4-"Inversión del primado de la teoría sobre la praxis. Superación del "logocentrismo"": se debe al desarrollo y profundización, en principio, de una idea de Marx, pero también de Peirce, Mead, Vigotzky; por otra parte Scheler y Husserl "habían aportado evidencias adicionales de que nuestras operaciones cognitivas están enraizadas en la práctica de nuestro trato cotidiano con las cosas y personas"(p.18). Todo esto no sin algunos problemas (problemas que llevan a Habermas, por ejemplo, a separarse del filón posmoderno nietzscheano-heideggeriano que, en cambio, Vattimo sí explota; ver p. 18. Más adelante, en las conclusiones, se verá la diferencia entre el pensamiento "postmetafísico" de Habermas y el pensamiento "posmoderno" de Vattimo).

¹⁰ Cf. nota 8.

llamar posmodernidad.

De nuevo, ¿que tipo de conocimiento involucra el pensamiento posmoderno o un cierto tipo de pensamiento posmoderno, que nos permita ir más allá de una mera perspectiva opositora al pensamiento "metafísico", a la razón totalizadora, pero sin caer en una metafísica "invertida" (relativismo), en un misticismo, o en un "anarquismo de inspiración estética"? ¿con que problemas se enfrenta el pensamiento posmoderno al plantear la posibilidad de un tal modo de conocer?

Además, ¿tiene sentido hacerse éstas preguntas? ¿hacia donde tienden estas preocupaciones? ¿sólo valen en tanto que con ello se enriquece la cultura? ¿es que en ellas no hay más que un simple afán de "kulturkritik"?

Para tratar de comprender toda esta maraña de discursos, no pocos de ellos contrarios entre sí, en este trabajo hemos dividido el análisis de lo que es la posmodernidad en cinco capítulos para un mejor abordaje, desarrollo y análisis de la cuestión. De este modo, el trabajo quedaría de la siguiente manera:

- 1.- En el capítulo numero uno de la primera parte se examinará la cuestión de cómo se desempeñaría la posmodernidad si fungiera como una "moda" más, como una corriente más "avanzada" de la modernidad y que pasa si se radicaliza tal pretensión de ser la "vanguardia" de la modernidad.
- 2.- En el capítulo segundo de la primera parte se expondrá el análisis y la visión que tiene J. Habermas del significado de la posmodernidad (principalmente en su desarrollo

- francés post-estructuralista: Foucault, Derrida, Lyotard, y las fuentes en las que se basa: Nietzsche, Heidegger y Bataille), a saber, que no es más que una corriente emocional más, un nombre nuevo que se ha puesto a la tradición de contrailustración, una modernidad "inver-tida", una "anti-metafísica".
- 3.- En el tercer capítulo de la primera parte, se analizará la propuesta habermasiana de recuperación del proyecto de la modernidad, el cual todavía cree vigente si se le hacen ciertos arreglos (si se le vuelve a "encaminar" por la senda en la que debió ir pero que, por diversos motivos -la colonización de las esferas "ético-normativa" y "expresivo-estética" por parte de la "racionalidad instrumental"-, no siguió), entre otros el plantear una "razón comunicativa" que salde los conflictos que se dan entre las 3 esferas. Además, se plantearán algunos puntos "débiles" de la "teoría de la acción comunicativa" (como la compleja cuestión de la armonización de las 3 esferas de experiencia -ciencia, moralidad, arte- y la importancia de la modernidad estética, que Habermas no aborda en profundidad) que propone Habermas.
 - 4.- En el capítulo cuarto de la primera parte se abordará la cuestión de hasta que punto son justas las críticas de Habermas a la posmodernidad, y para ello se revisarán algunos conceptos de las obras de los filósofos post-estructuralistas franceses, específicamente de J. Derrida, J. F. Lyotard y G. Deleuze. Ello para demostrar cómo no encajan fácilmente en la etiqueta de simples "contrailustrados".
 - 5.- En el primero y único capítulo de la segunda y última parte de la tesis se expondrá la propuesta de lo que es y significa la posmodernidad para el filósofo italiano G. Vattimo. De como ésta puede entenderse, opera y se experimenta más allá de su pura

caracterización (o caricaturización) de "vanguardia" de la modernidad, o como antimodernidad o contrailustración; de como atendiendo a ciertas nociones elaboradas en un principio por Nietzsche y Heidegger¹¹ se puede desarrollar un concepto de posmodernidad que no quede en una pura continuidad con la metafísica moderna, por un lado, o en una contrailustración o anti-metafísica, por el otro, pero que tampoco olvida que a ellas les debe su proveniencia y, a partir de esto, "elaborar" una noción "débil" de razón (ya no avasallante, instrumental, ni totalizadora).

Después de haber analizado las diversas corrientes de discusión en torno de los conceptos de modernidad y posmodernidad, mostraremos en que sentido la propuesta más viable es la del pensador italiano G. Vattimo. Sobre todo después de ver que la sugerencia habermasiana de "rectificar" el proyecto de la modernidad atendiendo a la "teoría de la acción comunicativa" termina por convertirse en lo que rechazaba: un "metarelato" (como llama Lyotard a los grandes relatos de legitimación y justificación de proyectos que sancionan desde un punto privilegiado lo que es deseable o no para todos, como parece hacerlo la razón comunicativa de Habermas). Pensamos que la noción de posmodernidad tal y como la desarrolla G. Vattimo está más acorde con las vivencias que se experimentan en el mundo actual de vertiginoso avance tecnológico, medios masivos de comunicación y cultura de masas, los cuales han transformado el mundo y distorsionado sus expectativas utópicas (heredadas de la modernidad), y en donde aún una pretendida recuperación del proyecto emancipatorio de

¹¹ Tales serían las nociones de "Eterno Retorno", "Ulrahombre", "Nihilismo" y "Voluntad de Poder", de Nietzsche; y las de "Ser-Ahí", "Verwindung" (Superación-Convalecencia-Distorción); "An-Denken" (Rememoración) y "Ueberlieferung" (Tradición -ya se verá en que sentido-), de Heidegger, entre otras.

la modernidad por muy bien elaborado que esté (como efectivamente lo hace Habermas) ya se ha vuelto superflua.

Este trabajo se divide en dos partes:

Primera parte: "Posmodernidad y Pensamiento Fuerte", en donde se exponen y analizan las caracterizaciones de la posmodernidad como "vanguardia" de la modernidad, como "Anti-modernidad", así como la propuesta de Habermas para recuperar el proyecto de la modernidad y las sugerencias posmodernas que elaboran varios pensadores post-estructuralistas (Derrida, Deleuze y Lyotard). De este modo, la primera parte queda del siguiente modo:

- 1.1. Moderna Posmodernidad.
- 1.2. Posmodernidad y Anti-Modernidad.
- 1.3. La Modernidad, un Proyecto Inacabado, según Habermas.
- 1.4. Los Pensadores Posmodernos y Habermas.

Segunda parte: "Posmodernidad y Pensamiento Débil", en donde se da seguimiento a la propuesta del filósofo italiano G. Vattimo en torno del significado de la posmodernidad. Quedando como sigue:

- 2.1. G. Vattimo: Posmodernidad y Modernidad (el Nietzsche y el Heidegger Posmodernos, la Modernidad y la Contra-Ilustración).

PARTE I

POSMODERNIDAD Y PENSAMIENTO "FUERTE"

I. POSMODERNIDAD Y PENSAMIENTO "FUERTE"

1.1. MODERNA POSMODERNIDAD

1.1.1. LA POST-MODERNIDAD Y LA HISTORIA COMO "PROGRESO"

Para ver cómo una cierta concepción de la Posmodernidad se puede incluir dentro de un horizonte dominado y determinado por la idea de la historia como "Progreso", ó, en otras palabras, de cómo una cierta caracterización de la Posmodernidad (y que se vería justificada por el prefijo "post") pone a ésta como el producto normal del ya rutinario "desarrollo" o "evolución" de "occidente" hacia la emancipación, recuperación, reapropiación, en pocas palabras, hacia la "felicidad", es necesario adentrarnos un poco en lo que significa la "Modernidad", principalmente la modernidad o el "proyecto de la modernidad" tal como lo entendían los pensadores de la Ilustración (s. XVIII).

Jürgen Habermas en su escrito: "Modernidad versus Posmodernidad"¹² nos expone una excelente mirada panorámica de lo que significó la palabra "Modernidad" en diversas épocas (desde el s. V d.C., hasta el s. XVIII y más allá hasta llegar a nuestra época) hasta su utilización más precisamente definida y consciente en los pensadores de la "Ilustración" (utilización de la cuál, en diversos sentidos, todavía depende el s. XX, pero que se ha visto "distorcionada" si no rastocada por la crisis de las ideologías).

¹² En: JOSÉ PICÓ, ed., *Modernidad y Posmodernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p.p. 87-102. Texto que, como nos expresa su título, trata sobre todo de la idea de Posmodernidad como Anti-Modernidad, que trataremos con detenimiento en 1.2., pero que en éste apartado sera utilizado para ver como se puede definir a lo posmoderno como formando parte del "proyecto moderno"; interpretación que quizás no sea la dominante pero que se da, y a nosotros nos sirve para después explicitar -en 2.1.- la concepción vatimiana de la posmodernidad.

Al principio, el término "moderno" se empleaba (ya en el temprano s. V) para expresar la conciencia de una época que se ponía en relación con el pasado para verse a sí misma como el resultado de una transición de lo "viejo" a lo "nuevo"¹³.

Después, y esto se dió en el periodo de Carlomagno, en el s. XII y en el Renacimiento (y ya ésta misma palabra lo dice: Renacimiento), ser moderno significaba tener la conciencia de estar en una nueva época debido a una relación renovada con los antiguos, los cuáles eran considerados como modelos dignos de imitar y seguir.

Con la ilustración, debido a la «fé, inspirada por la ciencia moderna, en el progreso infinito del conocimiento y en el avance infinito hacia mejoras sociales y morales»¹⁴, emergió una nueva modalidad de conciencia moderna en la cuál el moderno romántico, en oposición al ideal de los clasicistas, busca una nueva época histórica y la encuentra en una edad media idealizada. Pero, como quiera que sea, esta nueva época histórica calcada de una edad media idealizada buscada a principios del s. XIX, no resultó ser un ideal fijo. Y es así como, a lo largo del s. XIX, surge, también a partir de los románticos, una conciencia radicalizada que se desvincula de toda referencia histórica particularizada y "desde entonces, el rasgo distintivo de las obras que cuentan como modernas es 'lo nuevo'¹⁵. Pero con la característica de que ésto 'nuevo' «será superado y hecho obsoleto por la 'novedad' del próximo estilo»¹⁶.

Volviendo a la Ilustración, su proyecto es "Iluminista", es decir, se trata de un proyécto cuyo fin es la progresiva emancipación del hombre¹⁷: «los pensadores de la Ilustración del temperamento de Condorcet todavía tenían la extravagante esperanza de que las artes y las ciencias no sólo promoverían el control de las fuerzas naturales, sino que también fomentarían la comprensión del mundo y del sujeto, y promoverían el progreso moral, la justicia de las

¹³ Así, en ese s. V se empleó para distinguir el presente -ya "oficialmente" cristiano- del pasado -pagano-.

¹⁴ "Modernidad versus Posmodernidad", op. cit., p. 88.

¹⁵ Ibid. p. 88.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Proyecto copiado (como muchos otros que también hablan de la recuperación de una Esencia-Fundamento-Origen que 'alguna vez' fué alienada -Marxismo, Liberalismo, etc.-) de la tradición judeo-cristiana y que se seculariza, y en este sentido serían como teologías seculares.

instituciones e incluso la felicidad»¹⁸. La progresiva emancipación del hombre "«se desarrolla sobre la base de un proceso cada vez más pleno de apropiación y re-apropiación de los fundamentos»¹⁹. Y el valor de lo 'nuevo', que ha 'superado' el momento inmediato anterior, es importante ya que se encuentra 'más cerca' del punto de recuperación y apropiación del fundamento, de la esencia, del origen, que 'alguna vez' fué alienada; recuperación y reapropiación que está cada vez más cercana en virtud del carácter recuperador y liberador del pensamiento iluminista.

Pero, ¿en donde entra aquí la posmodernidad?

Si la posmodernidad es entendida como la 'novedad más nueva', como un estadio que se abre paso y supera al estadio anterior (la modernidad), de tal modo que nos acerca más a la recuperación, a la reapropiación, a la emancipación; si la posmodernidad es tomada como un punto más alto o más cercano a la recuperación y reapropiación de la esencia, del fundamento, del origen, en una concepción de la historia entendida como una progresión hacia la liberación, entonces la posmodernidad no es más que colocar lo posmoderno en la línea de lo moderno y como consumadora de su proyecto²⁰ recuperativo-reapropiativo-emancipativo de una esencia-fundamento-origen que 'alguna vez' fue alienada (y otra vez se manifiesta aquí su herencia judeo-cristiana al estar expresando, de modo secular, el mito de la 'caída'). Y es lo que pasa al entender a la posmodernidad como 'vanguardia' de la modernidad.

¹⁸ Ibid., p. 95.

¹⁹ Cf. G. VATTIMO, *El Fin de la Modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 10.

²⁰ Pero también como conservadora de su proyecto, ya que siguiendo la lógica de la 'novedad' la posmodernidad habría de dejar el paso a algo 'más nuevo' -¿pero a qué?..

1.1.2. POST-MODERNIDAD Y VANGUARDIA

La posmodernidad, según hemos visto más arriba, al conceptuarse como portadora del mensaje de la modernidad, es decir de la evolución, del desarrollo, del progreso hacia la emancipación, y en su calidad autoconsciente de su desempeño como un punto avanzado, un punto que se encuentra más cerca que sus antecesores de la meta final: la recuperación, la reapropiación, de una Esencia-Fundamento-Origen alguna vez alienado y, por eso mismo, la Liberación; la posmodernidad, decíamos, se encontrará presa del horizonte que dicta el proyecto de la modernidad y se propondrá y desempeñara, precisamente por pertenecer a la línea de la "novedad más nueva", como el punto más álgido, como la portadora del mensaje más 'avanzado' y, por ésto mismo, como el punto más cercano al lugar de la Recuperación-Reapropiación de la Esencia-Fundamento-Origen que dará lugar a la Emancipación del hombre. En otras palabras, la posmodernidad se desempeñará como Vanguardia de la modernidad. Pero, ¿cómo se desempeña la posmodernidad en tanto que Vanguardia de la modernidad? Para saber ésto necesitamos ver que propiedades tiene, que especificidad tiene la idea de "Vanguardia" como portadora del proyecto "superador" moderno y tendiente hacia la emancipación.

Para no extendernos demasiado en la cuestión de la vanguardia en todas sus acepciones y en toda su historia (ya que esa no es nuestra intención)²¹, sólo tocaremos a la vanguardia en lo que de relación tiene con respecto a una idea de la posmodernidad como "punto avanzado" de

²¹ Pero remitimos a: J. HABERMAS, "Modernidad versus Posmodernidad", op. cit., y a los siguientes textos: de la recopilación que hace N. CASULLO llamada *El Debate Modernidad-Posmodernidad* (BS.AS., Punto Sur, 1989), P. BURGUER, "El Significado de la Vanguardia", en las p.p. 167-171; A. HUYSEN, "Cartografía del Posmodernismo", en las p.p. 266-318; A. WELLMER, "La Dialéctica de la Modernidad y la Posmodernidad" en las p.p. 319-356. De la recopilación de J. PICÓ: *Modernidad y Posmodernidad* (Madrid, Alianza Editorial, 1988), A. HUYSEN, "En Busca de la Tradición: Vanguardia y Postmodernismo en los años 70" en las p.p. 141-164; D. ROBERTS "Marat/Sade, o el Nacimiento de la Posmodernidad a partir del Espíritu de la Vanguardia", p.p. 165-187.

la modernidad, por lo que dejaremos al margen la discusión, muy abundante, que se refiere a la vanguardia en el arte²².

Cómo veíamos anteriormente, la, al principio, fundamental característica de lo que se consideraba moderno era la que nació a partir de la idea de que los "modernos" mantenían una relación "renovada" y auténtica con los antiguos (la Grecia clásica sobre todo) y de éste modo se encontraban con ellos en una relación más "original".

Después (y ésta es la concepción de modernidad que tienen los pensadores de la Ilustración), esta idea primigenia se trastoca, se distorsiona, y da lugar a la idea de que con lo anterior (incluso con la Grecia clásica), con el pasado, ya no se tiene un vínculo 'original', sino que se mantiene una relación de 'superación' en búsqueda de la 'emancipación' del ser humano (y esto no sólo abarca a los europeos del s. XVIII -y éstos lo aplican a la tierra toda-, porque es un proyecto extensivo, es un proyecto emancipador "universal" y verdadero, según ellos). Así pues, este proyecto emancipador y superador se desvinculará de toda referencia histórica determinada y, al dejar de referirse o mantener una relación con los antiguos, con el pasado, lo que se tendrá como rasgo distintivo de la modernidad será la búsqueda de lo nuevo, el partir al encuentro (en una forma activa) de una nueva época histórica. Y es aquí en donde entra en escena la idea de "Vanguardia".

La "Vanguardia" no es cualquier elemento constituyente de la modernidad, sino que se ha convertido en una parte esencial. Su concepción del tiempo o de la recuperación y reapropiación de la Esencia-Fundamento-Origen se puede decir que es una radicalización de la idea de superación y de novedad de que está preñada la modernidad: «La vanguardia se considera a sí misma como invadiendo un territorio desconocido, como exponiéndose a los peligros de encuentros repentinos y sorprendentes, como conquistando un futuro todavía no ocupado»²³. Pero en ésta empresa, el único punto de llegada preciso que tiene la vanguardia es el de llevarnos hacia la emancipación (otra vez el Iluminismo).

²² Aunque precisamente se piense que toda discusión referente a lo que es la vanguardia haya surgido a partir de la discusión sobre el arte.

²³ HABERMAS, "Modernidad versus Postmodernidad", op. cit., p. 89.

La vanguardia es el resultado normal de la lógica de la superación y de la novedad pertenecientes a la modernidad en su fase "iluminista", ya que se puede decir que, siguiendo la lógica del 'progreso', era uno de sus resultados previstos. Y el 'post' de postmodernidad al fijarse como significando 'punto avanzado', puede ser considerado como un tipo de vanguardia ya que tiene todos los atributos de ésta, además de que cumple con la intención de acercarse un poco más hacia la recuperación-reapropiación de la Esencia-Fundamento-Origen alienada y, por ésto mismo, hacia la ansiada emancipación, hacia la felicidad.

La posmodernidad será la portadora, y así se desempeñará, del mensaje privilegiado de que ya estamos en la línea de la recuperación-reapropiación de la Esencia-Fundamento-Origen y por tanto en el camino feliz de la emancipación, antes de darse cuenta de que siguiendo la lógica moderna de la constante superación (el "Pathos" de la superación) y de la búsqueda frenética de la novedad, terminará por ser 'superada' y negada por una 'novedad más nueva' aún.

En este sentido, la posmodernidad, si respeta la lógica de la superación y de la novedad de la modernidad (y que la modernidad ilustrada le ha heredado), morirá inevitablemente y cederá su lugar a 'otra cosa' para que siga vivo y vigente el espíritu hambriento de superación y novedad que tiene la modernidad, verdadero motor de ésta que, a la larga, terminará por meterla en una paradoja insalvable, de nuevo en un callejón sin salida, que la sitiará y la desgastará hasta poner "en crisis" su proyecto emancipatorio.

1.1.3. **MODERNIDAD, POST-MODERNIDAD Y "PATHOS" DE LA SUPERACION**

¿Cuál es la paradoja insalvable, irresoluble en la que cae la posmodernidad desempeñándose como vanguardia de la modernidad? ¿porqué en éste punto termina por disolverse el proyecto de la modernidad²⁴ y quedar como algo inalcanzable, como algo cuya consecución final nunca se obtiene, nunca se cumple sino que se pospone indefinidamente? ¿porqué el horizonte de la tan ansiada emancipación se aleja cada vez que uno trata de acercarse a ella?

Como vimos anteriormente (1.1.1), la recuperación de la esencia alienada y la emancipación que esa recuperación nos da, en un primer momento de la modernidad nos viene otorgada por el mantenimiento de una relación renovada con los antiguos. El mantenimiento de ésta relación de algún modo nos re-enviaba a la antigüedad para reasumir esos valores, los cuales eran tomados como dignos de imitar, si bien no totalmente como un medio eficaz de emancipación, sí como lo más cercano a ella, como la manifestación de una existencia equilibrada.

Pero con la Ilustración, la situación cambia. La emancipación ya no va a venir del mantenimiento de un vínculo originario con la antigüedad, con la recuperación de los valores (tomados como universales e incluso atemporales) de la existencia clásica griega, sino que ahora la emancipación nos será otorgada por la "seguridad" proporcionada por la fé en la ciencia y en el progreso "infinito" hacia la liberación del hombre de todas las fuerzas que lo "oprimían", que no lo dejaban "ser": la naturaleza (que por medio de la ciencia y la técnica

²⁴ Aquí, la modernidad se disuelve al radicalizarla; mientras que en los pensadores "posmodernos" la modernidad se disuelve, o por las nuevas condiciones de existencia (en el saber, la sociedad, el arte, etc.) que surgen en la sociedad post-industrial y que dan lugar a la crisis de los "grandes relatos" (Cf. J.F. LYOTARD, *La Condición Postmoderna*, México, REI, 1990.), o, en un ámbito que además de a la modernidad incluiría a la historia de la metafísica, por el hecho de que al radicalizarse la metafísica (su ansia de dominar violentamente las cosas) y por tanto también la modernidad, se van perdiendo las determinaciones que la metafísica había impuesto al hombre y al ser, y se pasa de un pensamiento "calculante" a un pensamiento "meditante" (Cf. M. HEIDEGGER, *Identidad y Diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, sobre todo: "El Principio de Identidad", p.p. 60-97. G. VATTIMO desarrolla esto en diversos textos, pero remitimos sobre todo a: "An-Denken. El Pensar y el Fundamento", en: *Las Aventuras de la Diferencia*, Barcelona, Península, 1986, p.p. 109-130.).

es sojuzgada y explotada, quitándole su carácter hasta cierto punto "monstruoso"), el mito (que es dominado, amaestrado por la total racionalización de la vida cotidiana), los mismos rasgos "oscuros" del hombre (que son superados por medio de la "educación", por la progresiva "iluminación"), etc. Ya no hay aquí ningún modelo a "recuperar", a imitar, ninguna valoración universal se da ya de la tradición antigua; el único valor emancipante es el progreso infinito, el surgimiento de lo "nuevo", de la novedad como terreno fértil donde se puede aspirar a un nuevo tipo de emancipación -la emancipación por la progresiva "iluminación"- . Y la "vanguardia" aparece como la que posee la "novedad más nueva", la que se aventura, encuentra y propone la novedad más allá de lo esperado.

Pero ya con la vanguardia se comienza a entrever el espíritu suicida de la modernidad y de la posmodernidad entendida como vanguardia de la modernidad: la frenética búsqueda de lo nuevo, de la "superación constante" (que vuelve rutinaria la empresa), conlleva a un "pathos" de la superación que vuelve infinito el proceso e inalcanzable el punto de llegada posible donde se pueda llevar a cabo la tan ansiada emancipación; al desligarse el proyecto filosófico de la modernidad de todo referente histórico preciso a recuperar (la Grecia clásica, o cuando menos cualquier otra época revalorada) y al erigirse el valor de lo nuevo y de la superación constante como el verdadero motor de la modernidad, la recuperación de la esencia alienada, del fundamento-origen alguna vez perdido que daría lugar a la emancipación del hombre aparecerá siempre posponiéndose al futuro sin que aparezcan visos de cuándo llegará el día de su cumplimiento. En éste sentido, si ya no hay o ya no importa tanto un punto de llegada posible (porque la aparición de una novedad siempre es vuelta anacrónica por el surgimiento de otra novedad "más nueva" aún, y así sucesivamente hasta el vértigo total), el punto de recuperación o de emancipación se disuelve, aunque el motor (la superación constante, la novedad) siga girando vertiginosamente en el vacío.

Con lo anterior se evidencia el carácter interminable (y suicida) de la empresa llevada a cabo por la modernidad en su caracterización vanguardista; la posmodernidad moderna; por lo que la esperada recuperación-reapropiación de la esencia-fundamento-origen que otorgan, al fin, la emancipación del ser humano, no se dejará apresar (más bien se pospondrá indefinidamente)

y conllevará al fin, a la disolución de todo proyecto de recuperación, reapropiación y liberación (o, como los llama J.-F. Lyotard: "grandes relatos" de legitimación²⁵) que desembocará, en nuestros días, en una concepción de la pos-modernidad como un debilitamiento de la Razón, debilitamiento de su "fuerte" y violenta forma de querer apropiarse de todo, de abarcar todo, de fijar al ser en una de sus manifestaciones, de ambicionar, ilegítimamente, usurpadoramente, la emancipación del hombre. Pero antes de llegar a esto, a la posmodernidad se le caracterizará ahora (y así será reconocida usualmente) como una forma contestataria con respecto del proyecto de la modernidad, como negadora de todo proyecto de recuperación-reapropiación de alguna esencia-fundamento-origen y por tanto emancipación²⁶. En otras palabras, la posmodernidad, en éste proceso de disolución- desilusión de todo proyecto de emancipación, aparecerá marcadamente como lo inverso de la modernidad, como Anti-modernidad, Contra-ilustración.

²⁵ Cf. *La Condición Postmoderna*, op.cit. También, del mismo autor, *La Posmodernidad Explicada a los Niños* (México, Gedisa, 1989).

²⁶ Así es como la caracteriza J. HABERMAS ya desde ese texto citado en la nota 3 y principalmente en todo *El Discurso Filosófico de la Modernidad* (Madrid, Taurus, 1988); y, aún, en *Pensamiento Postmetafísico* (México, Taurus, 1991), sobre todo: "¿Filosofía y Ciencia como Literatura?", en las p.p. 240-260.

1.2. POSMODERNIDAD Y ANTIMODERNIDAD
(Relativismo, Kulturkritik, Irracionalismo)

1.2.1. POSMODERNIDAD Y CONTRA-ILUSTRACION
(la Posmodernidad como Anti-Modernidad)

La caracterización de la posmodernidad como "vanguardia" de la modernidad, ciertamente, no es muy utilizada, aunque puede usarse. Por el contrario, la caracterización de la posmodernidad como anti-modernidad es la que más domina en el ámbito de la discusión actual en relación a tal tema, debiéndose gran parte de ello a la reflexión que el filósofo alemán Jürgen Habermas lleva a cabo sobre el tema Modernidad-Posmodernidad en su libro *El Discurso Filosófico de la Modernidad*²⁷ (1985). Ya antes, en el discurso emitido en 1980 -con ocasión de haber recibido el premio Adorno- titulado "La Modernidad: un proyecto inacabado"²⁸, Habermas asume que: «la Posmodernidad se presenta claramente como Antimodernidad»²⁹. La posmodernidad se debería al hecho de que ciertos pensadores, al darse cuenta de que no se han resuelto las aporías que la propia modernidad cultural trae consigo, «o bien reclaman una posmodernidad, o bien recomiendan un retorno a alguna forma de premodernidad, o bien echan radicalmente la modernidad por la borda»³⁰. Por otra parte, éste movimiento tampoco sería algo nuevo, sino un disfraz que ocultaría debajo de él algo ya demasiado conocido: «No podemos excluir de antemano que el neoconservadurismo, o el anarquismo de inspiración estética, en

²⁷ Aparecido en 1985 (en español: Madrid, Taurus, 1989), en parte derivado de aquél discurso que Habermas pronunció en 1980 al recibir el premio Adorno y que se titulaba: "La Modernidad: un Proyecto Inacabado" (titulado como "Modernidad versus Pos-modernidad" en la recopilación que hace J. PICÓ, *Modernidad y Posmodernidad* op. cit.), en donde cataloga las diversas reacciones, la resistencia e incluso la oposición abierta al proyecto inacabado de la modernidad de parte de los llamados "posmodernos". "El Discurso Filosófico de la Modernidad" consta de 12 lecciones (dos de ellas "ficticias", la quinta y la última pronunciadas entre los años 1983-84.

²⁸ Ver la nota anterior.

²⁹ "Modernidad versus Posmodernidad", op. cit., p. 87.

³⁰ *Ibid.*, p.p. 93-94.

nombre de una despedida de la modernidad no estén probando sino una nueva rebelión contra ella. Pudiera ser que bajo ese manto de postilustración no se ocultara sino la complicidad con una ya venerable tradición de contra-ilustración»³¹. El "neoconservadurismo" y el "anarquismo de inspiración estética", junto con los "viejos conservadores" son, para Habermas, los principales movimientos "posmodernos". Su diferencia radicaría en que el "neoconservadurismo" ve en la modernidad un desgajamiento entre la "modernidad cultural" y la "modernización social", debido a que aquella ya no opera, ya está superada; para salir de tal "crisis" se propone el desarrollo de la ciencia moderna orientado hacia la promoción del progreso técnico, el crecimiento capitalista y la administración racional no sin antes recomendar que se apacigüe al contenido explosivo de la modernidad estética. Por su parte el "anarquismo de inspiración estética" (en "Modernidad versus Posmodernidad", p. 100, se les llama "jóvenes conservadores"), pretende salirse de la modernidad y justificar una antimodernidad irreconciliable a partir de actitudes modernas, dice Habermas, debido a que recapitulan la experiencia básica de la modernidad: las revelaciones de una subjetividad descentrada, liberada de los imperativos del trabajo y la utilidad son reclamadas como propias. En fin, los "viejos conservadores" son aquellos que no se dejan contaminar por la modernidad cultural: «Observan la decadencia de la razón sustantiva, la diferenciación de la ciencia, la moralidad y el arte, la concepción moderna del mundo y su racionalidad meramente de procedimiento, observan todo con tristeza y recomiendan una retirada hacia una posición anterior a la modernidad»³². Las teorías anteriores, sobre todo las dos primeras, están de acuerdo cuando menos en que la modernidad ha sido superada, ya es cosa del pasado. Y por éste motivo, por éste rechazo radical de la modernidad y su proyecto, por la negación de su viabilidad o recuperación y tirar todo por la borda, estas teorías serán calificadas por Habermas como "anti-modernas". La posmodernidad, entonces, no será algo nuevo que despunta en

³¹ Cf. "El Discurso Filosófico de la Modernidad", op. cit., p. 15.

³² "Modernidad versus Posmodernidad", op. cit., p. 101; cursiva de Habermas.

nuestra época tardo-moderna³³, sino un movimiento derivado de la vieja, e incluso ya venerable tradición de Contra-Ilustración, hermana gemela del Iluminismo. En que medida puede tener razón y hasta que punto no la tiene, es algo que se tratará de ver más adelante, sobre todo en relación con los llamados "anarquistas de inspiración estética" (o "jóvenes conservadores") ya que son de los que sobre todo se ocupa Habermas en sus textos debido a que la influencia de aquellos en el ámbito de la filosofía y del pensamiento contemporáneo ha llegado a ser dominante.

³³ Parece ser que aunque Habermas reconozca que ciertamente se están viviendo cambios al interior de las sociedades en la llamada época tardomoderna, no lo hace al punto en que lo reconoce por ejemplo J.F. Lyotard, para quién estos cambios sí serían radicales, hasta el punto en que estarían transformando la condición del saber en las sociedades más desarrolladas en relación con un cambio en las reglas del juego de la ciencia, artes, etc., a partir de finales de los años 50's; transformaciones que se vincularían a la crisis de los "grandes relatos". Como se verá después (en 1.2.2.8. y en 1.4.2., sobre todo), este punto será una de las diferencias que más opongan a Habermas y a Lyotard, porque mientras el primero reconoce en la situación actual una especie de "auto-ajuste", que más o menos ya era predecible, en los imperativos sistémicos de la racionalidad instrumental, procedimental, que ha "colonizado" el "mundo de la vida" (cf. J. HABERMAS, *Teoría de la Acción Comunicativa II* (BS.AS., Taurus, 1989), p.p. 451 y ss; "Modernidad versus Posmodernidad", op. cit., p. 100; *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, op. cit., p. 374, 419 y ss., 428 y ss.), el segundo ve realmente el advenimiento de una situación inédita en el campo del juego del conocimiento que arrastrará a las demás actividades humanas (cf., J.F. LYOTARD, *La Condición Postmoderna*, op. cit., sobre todo la introducción y los capítulos 1, 2, 5, 10, 11, 12, 13, 14; *La Posmodernidad Explicada a los Niños*, op. cit., sobre todo, § 2, § 5, § 7, § 8; "Reglas y Paradojas", en: *Revista de la Universidad de México*, num. 437, Junio de 1987, México, p.p. 3-9).

1.2.2. HABERMAS Y LA ANTI-MODERNIDAD

Habermas entra en polémica contra los llamados "anarquistas de inspiración estética"³⁴ de una manera necesaria y forzosa al tener que exponer su propio pensamiento, al cuál ve vinculado con el horizonte inaugurado por la modernidad, y defenderlo de los ataques de los filósofos que piensan que la modernidad es la culpable de la situación en que nos encontramos (voluntad de dominio instrumental, desintegración social, etc.), por lo cuál deberíamos echarla por la borda, escapar a "otras" posibilidades. Así pues, Habermas tiene que enfrentarse a ésta crítica anti-modernista. Y como en el centro de este debate se encuentra el concepto de "razón" (sobre todo en la modernidad) ya sea como poder unificador o en su carácter represivo, Habermas, para comenzar, tratará de determinar su importancia y los significados de tal palabra en la modernidad ya que para él aquí se encontraría la confusión que hace ver al proyecto de la modernidad como algo represivo, instrumental y sin salida. Él insiste en que estas últimas características se deben sobre todo al hecho de que el "proyecto" de la modernidad fué distorsionado, descarrilado por exigencias sistémicas (conservación) de parte de la "racionalidad instrumental", "ZWECKRATIONALITÄT", teleológica, la cuál se salió del

³⁴ Con el término "jóvenes conservadores" (cf. "Modernidad versus Posmodernidad", op. cit., p. 100-101), "anarquistas de inspiración estética" (cf. *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, op. cit., p. 15, 398) ó "neoestructuralistas" -incluso "post-estructuralistas"- (cf. "¿Filosofía y Ciencia como Literatura?"; en: *Pensamiento Postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, p. 244.), Habermas se refiere sobre todo a ciertos pensadores franceses contemporáneos que comenzaron a tener notoriedad durante el apogeo del estructuralismo (2ª mitad de los años 60's) y que después (en los 70's) se despegaron de él. Entre tales pensadores se encuentran G. Bataille, M. Foucault, J. Derrida, G. Deleuze, J.-F. Lyotard, principalmente. Estos pensadores, en la opinión de Habermas, son los actuales herederos de la Contra-Ilustración, cuyo radicalizador fué Nietzsche.

ámbito de operación que le correspondía³⁵ e invadió terrenos que legítimamente pertenecen a la razón comunicativa³⁶. Pero, ¿Cómo es que llegó a suceder esto?

En las primeras páginas de *El Discurso Filosófico de la Modernidad*³⁷, Habermas expone, a grandes rasgos, lo que significaba para Max Weber la Modernidad³⁸, y la supuesta despedida que hacen de ella dos grupos de pensadores: los "neoconservadores" y los "anarquistas de inspiración estética"; para después pasar a considerar la importancia de Hegel en relación con la cuestión de la modernidad.

Para Weber, la modernidad se debería a la profanización de la cultura occidental derivada del desmoronamiento de las imágenes religiosas que se dió por la emergencia de la ciencia experimental moderna, la progresiva autonomía del arte y el surgimiento de una moral y un derecho fundados en principios (es decir su separación en esferas culturales de valor independientes) y también por la misma evolución de las sociedades modernas, cuya estructura estará determinada por esos dos sistemas imbricados funcionalmente entre sí que se solidificaron alrededor de los núcleos organizativos que son la empresa capitalista y el aparato estatal burocrático, lo que Weber llama institucionalización de la acción económica y de la

³⁵ Capacidad, pretensión de eficacia (intervenciones en el mundo, producir estados de cosas deseados referentes a algo que ha de tener lugar en el mundo objetivo), manipulación instrumental, elegir entre alternativas y controlar ciertas condiciones del entorno, condiciones necesarias para el cumplimiento exitoso de sus intervenciones en el mundo. Cf. *Teoría de la Acción Comunicativa* I, op. cit., p.p. 25 y ss. y los textos de Habermas citados en la nota 21.

³⁶ Cuyas características son las siguientes: saber, pretensión de verdad (existencia de estados de cosas en el mundo, es decir se refiere al mundo objetivo), puede fundamentarse (críticarse o defenderse), tiene condiciones de validez (falibles) cuyas pretensiones se reconocerán intersubjetivamente con razones alegadas para aunar sin coacciones y generar consenso, todo por medio del habla argumentativa cuyo fin es ilocucionario (entenderse cuando menos con otro participante sobre algo en el mundo). Se refiere, pues, a un entendimiento comunicativo entre sujetos capaces de responder por sus actos. cf. *Teoría de la Acción Comunicativa* I, op. cit., p.p. 26 y ss., 33 y ss.; 136 y ss.; 366 y ss.; 465 y ss. *Teoría de la Acción Comunicativa* II, op. cit., p.p. 91 y ss.; 259 y ss.; 542 y ss.; *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, op. cit., p.p. 107; 184; 352-53; 370-375 y ss; 400 y ss; *Pensamiento Postmetafísico*, op. cit., p.p. 59; 85 y ss; 126; 180; 185 y ss.

³⁷ Y que de manera más amplia lo desarrolla en *Teoría de la Acción Comunicativa*, op. cit., p.p. 213-350.

³⁸ Cf. *La Ética Protestante* (Madrid, Sarpe, 1984), p.p. 32-33.

acción administrativa con arreglo a fines. Al ocurrir lo anterior, las formas tradicionales de vida se van disolviendo a medida que la racionalización social y cultural se van imponiendo³⁹.

Lo que pasa con Weber es que convierte a la modernidad en un patrón de procesos de evolución social neutralizados en cuanto al espacio y al tiempo, rompiendo también con la estrecha conexión existente entre la modernidad y el contexto histórico del racionalismo occidental, «de modo que los procesos de modernización ya no pueden entenderse como racionalización, como objetivación histórica de estructuras racionales»⁴⁰; de tal modo que éste concepto de modernización ya no necesita estar preñado con la idea de un remate o culminación de la modernidad, tras la cuál hubieren de ponerse en marcha otros tipos de evoluciones -que serían "postmodernas"-.

Pero fué precisamente esto lo que hizo que en los años 50^a se pusiera en circulación entre los sociólogos la expresión "postmodernidad" ya que al discurrir autonomizada y desprendida de sus orígenes la modernización, el científico social puede decir adiós al horizonte conceptual del racionalismo occidental del cuál surgió la modernización. Procesos de modernización autonomizados que pueden relativizarse desde la distanciada mirada de un observador postmoderno. Arnold Gehlen habla de una separación de la modernización social (autonomizada, es decir discurriendo autárquicamente, obedeciendo a las leyes funcionales de la economía y del estado, de la ciencia y la técnica) con respecto de la modernidad cultural, considerada ya obsoleta. Tenemos, pues, por un lado, una incontenible aceleración de los procesos sociales, y por el otro, una cultura que ya habría agotado sus posibilidades, desarrollado sus contenidos básicos, una cultura "cristalizada" (Gehlen).

Además de éste adiós "neoconservador" a la Modernidad que se refiere no tanto a la vertiginosa dinámica de la modernización social como a la autocomprensión cultural de la

³⁹ A partir de los años 50^a, dice Habermas, la cuestión de la "modernización" aparece bajo una luz distinta, al retomarse bajo la óptica del funcionalismo sociológico: «El concepto de modernización se refiere a una gavilla de procesos acumulativos y que se refuerzan mutuamente: a la formación de capital y a la movilización de recursos; al desarrollo de las fuerzas productivas y al incremento de la productividad del trabajo; a la implantación de poderes políticos centralizados y al desarrollo de identidades nacionales; a la difusión de los derechos de participación política, de las formas de vida urbana y de la educación formal; a la secularización de valores y normas, etc.» (*El Discurso Filosófico de la Modernidad*, op. cit., p. 12).

⁴⁰ *El Discurso...*, op. cit., p. 13.

modernidad considerada superada y obsoleta, es decir al desacoplamiento de modernidad y racionalidad, aparece, dice Habermas, una postmodernidad "anarquista", que supuestamente se despidió de la modernidad en "su conjunto", en su vertiente social (racionalización) y también en la cultural (modernismo). Estos pensadores, dice Habermas, creen haber desenmascarado a la razón, poniéndola como subjetividad represora a la vez que sojuzgada, como voluntad de dominación instrumental. De este modo, quedan fuera tanto la modernización social, como también la modernidad cultural.

Ambas teorías de la modernidad tienen en común, pese a sus diferencias insalvables⁴¹, la creencia de que se han sustraído al horizonte de la modernidad, de que lo han dejado sepultado en el pasado. Pero Habermas se pregunta si realmente hay tal sustracción (porque así lo manifiestan plenamente ambas teorías), o no son más que expresiones de la ya vieja e incluso venerable tradición de contra-ilustración; si no es que están atrapadas en las premisas de la autocomprensión moderna hechas valer por Hegel, el primer filósofo que emitió un concepto claro de modernidad y puso atención a la *interna* relación entre modernidad y racionalidad que hasta Weber se manejó como evidente, pero que los movimientos "postmodernos" cuestionan agriamente. Es preciso, pues, atender al concepto de modernidad que elaboró Hegel, ya que «no podemos excluir de antemano que el neoconservadurismo, o el anarquismo de inspiración estética, en nombre de una despedida de la modernidad no estén probando sino una nueva rebelión contra ella. Pudiera ser que bajo ese manto de postilustración no se ocultara sino la complicidad con una ya venerable tradición de contrailustración»⁴².

⁴¹ La más importante de las cuáles se refiere a que el "neoconservadurismo" piensa que ha habido un desgajamiento entre la modernización social y la modernidad cultural: una vez que ha muerto la modernidad estética -al ejecutar todas las posibilidades que tenía-, la modernización social evoluciona desprendida de la modernidad cultural y nos hace desembocar en la post-historia; por su parte, el "anarquismo de inspiración estética" no cree que la modernidad y la racionalidad se hallan desgajado, sino que al desenmascarar a la voluntad de dominio de la razón, también se desenmascara a la modernidad, de tal modo que superación de la modernidad abarca a ambas.

⁴² *El Discurso Filosófico...*, op. cit., p. 15.

1.2.2.1. LAS RAICES DEL IRRACIONALISMO MODERNO

Para Habermas es preciso acudir al concepto hegeliano de modernidad, para ver si a los movimientos "posmodernos", que creen que ya han dejado atrás a la modernidad y a sus categorías, realmente se les puede tomar en serio o hay que desenmascararlos simplemente como una más de las reacciones, de las corrientes que desde el surgimiento de la modernidad se han opuesto a ella sobre todo por los costos que exigió en cuanto a la disgregación de las imágenes religiosas, de la moral fundada en la "autoridad", la emergencia de un arte cada vez más autónomo, y también la desmitologización de la naturaleza; estas corrientes posmodernas estarían íntimamente ligadas al movimiento de contraitustración.

Es importante definir bien esta cuestión porque de aquí depende el que se siga tomando al proyecto de la modernidad como un proyecto viable que se puede alcanzar todavía de una manera óptima "enderezándolo" un poco (lo cuál sería el caso para Habermas) o se deseché como algo que ya dió de sí lo que tenía que dar, que ya es cosa del pasado, y por lo tanto ya es tiempo de buscar o de dejar que se exprese la situación en que ahora nos encontramos, la "condición postmoderna" (que es lo que piensan filósofos de la posmodernidad como Lyotard, Derrida, Vattimo, etc.). Y es por esto que Habermas nos pide que dirijamos nuestra atención hacia Hegel y su concepto de modernidad. Ver de que modo los posmodernos son más "misólogos" que "mitófilos".

Para Hegel la "edad moderna" es la que empieza en el s. XVI y sigue vigente hasta su época; el descubrimiento colombino, el renacimiento y la reforma son la línea divisoria entre la edad media y la edad moderna. Si para los cristianos la "nova aetas" es la que está por venir, el concepto profano de modernidad designa un futuro que ha empezado ya, lo cual sólo puede verse así desde el momento en que intenta, reflexivamente, ver, desde el horizonte de la historia en su conjunto, su propia posición: se constituye, pues, la idea de la historia como un proceso unitario. Hegel, en *La Fenomenología de la Espiritu*⁴³ tiene conciencia de que su tiempo

⁴³ En: México, FCE, 1985, Prólogo, I, § 3. p. 12.

es un tiempo de nacimiento y tránsito hacia un nuevo período, tiempo novísimo, último estadio de la historia. Al romper con el pasado y estar orientada hacia el futuro, la modernidad ya no tomará en cuenta los modelos del pasado -como lo hacía el Renacimiento- sino que ahora tiene que autorenovarse continuamente (lo que da lugar, en el s. XVIII, al surgimiento de términos que siempre se referirán al movimiento, al tránsito: revolución, progreso, emancipación, desarrollo, crisis, etc.): «la modernidad ya no puede, ni quiere tomar sus criterios de orientación de modelos de otras épocas, tiene que extraer su normatividad de sí misma»⁴⁴. Y es cuando surge la conciencia moderna del tiempo: el "horizonte de expectativas" se desliga del "espacio de experiencia", es decir, el "horizonte de expectativas" ya no se nutre, para construir su futuro, del "espacio de experiencia" tradicional europeo -ya no se recurre a los modelos tradicionales de experiencia de vida-, sino de una "experiencia de progreso" que trastoca el horizonte de expectativas tradicional -que antes de la modernidad siempre recurría al pasado para entrever su futuro- y da uno nuevo⁴⁵.

La modernidad tiene además, como *principio*, la *subjetividad*, es decir, la relación del sujeto consigo mismo⁴⁶. Una "subjetividad" que es explicada por la "libertad" y la "reflexión"; se reconoce la libertad, la capacidad del espíritu de estar conciente de sí, lo cuál comporta al menos cuatro connotaciones:

- a) *individualismo*, es decir, que la peculiaridad infinitamente particular puede hacer valer sus pretensiones;

⁴⁴ *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, op. cit., p. 18; Cf. "Modernidad versus Postmodernidad", en: *Modernidad y Post-modernidad*, op. cit., p. 89.

⁴⁵ Cf. *El Discurso Filosófico...*, op. cit., p.p. 23-24, en donde se hace referencia, para esta descripción a R. KOSELLECK: "Erfahrungsraum und Erwartungshorizont" (1979), p. 359. Cf. R. KOSELLECK: *Futuro Pasado*, (Barcelona, Paidós, 1993), donde se encuentran los textos ("La Modernidad" y "Horizonte de Expectativas y Espacio de Experiencia") relacionados con el tema que se está tratando, entre las páginas 287-357.

⁴⁶ Lo que da la superioridad del mundo moderno occidental respecto de otras épocas u otros horizontes geográficos, pero también su propensión a la crisis, ya que el mundo moderno se hace experiencia de sí mismo como mundo del progreso y a la vez como espíritu extrañado. Así pues, la primera tentativa de Hegel de traer a concepto a la modernidad camina junto con una crítica de la modernidad. Y aquí vemos surgir el potencial autocrítico que la misma modernidad tiene de sí misma y que, según Habermas, le basta; por lo que otro tipo de críticas -como las de los posmodernos en sus en sus diferentes acepciones- sólo quedarán como reaccionarias o conservadoras y por debajo del nivel propio de la autocrítica que de sí misma se hace la modernidad.

- b) *derecho de crítica*, es decir, que lo que alguien ha de reconocer se le muestre como justificado;
- c) *autonomía de la acción*, es decir, que tenemos el derecho de querer salir fiadores de aquello que hacemos;
- d) la propia *filosofía idealista*, es decir, que el que la filosofía aprehenda la idea que se sabe a sí misma es obra de la edad moderna.

Pero para que se implantara el principio de subjetividad en la edad moderna fué preciso que se dieran ciertos acontecimientos históricos claves: la *Reforma*, ya que con Lutero la fé religiosa se torna reflexiva y la autoridad deja de tener esa importancia de que gozaba; la *Ilustración*, que por medio de la ciencia desencanta y desmitologiza a la naturaleza; la *Revolución francesa*, con el principio de la libertad de la voluntad (los derechos del hombre y el código de Napoleón) como garante de la eticidad y del derecho. Una vez que ha emergido, el principio de subjetividad pasará a determinar las manifestaciones de la cultura moderna: Ciencia (desencanta a la naturaleza y libera al sujeto cognoscente); Moralidad (los conceptos morales estarán cortados al talle de la libertad subjetiva de los individuos); Arte -romántico- (su forma y contenido vienen determinados por la interioridad absoluta). Y así, también la vida religiosa, el estado y la sociedad devendrán encarnaciones del principio de subjetividad.

En la filosofía, la estructura del principio de subjetividad es aprendida *como tal*: como subjetividad abstracta en el "cogito ergo sum" de Descartes, y en Kant como autoconciencia absoluta: «se trata de la estructura de la autorelación del sujeto cognoscente que se vuelve sobre sí mismo como objeto para aprehenderse a sí mismo como en la imagen de un espejo -"especulativamente"-. Kant pone a la base de sus tres "críticas" este planteamiento en términos de filosofía de la reflexión. Instauro la razón como tribunal supremo ante el que ha de justificarse todo lo que en general se presente con la pretensión de ser válido.»⁴⁷. La crítica de la razón pura analiza los fundamentos del conocimiento, pero también critica los abusos de nuestra facultad de conocer. La razón, empero, ya no será en Kant aquella sustancial de la

⁴⁷ *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, op. cit., p. 31.

tradicón metafísica, sino una razón escindida en sus momentos y cuya unidad sólo será *formal* en adelante: de este modo, la facultad de conocimiento teórico separará a las facultades de la razón práctica y del juicio y les asignará a cada una de ellas su propio fundamento, ya que «por vía de crítica, la razón fundamenta la posibilidad de conocimiento objetivo, de intelección moral y de evaluación estética, cerciorándose no sólo de sus propias facultades subjetivas -no sólo se limita a hacer transparente la arquitectónica de la razón- sino adoptando también el papel de un juez supremo frente a la cultura en su conjunto.»⁴⁸. La esfera del *saber*, la de la razón como juez -la de la modernidad cultural o modernismo- quedará separada de la "*esfera de la fe*", por un lado, y del *comercio social* organizado jurídicamente y de la *convivencia cotidiana* -éstas dos últimas las de la "*modernización social*"- por el otro. Los ámbitos de la moralidad, la ciencia y el arte son aquellos que Hegel después verá como acuñaciones del principio de subjetividad. Y como el principio de subjetividad se presenta en la reflexión trascendental, que reclama competencias de juez frente a tales esferas, Hegel verá en Kant, en su filosofía, la esencia del mundo moderno como en un punto focal.

Kant expresa muy bien lo que es la modernidad en su sistema conceptual; ahí se refleja la modernidad en sus rasgos esenciales como en un espejo, pero parece que él no alcanza a entender a la modernidad como tal. Por ello es que Hegel puede entender a la filosofía de Kant como la autoconciencia y autoexplicitación decisiva de la modernidad sólo retrospectivamente. Kant no ve problema (desgarrón) alguno en la diferenciación de la razón (Razón Pura, Razón Práctica, Juicio), ni en la separación o división, en distintas esferas de valor (ciencia, moralidad y arte), de la cultura, ni en que la filosofía haya roto con el pasado y sea autonormativa, y, con base en esto, si a partir de la subjetividad y de la autoconciencia, en tanto que modernas, se pueden extraer criterios que hayan sido obtenidos del mundo moderno y que a la vez sirvan como bases normativas para orientarse en él. Si el mundo tradicional está en progresivo

⁴⁸ Ibid. Ya hasta finales del s. XVIII, y como ámbitos distintos de actividad bajo los que se discutían y elaboraban de manera autónoma, es decir con sus propios aspectos de validez, existía una diferenciación entre lo que son las cuestiones de *verdad* (de la cuál se ocuparía la Ciencia -la razón "pura"-), de *justicia* (de la cuál se ocuparían la moral y el derecho -la razón "práctica"-) y de *gusto* (de la cuál se ocuparía el arte -con la égida del "juicio"-), diferenciación institucional, pues, entre la ciencia, la moral y el arte.

desmoronamiento, ¿es la Razón lo suficientemente poderosa como para unificar de nuevo, y bajo un nuevo modo, al todo desgarrado?⁴⁹ ¿y, si se da el caso de que unifique, puede unificar sin coacción, sin represión, de modo auténtico, no aparente? ¿puede superar la razón los propios vicios de que adolece? Hegel, a partir de ésto, se pone a considerar el concepto de Absoluto (que primero adoptara Schelling), para enfrentar el problema: sólo por medio de él, la filosofía puede mostrar a la Razón como poder unificador, como la instancia que puede superar, resarcir el desgarramiento en el que la época moderna con el principio de subjetividad ha hundido a la razón y al sistema de la vida. Hegel lanza su crítica contra Kant y Fichte y contra las contraposiciones que la filosofía ha hecho entre naturaleza y espíritu, sensibilidad y entendimiento, razón teórica y razón práctica, yo y no-yo, finito e infinito, etc., crítica que sólo puede servirse de la misma razón, de la misma reflexión, que es la expresión más pura de la época moderna. Pero si la razón critica a la misma razón, ¿no es esto como la serpiente que se muerde la cola o el alacrán que se pincha con su propio aguijón? Hegel mismo está conciente de ello, de la contradicción que implica el querer extraer, a partir de la subjetividad (represora, a la vez que sojuzgada: el hombre o bien es convertido en objeto y oprimido, o tiene que convertir en objeto y reprimir a la naturaleza, ya que se basa en la relación del sujeto consigo mismo, es decir, en la relación de un sujeto que se torna objeto de sí mismo), el principio de una crítica a ella misma y propone la siguiente solución: contra una razón centrada en el sujeto encarnada autoritariamente, propone el poder conciliador de una subjetividad que se define bajo los rótulos de «amor» y «vida», de tal modo que «el puesto de la relación reflexiva entre sujeto y objeto queda ocupado por una mediación comunicativa, en sentido lato, de los sujetos entre sí. El espíritu viviente es el medio que funda una comunidad en que un sujeto se sabe uno con el otro sujeto y, sin embargo, sigue siendo él mismo. El aislamiento de los sujetos pone entonces en marcha la dinámica de una comunicación perturbada, dinámica

⁴⁹ Si el mundo tradicional fue desgarrado por la emergencia de la época y la subjetividad modernas ¿cuál es ahora el tipo de unificación, de conciliación al que aspiraremos con la razón? ¿podrá sustituir al poder de unificación que tenía la religión?

a la que, empero, le es inmanente el telos del restablecimiento de la totalidad ética⁵⁰. Pero Hegel, dice Habermas, si pudo haber seguido las huellas de la razón comunicativa, presente claramente en sus escritos de juventud, no lo hizo (la modernidad ya no permitía, para orientarse y autofundamentarse, recurrir a "modelos" antiguos), y, después de rechazar al arte como poder conciliador⁵¹ a futuro de lo que se ha desgarrado en la modernidad, desarrollará un concepto de Absoluto que le permitirá romper con los modelos de la antigüedad y el cristianismo primitivo y esto dentro de los límites de la filosofía del sujeto, pero a precio de otros dilemas.

Hegel aspira a una identidad no forzada, a una identidad que no reprima o violente las cosas, que no sea una unión violenta en donde lo uno quede *sometido* a lo otro, de donde resultaría ya no una identidad absoluta, sino una imperfecta e incompleta, busca una identidad no positiva, es decir que no se atenga a relaciones de fuerza. Busca una identidad verdadera. La razón, para Hegel, en tanto que relación del sujeto consigo mismo, no debe imponerse a lo otro como poder absoluto de la subjetividad, sino que debe tratar de absorber todas las positividades

⁵⁰ *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, op. cit., p. 45. Habermas dice después: «Este giro de su pensamiento podría haberle impulsado a reformular y transformar en términos de teoría de la comunicación el concepto de razón que en términos de reflexión había sido desarrollado en la filosofía del sujeto. Pero Hegel no comprendió ese camino.» Ibid. Y es que hasta entonces la idea de totalidad ética para Hegel, se desarrolló utilizando la directriz de la idea de una religión popular en donde la razón comunicativa utilizaba la forma idealizada de comunidades históricas concretas (cristianismo primitivo, polis griega). Y la época moderna prohíbe tales recursos hacia el pasado ya que se tiene conciencia de que nos encontramos en una realidad completamente nueva, por ejemplo en cuanto a la sociedad civil -debida al desarrollo del capitalismo-, que no se puede comparar ni con la *Πολις* griega ni con la *civillis* romana.

⁵¹ En su época de juventud y en común acuerdo con sus amigos Hölderlin y Schelling. Pensaban que el arte romántico, el arte de la modernidad por autonomía ya que no precisa de la imitación -como el arte antiguo-, sino que es un acto de libertad y de reflexión, podría fungir como poder conciliador a futuro (un pensador como F. SCHILLER -cf. *Cortas sobre la Educación estética del Hombre* (1795), BS.AS., Aguilar, 1981-, ya había anticipado ésta idea: pensaba que el arte serviría o fungiría como poder unificante; unificante de lo que en la modernidad quedó escindido, fragmentado: esencia y existencia, teoría y práctica, naturaleza y sociedad, etc. El arte no llevaría a una forma ideal de intersubjetividad (comunicativa) donde el hombre no sería ni un ente aislado ni un ser masificado, donde lo escindido y fragmentado del hombre debido a la modernidad lograría superarse y recuperar de algún modo a la totalidad; «una estetización del mundo de la vida sólo es legítima para Schiller en el sentido de que el arte opere como un catalizador, como una forma de comunicación, como un medio en que los momentos escindidos tomen a unirse en una totalidad no forzada» -*El Discurso Filosófico de la modernidad*, p. 67-). Hegel desiste muy pronto de ésta idea, ya que la filosofía no se puede subordinar, en tanto que absoluto poder unificante, a él (el arte).

y absolutizaciones que ella misma genera. «En lugar de la oposición abstracta de lo finito y lo infinito Hegel pone, por tanto, la autorrelación absoluta de un sujeto que a partir de su sustancia se eleva a autoconciencia, que lleva *en sí* tanto la unidad como la diferencia de lo finito y lo infinito»⁵². El absoluto será ahora concebido como el proceso mediador de la autorrelación que se concibe a sí misma exenta de toda condición, y ya no como sustancia o sujeto. El absoluto se acreditará como poder unificante. Y el problema del autocercioramiento de la modernidad se resuelve demasiado bien (como única fuente de lo normativo -recuérdese que ya no se puede recurrir al pasado para buscar "modelos" de vida armoniosos- se ofrece el principio de la subjetividad, que brota de la misma conciencia histórica de la modernidad) ya que la filosofía está a la altura de la época (y por ésto se devalúa la época y se neutraliza a la crítica: la filosofía no dice como deberían ser las cosas, sólo dice como son).

Pero ante estas cuestiones resueltas demasiado bien, aparecen los que piensan que lo que ha llevado a cabo Hegel no son más que falsas mediaciones concretadas sólo en la cabeza del filósofo y sin ninguna relación con la realidad. Son los llamados "jóvenes hegelianos". Protestan (Marx, Feuerbach y Kierkegaard, considerados hegelianos de izquierda) contra las falsas mediaciones de la razón absoluta y sabelotodo hegeliana, aunque no se pueden salir de la terminología hegeliana ya que se apoyan en sus adquisiciones conceptuales, y elaboran un pensamiento histórico radical. Marx prosigue el proyecto de Hegel (conciliar las contradicciones de la época) en términos de filosofía de la praxis al manifestar que la relación será ya no entre un sujeto consigo mismo (especulación, subjetividad, autoconciencia), sino entre un sujeto y un mundo objetivo. Por eso, el trabajo es muy importante para Marx en tanto que es un proceso de autogeneración de la especie; pero éste trabajo no debe ser un trabajo alienado, ni un trabajo que instrumentalice a la naturaleza sino⁵³ un trabajo creador (al modelo de la actividad artesanal), un trabajo que luego sería recuperado por el sujeto y lo emanciparía. Pero, dice Habermas, el paradigma de la praxis y de la producción explica el trabajo, más no

⁵² *El Discurso Filosófico...*, op. cit., p. 49.

⁵³ Y esto lo trajo de contrabando de Schiller, los románticos, Schelling, etc.

la interacción conciliada de los seres humanos entre sí y también con respecto de la naturaleza. Para Habermas, la emancipación brotaría no del paradigma de la producción, sino del paradigma de la acción orientada al entendimiento. El paradigma de la producción poco nos dice de una razón comunicativa a la que hay que echar mano en la práctica.

Para los hegelianos de derechas (cuando menos para los primeros), la respuesta al problema de la época es la supresión de la sociedad civil en el estado (considerado como el que absorbe y concilia los problemas que la sociedad civil tiene), y remitiéndonos, para compensar, a los valores deshechados de la tradición (religión, arte, ética). Empero, para otros hegelianos de derechas (como H. Freyer y J. Ritter), les corresponde a las ciencias del espíritu recoger la herencia de la filosofía ya muerta y a los poderes tradicionales (religión, arte, ética), asumir el papel compensador y conciliador que ya no debe ser confiado al estado. A las ciencias Naturales (en tanto que generan un saber técnicamente utilizable) les correspondería efectuar las innovaciones técnicas necesarias para el conocimiento del universo y la supervivencia humana, mientras que a las Sociales les corresponden las interpretaciones que aseguran las continuidades históricas. En todo caso, los neoconservadores rechazarán y tratarán de neutralizar los contenidos explosivos de la modernidad cultural (sobre todo la que se relaciona con el poder subversivo y creador de la vanguardia artística) que no puedan ser engullidos por la dinámica de la modernización: por ejemplo, a la crítica de inspiración estética, a la que tanto recurrirá Nietzsche, inaugurando la entrada a la posmodernidad.

1.2.2.2. NIETZSCHE: ENTRADA A LA POSMODERNIDAD

Hegel ensalza a la razón como autoconocimiento con poderes reconciliadores y unificante de lo que en la modernidad fué disgregado. Los discípulos de Hegel, fueran de derecha (que piensan que el dolor producido por las escisiones que lleva en sí la modernidad, y que son inevitables, puede ser compensado por medio de la memoria o el recuerdo) o de izquierda (los

cuáles piensan que por medio de la praxis se puede recuperar la esencia alienada de los hombres), si bien critican a esta razón endiosada, hipostasiada, no renuncian a las adquisiciones de la modernidad: la libertad subjetiva. Nietzsche, en éste contexto, sólo tiene una alternativa: o propone una crítica más a la modernidad desde sí misma (en un movimiento dialéctico de progresiva superación de lo anterior, donde es válido y justificable sólo aquello que corrige o mejora a lo anterior -tal es la dialéctica radicalizada de la ilustración-), o abandona el programa en su conjunto. Se decide por esta segunda, ya que piensa que la modernidad no puede extraer de sí misma la clave para la superación de sus premisas: «La concepción de Hegel resultó demasiado fuerte; el espíritu absoluto planea inmisericorde sobre el proceso de la historia abierto al futuro, y sobre el carácter irreconciliado del presente. De ahí que frente al repliegue quietista que el estamento sacerdotal que son los filósofos había protagonizado frente a una realidad irreconciliada, los jóvenes hegelianos reclamasen los derechos profanos de una actualidad que todavía aguarda la realización del pensamiento filosófico. Pero para ello ponen en juego un concepto de praxis que se queda algo corto. Pues este concepto no hace otra cosa que potenciar aquella violencia de la «racionalidad con respecto a fines» absolutizada, a la que en principio trataba de superar»⁵⁴. Los jóvenes hegelianos de derecha, modificando el concepto de razón de Hegel, se inclinarán hacia la necesidad compensación que tiene la avasallante modernización social, a su cura por medio del recuerdo para mantener viva a la tradición (de lo cuál se ocuparían las ciencias del espíritu), ya que ésta es una fuente de referencias últimas. Nietzsche criticará a esta cultura de la compensación que en actitud de anticuario se dirige al pasado como a un guardarropa de teatro y, en ese acto, le da una indigestión que ya no le permite hacer su propia historia, su auténtica historia.⁵⁵ Se necesita, pues, un poder que tenga la capacidad de unificar lo disuelto, pero la razón no tiene el poder unificante que tenía la religión. ¿Cuál será la nueva religión? El Arte. Ya se ha visto que en su época de juventud Hegel, al igual que pensadores como Schiller, Hölderlin, Schelling,

⁵⁴ *El discurso Filosófico...*, op. cit., p. 110.

⁵⁵ Cf. F. NIETZSCHE, "De la Utilidad y Perjuicio de la Historia para la Vida", en: *Consideraciones Intempestivas* (1874), -Madrid, Alianza Editorial, 1990, t. II, p.p. 38-198-.

Schlegel, etc.⁵⁶, habían pensado en la necesidad de una nueva mitología que, como la religión, sirviera de poder reconciliador, como catalizador de la existencia y la esencia, etc. Piensan en la intuición estética como el marco en donde se da una verdadera identidad entre libertad y necesidad, espíritu y naturaleza, etc. El arte sería el verdadero unificador de las escisiones y rupturas. Hegel abandonó esta vía (la Razón no podía estar subordinada al arte, por muy poderoso reconciliador de opuestos que fuera).

En cambio Nietzsche, en un principio, llamará la atención sobre la importancia de una mitología renovada en términos estéticos, la cuál fluidificaría a la vida social que ha sido congelada en la sociedad de la competencia; tal mitología nos abriría a experiencias arcaicas al descentrar a la conciencia moderna. Esa mitología salvadora, que está muy bien representada en las creaciones de Richard Wagner (creaciones musicales que pretendidamente nos llevarían a una experiencia "dionisíaca", tal y como la entendían los románticos), nos llevaría de nuevo al sentimiento de unidad que nos reconcilia con el corazón de la naturaleza. Pero Nietzsche terminará por distanciarse de Wagner (al ver que se ha hincado ante la cruz cristiana) y del concepto romántico de Dionisos como dios venidero: considera que se debe buscar una música que ya no sea de origen romántico⁵⁷ -es decir del modo como los románticos entienden el dionisismo-. Durante el romanticismo -la época en que la ilustración comienza a estar desconcertada respecto de sí misma- la figura de Dionisos como dios venidero que regresará a darnos el entusiasmo y el delirio que nos liberen del mundo administrado a la vez que nos de la solidaridad perdida recobra auge; pero Nietzsche se desligará de los románticos al darse cuenta de que lo que éstos quieren es el *rejuvenecimiento*, no el *licenciamiento*, de occidente. De ahí la comparación que los románticos establecieron entre Dionisos -el dios ausente cuyo regreso está próximo- y Cristo -el dios redentor cristiano-. Nietzsche verá en Dionisos al dios que por medio del éxtasis, nos libera radicalmente de la maldición de la identidad, nos sumerge

⁵⁶ Cf. nota 51.

⁵⁷ Cf. el "Ensayo de Auto-crítica" (1886) que aparece en: *El Nacimiento de la Tragedia*, (1871) -Madrid, Alianza Editorial, 1984, p.p. 25-37-, en donde se lamenta de su "época" romántica, bajo cuya influencia escribió el libro y en donde se pregunta cómo puede ser una música que ya no sea de origen romántico como la de Wagner, sino realmente dionisíaca (p. 35).

a lo más profundo de la naturaleza, hace valer lo polimorfo contra la unidad y en sus excesos mantiene un fondo de solidaridad que no puede ser recuperada por el cristianismo ni por el mundo moderno por más ilustrado que esté⁵⁸.

Esta vivencia de pérdida de los límites, de desgarramiento del principio de individuación, es propia, para Nietzsche, del «fenómeno estético», de la experiencia del arte, en donde la subjetividad, liberada de las convenciones cotidianas de la percepción y de la acción, de lo útil y de lo deseable, de lo normal y de lo cotidiano, en un trato descentrado consigo misma se pierde de sí misma y se hunde en el mundo de lo imprevisible, de lo sorprendente; a partir de esto, la razón centrada en el sujeto quedará confrontada con lo absolutamente otro de la razón. «El mundo aparece como un tejido hecho de simulaciones e interpretaciones a las que no subyace ninguna intensión ni ningún texto. La potencia creadora de sentido constituye, juntamente con una sensibilidad que se deja afectar de las maneras más variadas posibles, el núcleo estético de la *voluntad de poder*»⁵⁹. Voluntad de poder que es al mismo tiempo *voluntad de apariencia*, de simplificación, de superficie, de máscara, de perspectivas y de error. Y si la vida misma descansa en éstas mismas características, entonces el arte debe ser considerado como la genuina actividad metafísica del hombre. El fenómeno estético se convierte en "lo otro" de la razón⁶⁰, en lo que desenmascara y pone en entredicho a la razón centrada en el sujeto apelando a criterios que, por otra parte, Nietzsche había extraído (y radicalizado) de las experiencias básicas de la modernidad estética: el "gusto", el sí y no del paladar como órgano de conocimiento más allá del bien y del mal, de lo verdadero y lo falso -y a partir del cuál se desenmascara a la ciencia y a la moral como formas ideológicas reactivas que expresan una voluntad de poder pervertida-. El problema aparece, dice Habermas, cuando se trate de ver el estatuto que tiene una crítica desenmascaradora de la razón que se sitúa a sí misma fuera del horizonte de la razón, por muy sugestiva que sea:

⁵⁸ Antes bien, la progresiva ilustración nos llevaría cada vez más a perder nuestra verdadera conexión con el universo.

⁵⁹ *El Discurso Filosófico...*, op. cit., p. 123.

⁶⁰ A diferencia, dice Habermas, del arte de la modernidad que, aunque es independiente del plexo que forma con la razón teórica y práctica, no las elimina a ellas.

«los develamientos que Nietzsche lleva a efecto en términos de teoría del poder se ven atrapados en el dilema de una crítica a la razón, que al convertirse en total, se torna autorreferencial»⁶¹, pues, ¿qué significa una crítica ideológica que termina atacando sus propios fundamentos? Nietzsche terminará oscilando entre dos estrategias: «Por un lado, Nietzsche se sugiere a sí mismo la posibilidad de una consideración artística del mundo, practicada con medios científicos pero en actitud antimetafísica, antirromántica, pesimista y escéptica. Una ciencia histórica de esta guisa, al estar al servicio de la voluntad de poder, puede escapar a la ilusión de la fé en la verdad. Pero entonces habría que empezar presuponiendo la validéz de esta filosofía. De ahí que, por otro lado, Nietzsche tenga que afirmar la posibilidad de una crítica de la metafísica, que ponga al descubierto las raíces de ésta, pero sin considerarse a sí misma como filosofía. Declara a Dionisos filósofo y a sí mismo último discípulo e iniciado de este dios filosofante»⁶²

Para Habermas, la crítica nietzscheana de la modernidad ha sido proseguida por ambas vías: «El científico escéptico que con métodos antropológicos, psicológicos e históricos trata de desenmascarar la perversión de la voluntad de poder, la rebelión de las fuerzas reactivas y el surgimiento de la razón centrada en el sujeto, tiene sus continuadores en Bataille, Lacan y Foucault; el crítico de la metafísica, que, como iniciado reclama para sí un saber especial y que persigue el nacimiento de la filosofía del sujeto hasta sus raíces en el pensamiento presocrático, tiene sus sucesores en Heidegger y Derrida.»⁶³ Este tipo de crítica, que se ha desplegado a lo largo del siglo veinte, pretende señalar el totalitarismo de la razón centrada en el sujeto (y, por tanto, de la modernidad, del iluminismo) y mostrar las vías de escape hacia la emancipación. Con esto, creen haber dejado atrás a la modernidad y a sus vicios, creen encontrarse más allá de ella, en la "posmodernidad". Para Habermas, esta crítica tiene como primeros representantes a Martin Heidegger y a George Bataille: «Heidegger elige como punto

⁶¹ *El Discurso Filosófico...* op. cit., p. 125.

⁶² *Ibid.*, p. 125.

⁶³ *Ibid.*

de partida el pensamiento objetivante que las ciencias modernas representan, Bataille la acción "racional con arreglo a fines" de la empresa capitalista y del aparato estatal burocrático»⁶⁴

Pero antes de seguir con los continuadores y practicadores de las vías a la posmodernidad que abrió Nietzsche, cabe recordar que durante el primer tercio del siglo veinte surgió en Alemania un grupo de pensadores que hicieron también una crítica radical a la razón y trataron de ver cuál sería el destino de la Ilustración, no sin, al mismo tiempo, enfrentarse a Nietzsche, pero también cayendo en aporías equivalentes.

1.2.2.3. ADORNO, HORKHEIMER Y LA DIALECTICA DE LA ILUSTRACION

En el ya clásico libro de 1947 *Dialéctica del Iluminismo* (BS. AS., Sudamericana, 1969). Horkheimer y Adorno se ponen a analizar a la modernidad y a valorarla, así como a ilustrar radicalmente a la Ilustración sobre sí misma. Generalmente se había considerado a la ilustración como una fuerza contraria, opuesta al mito, ya que señalaba y escapaba a su carácter autoritario, así como rompería con las fuerzas colectivas que lo expresan. Sin embargo, Horkheimer y Adorno señalan, en el prefacio a tal obra, a la Ilustración como cómplice del mito: «el mito es ya iluminismo, el iluminismo vuelve a convertirse en mitología»⁶⁵. Para ellos, el poder iluminante del mito estriba en que, como una primera capa

⁶⁴ Ibid., p. 131; y continúa: «El primero, Heidegger, investiga los conceptos ontológicos básicos de la filosofía de la conciencia para poner al descubierto la voluntad de control técnico sobre procesos objetivados como impulso que domina al pensamiento desde Descartes a Nietzsche. La subjetividad y la cosificación distorsionan la mirada para todo aquello de que no podemos disponer. El segundo, Bataille, investiga aquellos imperativos de economía y eficiencia a que cada vez con más exclusividad se someten el trabajo y el consumo, para apresar en el productivismo industrial una tendencia a la autodestrucción inherente a todas las sociedades modernas. La sociedad radicalmente racionalizada impide el gasto improductivo y el derroche generoso de la riqueza acumulada». Ibid.

⁶⁵ Cf. TH. ADORNO Y M. HORKHEIMER, *Dialéctica del Iluminismo*, Bs. As., Sudamericana, 1969, p. 12; ver. también: p. 17, 20, 22, 27, 29, 41, 61.

de ilustración, ayuda a alejarnos de los orígenes, de la seducción del mundo natural y de la maldición de las potencias vengativas al ofender, en el rito, un sustituto cargado de valor simbólico -ya no se sacrifica al objeto real y, en este sentido, se aleja, a la vez que se acerca simbólicamente, de los orígenes- permitiendo el nacimiento de la prehistoria de la subjetividad. Pero en cada nueva etapa de ilustración, la ilustración deviene, de modo fatal, mitología: el hombre irá desarrollando su identidad, irá desecantando a la naturaleza, aprenderá a dominar a la naturaleza externa pero al precio de la represión de la interna⁶⁶. Esta tesis es similar a la expuesta por Weber⁶⁷: al desencantarse la naturaleza y las imágenes religiosas y metafísicas del mundo en la época moderna al precio de una represión de los impulsos y al quedar la razón en pura "racionalidad con arreglo a fines" -instrumental-, se ven levantarse de sus tumbas a los viejos dioses reprimidos y conjurados adoptando ahora la forma de poderes impersonales en el interior del ser humano.

Se nota que Horkheimer y Adorno se encuentran cerca de la tesis nietzscheana de la época moderna como nihilismo⁶⁸. Y más por cuanto ellos también creen que la época moderna es aquella en la cuál la razón ha sido asimilada al puro poder al quedar despojada de toda pretensión de validez, de normatividad, de orientación y de crítica. Como veremos más adelante, aquí reside precisamente, para Habermas, la simplificación, incompletud y

⁶⁶ Al verse el yo en la necesidad de introyectar el sacrificio -simbolizarlo, y así dominar a una naturaleza externa objetivada- para conjurar a las potencias míticas del regreso al origen, vuelve entonces a caer en ellas ya que esta introyección, aparentemente salvadora, se da al precio de reprimir la propia naturaleza interna. Por lo tanto, el mundo moderno, el mundo racionalizado, sólo aparentemente ha sido desencantado: la maldición de la cosificación demoníaca y del aislamiento mortal pende de él: «La necesidad en que se ve el hombre de dominar racionalmente las fuerzas naturales que le amenazan desde fuera, ha puesto a los sujetos en la vía de un proceso de formación que incrementa hasta el infinito las fuerzas productivas por mor de la pura autoconservación, pero que deja atrofiarse las fuerzas de la reconciliación que trascienden la pura conservación.» (J. Habermas, *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, op. cit., p. 139).

⁶⁷ Cf. I.2.2.

⁶⁸ Las coincidencias entre Nietzsche y Horkheimer-Adorno (estos dos últimos terminan también, como Nietzsche, por caer en la contrailustración al no encontrar otra salida, según Habermas: la crítica ideológica, que debería poner en cuestión la veracidad de una teoría sospechosa al señalar su complicidad con motivos inconfesables, termina por dudar, por sospechar de las verdades que ella produce, cayendo en el escepticismo) se encuentran, por ejemplo, en la similitud entre la descripción de la razón (o la ciencia, o la moral) como voluntad de poder perversida, que hace Nietzsche, y la sospecha en la que caen la ciencia y la moral de ser encarnaciones de la razón instrumental, en Horkheimer y Adorno.

unilateralidad de los autores de la *Dialéctica de la Ilustración*. Antes, preguntémonos porqué Horkheimer y Adorno llegaron a elaborar esta crítica radical a la razón que termina por autoanularse a sí misma, siendo que su intención primaria era tratar de evitar caer en el irracionalismo, en el escepticismo o incluso en el esteticismo de Nietzsche. Para Habermas, se debió a que ellos entienden la ilustración como la tentativa, malograda, de desgajarse y huir de los poderes del destino; destino que en la forma de reificación, racionalidad instrumental o voluntad de poder pervertida se vuelca sobre el hombre haciéndole ver que su pretendida emancipación sólo es aparente, es decir, terminan por dudar de cualquier tipo de emancipación que llegara de la razón, ya que, según ellos, ésta ha sido asimilada al puro poder, ha renunciado a su papel de crítico; desechan, pues, de bloque, a toda la razón y no sólo a sus expresiones perversas. Al dudar del proceso de ilustración, al mantenerse escépticos respecto del contenido emancipatorio de la razón, al ponerla bajo una crítica radical (que acaba atacando sus propios fundamentos), Horkheimer y Adorno terminan cayendo en la contrailustración, en la ceguera respecto de los contenidos positivos, recuperables, de la modernidad: «A causa de las simplificaciones que en este cuadro practica, la *Dialéctica de la Ilustración* no hace justicia al contenido racional de la modernidad cultural que quedó fijado en los ideales burgueses (aunque también instrumentalizado por ellos). Me refiero a la específica dinámica teórica que empuja una y otra vez a las ciencias, y también a la autorreflexión de las ciencias, por encima de la generación de saber técnicamente utilizable; me refiero también a los fundamentos universalistas del derecho y la moral que han encontrado también encarnación (por distorsionada e imperfecta que sea) en las instituciones de los estados constitucionales modernos, en los modos de formación democrática de la voluntad colectiva, en los patrones individualistas de desarrollo de la identidad personal; me refiero, en fin, a la productividad y fuerza explosiva de las experiencias estéticas básicas que en el comercio y trato consigo misma hace una subjetividad descentrada, emancipada de los imperativos de la actividad racional con arreglo a fines y de las convenciones de la percepción cotidiana, experiencias que se tornan patentes en las obras del arte de vanguardia, que advienen al lenguaje en los discursos propios de la crítica de arte y que alcanzan también un cierto efecto iluminador -o a lo menos instructivo a efectos de contraste- en los registros valorativos

innovadoramente enriquecidos de la autorrealización individual y grupal»⁶⁹. Horkheimer y Adorno mantienen la contradicción que emana de una crítica ideológica que se critica a sí misma y, al no encontrar salida alguna⁷⁰, no intentan superarla teóricamente; se dan cuenta del inevitable carácter contradictorio de la razón que critica incluso sus propios fundamentos: el procedimiento crítico de esta razón ya no está seguro de sus fundamentos. El radical carácter crítico de esta razón, junto con el arte de vanguardia, crea una razón tras-tornada, utópica. Resultado: escepticismo radical respecto de la razón, caída en la contrailustración.

1.2.2.4. HEIDEGGER Y SU ONTOPOETICA

«Horkheimer y Adorno se enfrentan todavía a Nietzsche, Heidegger y Bataille se reúnen bajo la bandera de Nietzsche para dar la última batalla»⁷¹. Los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* se quedan inmovilizados por la paradoja antes mencionada porque aún intentan distanciarse de Nietzsche⁷², tomar distancia respecto del modo en que intenta resolver la cuestión de la modernidad: abandonando el programa en su conjunto, pero caen en aporías equivalentes: escepticismo radical respecto del poder emancipatorio de la razón. Heidegger, por su parte, desarrollará el pensamiento de Nietzsche, proseguirá la crítica de la modernidad

⁶⁹ J. Habermas, *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, op. cit., p.p. 142-143.

⁷⁰ Se quedan en la paradoja porque creen bloqueada toda salida y también esta cerrada la posibilidad de repliegue, de regreso (lo cual, para Habermas, sí es el caso, es decir, sí existe tal camino de vuelta -después veremos, en 1.3.2., cuál es ese camino, según Habermas-).

⁷¹ *El Discurso Filosófico...*, op. cit., p. 163.

⁷² Si bien Horkheimer y Adorno caen en el escepticismo, en la "Contrailustración", como dice Habermas, no lo hacen como continuadores de la crítica nietzscheana de la metafísica y de la modernidad, sino de una crítica emprendida por ellos mismos.

y la metafísica que elaboró Nietzsche⁷³, para, de una vez por todas, despedirse de ellas. Pero, según Habermas, Heidegger no se desliga totalmente del fundamentalismo de la filosofía de la conciencia, y al darse cuenta Heidegger de ello trata de irse por otro lado, que para Habermas no significa tampoco salirse realmente de la metafísica sino sólo evadir el problema cayendo, además, en un terreno muy movedizo: cierto misticismo.

1.2.2.4.1. EL PRIMER HEIDEGGER

Para Habermas, Heidegger va haciendo suyo el mesianismo dionisíaco nietzscheano y llega al pensamiento posmoderno vía la superación de la metafísica siguiendo los siguientes pasos:

- a) si la crítica de los jóvenes hegelianos había desplazado a la filosofía del lugar hegemónico que ocupaba (debido a la desublimación del espíritu por la reivindicación de los conceptos subordinados: lo externo frente a lo interno, lo material frente a lo espiritual, la empiria frente a la razón, etc., además del camino cada vez más independiente -y hasta opuesto- que las distintas esferas de validez que son la ciencia, la moralidad y el arte, habían ido tomando frente a la filosofía), Heidegger restaura a la filosofía su lugar de dominio;
- b) esta restauración, -idealista, dice Habermas- que Heidegger hace de la filosofía tiene sus consecuencias en la crítica que hace de la modernidad como la época del total "olvido" del Ser, como la época de la racionalidad centrada en el sujeto⁷⁴ con arreglo

⁷³ Y en aras de esa crítica que prosigue Heidegger, el mismo Nietzsche no saldrá bien parado: ver, más adelante, 2.1.1.2.

⁷⁴ La crítica de Heidegger a la modernidad como la época del total olvido del ser, como la total objetivización-administración (Ge-Stell) del ente, filosofía moderna de la conciencia y del sujeto inaugurada por Descartes y que se basa en la «subjetividad de la autoconciencia como el fundamento absolutamente seguro de la representación» y en donde el «ente en su totalidad se trueca en un mundo subjetivo de objetos representados y la verdad en certeza subjetiva» (*El Discurso Filosófico de la Modernidad*, op. cit., p. 165) esta expresada en

- a fines, del cálculo, la planificación y la administración, lo cuál, además, tiene consecuencias a nivel global-planetario;
- c) Heidegger retoma el mesianismo dionisiaco de Nietzsche, el de la espera del regreso del dios ausente; sólo que en Heidegger Dionisos va a ser el Ser que ha sido olvidado en favor del ente; con el retorno de este dios ausente que es el Ser, la metafísica llegará a su consumación;
- d) Heidegger no entiende la destrucción de la metafísica como un acto de desenmascaramiento, porque el desenmascaramiento pertenece, y es una parte esencial, todavía a la época moderna, la de la subjetividad; para ello, Heidegger pretende llegar a un pensamiento que se coloque allende el pensamiento autorreflexivo, discursivo y conceptual de la metafísica y la ciencia⁷⁵.

textos como: *Identidad y Diferencia* (Barcelona, Anthropos, 1988, p.p. 83, 115); *Que Significa Pensar* (BS. AS., Nova, 1958), 1ª parte, 4ª lección, p.43, donde dice que Schopenhauer, al decir que el mundo es mi representación, es el resumen de la filosofía moderna: el mundo, por muy inmenso y macizo que sea, tiene su existencia dependiente de un hilito: la conciencia en que se presenta; 1ª parte, tránsito de la 6ª lección a la 7ª, p. 66, donde se dice de la época moderna que es la época del reinado del representar; en la p. 67 dice que la Razón moderna no es ni tan sana ni tan natural como se pretende aparentar, ni tan absoluta como se presenta, «sino que es el producto superficial de aquella manera de representar que caracterizaba finalmente la época de las luces en el s. XVIII»; tal Razón-Representación «de metas, fines y medios, de causas y efectos, etc., por muy buenas intenciones que tenga, no rinde, dice Heidegger, porque «no es capaz de abrirse a lo que es»; en fin, ver: 1ª parte, 8ª lección, p. 82 y ss; *Overcoming Metaphysics* (en *The End of Philosophy*, London, Souvenir Press, 1975, p.p. 84-110) ver: p. 86 y ss; muy importante para lo que nos atañe es "La Época de la Imagen del Mundo" (en: *Sendas Perdidas*, BS. AS., Losada, 1960, p.p. 67-98), en donde se habla de la época moderna como época del dominio de la representación, de la imagen, y se ve a Descartes como el que inaugura tal modo de interpretar la verdad y lo existente: «En la metafísica de Descartes se determina por vez primera lo existente como objetividad del representar y la verdad como certidumbre del representar» (p. 77; cf. Nota 4, p.p. 86-88).

⁷⁵ «Nietzsche podía todavía pretender asentar la filosofía "sobre el terreno del arte"; pero Heidegger tiene que limitarse a ese gesto con que nos asegura que para el iniciado "hay un pensamiento más riguroso que el conceptual"» (*El Discurso Filosófico de la Modernidad*, op. cit., p. 168.). Para tratar de ver lo que significa pensar, en la obra de Heidegger, y su diferencia con respecto del tipo de conocimiento que se lleva a cabo en la ciencia, o del poetizar, cf., *¿Que Significa Pensar?* (op. cit.), sobre todo las Lecciones I-V de la 1ª parte y las lecciones I-IV de la 2ª parte; cf. *Essais et Conférences* (Paris, Gallimard, 1988): "Science et Méditation", p.p. 49-79; "Bâir, Habiter, Penser", p.p. 170-193; "«...L'homme Habite en Poète...»", p.p. 224-245; cf. "Carta sobre el Humanismo" (ITAM, DAEG, 1982), p.p. 119-152, v. 119 y ss; *Identidad y Diferencia*, op. cit., p.p. 95 y ss.

En un principio, Heidegger intenta sustraerse a la oposición Sujeto-Objeto, propia de las categorías de la racionalidad centrada en el sujeto y para ello habla del *Dasein*⁷⁶, del ser-ahí, cuya estructura fundamental es ser-en-el-mundo⁷⁷, y que es el que tiene una relación pre-ontológica, pre-categorial con el mundo, es decir, tiene una comprensión previa (pre-comprensión, horizonte preliminar abierto y accesible que hace posible la comprensión) que antecede a las categorías del ente en su totalidad, que se encuentra *detrás* de la constitución categorial del ente de la filosofía trascendental. En Heidegger el *Dasein* no presupondría un Sujeto que se contrapona a un Objeto entendido como simple presencia (Sujeto y Objeto que son propios de la filosofía de la conciencia surgida en la época moderna), sino que ya constitutivamente es relación con el mundo antes de que se de toda distinción artificiosa entre Sujeto y Objeto.

Pero, para Habermas, la primera tentativa -como por lo demás también la segunda, como se verá más adelante- de la empresa que pretende llevar a cabo Heidegger: escapar de las coordenadas de la filosofía de la conciencia, esta destinada al fracaso. Si bien Heidegger rechaza, porque los considera inadecuados, los planteamientos que desde Kant se venían dando en relación con el sujeto concebido como subjetividad trascendental, cae de nuevo en al filosofía del sujeto al expresarse su *Dasein* de modo parecido a como se expresa el "sujeto" de la fenomenología de Husserl: al preguntarse por el quién del *Dasein* dice «El "ser ahí" es un ente que en cada caso soy yo mismo. El ser es en cada caso el mío» (ver §25 p. 130); «El "quién" se responde con el yo mismo, el "sujeto", el "sí mismo". El "quién" es lo que se mantiene como algo idéntico a través del cambio de las maneras de conducirse y vivencias, refiriéndose a esta multiplicidad».⁷⁸ Un ser que, por otra parte constituye al "mundo" mediante

⁷⁶ Cf. *El Ser y el Tiempo* (México, FCE, 1974), §4, p. 21-24; §9-§11; §29-§71.

⁷⁷ «Al "ser-ahí" es esencialmente inherente esto: ser en un mundo. La comprensión del ser que es inherente al "ser-ahí" concierne con "igual originalidad", por ende, al comprender lo que se llama un "mundo": y al comprender el ser de los entes que resultan accesibles dentro del mundo» (*El Ser y el Tiempo*, op. cit., §4, p.23); también: §14-§44; Cf. *Que es Metafísica* (BS.AS., Siglo Veinte, 1979), p. 76: «Asignar al *Dasein* como constitución fundamental el ser-en-el-mundo significa enunciar algo sobre su esencia (su más propia posibilidad interna como *Dasein*)».

⁷⁸ Cf. *El Ser y el Tiempo*, op. cit., §25, p. 130.

el proyecto "auténtico" de sus posibilidades de ser⁷⁹; autenticidad bien ganada cuando el Dasein piensa su existencia como finita sin conexión con un ente supremo que la levante; la piensa, más bien, sólo desde sí misma. Para Habermas, esto nos reintroduce, de nuevo, en la filosofía de la conciencia: «La existencia en cada-caso-mía constituye el «ser con» de forma parecida a como el yo trascendental constituye a la intersubjetividad del mundo compartido por mí y por los otros»⁸⁰; además, «el Dasein, pergeñado en términos solipsistas vuelve a ocupar entonces el puesto de la subjetividad trascendental»⁸¹; quizás ya no como un omnipotente proto-yo, pero sí todavía como fundante.

1.2.2.4.2. LA 'KEHRE' DE HEIDEGGER

Heidegger, al darse cuenta de su fracaso, es decir, de que no escapa a la filosofía del sujeto, ahora, recurriendo a Nietzsche y su "inversión del platonismo", pone de cabeza a la filosofía primera, pero, dice Habermas, sin escapar a su bagaje de problemas. Según Habermas, el cambio de posición se describe así (y es donde entra la famosa *KEHRE* ⁸²):

⁷⁹ Devaluando, además, «las estructuras del trasfondo que es el mundo de la vida, las cuales van más allá de la existencia aislada, considerándolas como estructuras de una existencia cotidiana de término medio, es decir, como existencia inauténtica» (*El Discurso Filosófico de la Modernidad*, op. cit., p. 183). Estas estructuras son las de la mediación lingüística entre sujetos capaces de tener acciones orientadas al entendimiento mutuo y de las cuales pende el mundo de la vida. Heidegger se ocupará de la cuestión del lenguaje más adelante (Cf. §34), pero dirigirá su análisis en una dirección distinta a la de la teoría de la acción comunicativa de Habermas.

⁸⁰ *El Discurso Filosófico...*, op. cit., p. 182.

⁸¹ *El Discurso Filosófico...*, op. cit., p. 184.

⁸² Se considera que la *KEHRE* (o *VUELTA*) es el giro que se da en el pensamiento de Heidegger durante la década de los 30^a para evitar caer en la "metafísica" en la que había caído en última instancia su reflexión sobre el Dasein (que terminaba por ser fundante, como cualquier sujeto -categoría metafísica que trataba de evitar-; si bien en este periodo, al que pertenece *El Ser y el Tiempo*, su pregunta es por el ser, insiste mucho en el Dasein y su ser-en-el-mundo, que es por donde se cuele la metafísica). En este segundo periodo, también llamado el del "último" Heidegger, su atención deja de centrarse excesivamente en el Dasein, y se dirige principalmente al ser y al lenguaje.

- a) La autofundamentación y la fundamentación, que son ahora considerados rasgos esenciales de la metafísica, *ceden* su lugar a la *Ereignis* del ser, al "acontecer" contingente a que se remite el Dasein, de tal modo que el *ereignis* del ser sólo puede experimentarse por medio del *An-Denken* (pensar rememorativo), proceso que excluye a la razón al no poderse demostrar racionalmente sino sólo atender narrativamente;
- b) El Ser es el que abre el mundo, *no* el Dasein, el cuál es sospechoso de subjetividad;
- c) La cuestión de la *Geschick*, es decir, el "destino" del ser: la cuestión de la historia de la ontología cobra una significación histórico-universal, ya que pasa a primer plano, el plano que es el único medio donde se pueden considerar los destinos del ser mismo; y utilizando la crítica que Nietzsche hace de la metafísica, inserta a Nietzsche como representante-consumador-rematador de ésta y, dice Habermas, se hace cargo del mesianismo dionisíaco que Nietzsche deja de herencia: en Nietzsche el mesianismo dionisíaco es la espera del regreso del dios ausente, Dionisos, para forzar la salvación. Heidegger, dice Habermas, «pretende utilizar la metafísica nietzscheana de la voluntad de poder como un resorte que lo lance hacia los orígenes presocráticos de la metafísica»³³ para buscar las experiencias primigenias que tales pensadores tuvieron del ser; así pues, la consumación de la metafísica va de la mano del retorno del dios ausente que es el ser: en Heidegger Dionisos va a ser el Ser que ha sido olvidado en favor del ente; la metafísica es el auto-olvido del ser que hay que destruir rememorando al ser, proceso que, dice Habermas, Heidegger sólo puede llevar a cabo por medio de un «*desarraigo de la verdad proposicional* y de una devaluación del pensamiento discursivo»³⁴ dando la apariencia de que escapa «a las paradojas de toda crítica autorreferencial de la razón»; la verdad, en Heidegger, parece ser algo providencial, sacro y sin embargo total: «No se da cuenta de que el horizonte de

³³ *El Discurso Filosófico...*, op. cit., p. 167.

³⁴ Op. cit., p. 187. Las cursivas son de Habermas.

comprensión del sentido desde y con que nos acercamos al ente, no antecede a la cuestión de la verdad, sino que en realidad está sometido a la lógica de esa cuestión»⁸⁵.

Habermas dice que la "vuelta" consiste en esencia en que Heidegger, en términos equívocos, le da como atributo al ser, en tanto que metahistórico, un acontecer de la verdad que está mas allá de toda vigilancia proposicional, que escapa a toda argumentación racional y sólo es accesible narrativamente. El hombre guardara al ser, estará bajo la sumisión al destino de éste, estará entregado a él; ya no más terquedad ni autoafirmación.

El proyecto de Heidegger (escapar a las categorías de la filosofía de la conciencia y del sujeto de la metafísica y la modernidad) será proseguido y desarrollado de una manera importante durante la 2ª mitad del siglo XX -como veremos después-, sobre todo desde la 2ª mitad de los 60ª y hasta hoy.

Otro de los pensadores que a partir del pensamiento de Nietzsche trata de escapar de las categorías alienantes de la filosofía del sujeto es George Bataille, quién utilizó una orientación parecida a la que pensó Heidegger, aunque la salida de la modernidad que propone es totalmente distinta.

1.2.2.5. BATAILLE Y LA HISTORIA ESCEPTICA

George Bataille, quién tuvo una vida muy distinta a la de Heidegger, sobre todo por la experiencia, ante todo estética, que tuvo en el ámbito del surrealismo y por su conexión política con el radicalismo de izquierdas, piensa que la "penuria" de nuestra época se debe

⁸⁵ Op. cit., p. 188.

sobre todo a la expulsión de lo "heterogéneo"⁸⁶, a la proscripción de lo pulsional, la embriaguez, la ensoñación, a la represión que el Yo ejerce sobre la vida instintiva y sobre los instantes *umheimlich*⁸⁷, siniestros, pavorosos, horrorosos que colapsan lo familiar, lo cotidiano, lo burgués, etc. La crítica de Bataille se dirigirá más que nada a la moral, no para encontrar una subjetividad más profunda, sino para *deslimitarla*; sacar de sus límites al sujeto encapsulado en su Yo racional y llevarlo a lo *umheimlich*, lo proscrito, lo desgarrado, etc.: «La subjetividad que se transgrede o rehosa a sí misma no queda destronada y desposeída de su poder en favor de un superfundamentalista destino del ser (como sucedería en Heidegger, según Habermas), sino restituida a la espontaneidad de sus pulsiones proscritas»⁸⁸. No se somete o se abandona a nada la subjetividad, sino que se libera, se abre a la verdadera soberanía, que no es la del trabajo ni la de los imperativos utilitarios, sino la de la liberación por la transgresión, la que se da en el "gasto improductivo", superfluo, no útil-práctico. Con el concepto de "gasto improductivo", Bataille nos dice que es gracias a este que el hombre puede confirmar su soberanía, su libertad, su existencia más creadora y auténtica, ya que la vida no se reduce, como si fuera su "telos". al trabajo: el hombre no se libera sólo con satisfacer sus necesidades más urgentes (en un gasto productivo, necesario para la autorrealización del capital, un excedente gastado productivamente en donde desaparece lo

⁸⁶ Lo que se resiste a asimilar toda forma o rutina de vida como la burguesa, la cotidiana y que escapa a toda investigación metódica, científica, además de que atenta contra todos los imperativos utilitarios, normales, sobrios, por lo que sería vivida casi exclusivamente por los grupos marginados, excluidos, como los lumpen, las prostitutas, los dementes, alborotadores, revolucionarios, bohemios, poetas, etc.

⁸⁷ Para este término ver, por ejemplo, S. FREUD, *Lo Siniestro* (1919), en: Obras Completas, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981, t. III, p.p. 2483-2505.

⁸⁸ *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, op. cit., p. 258. Cf. G. BATAILLE (*El Erotismo*, Barcelona, Tusquets, 1985, p. p. 90-98, p. 90, 92 y 95.): «La transgresión no es la negación del interdicto, sino que lo supera y lo completa»; «La frecuencia -y la regularidad- de las transgresiones no invalida ella misma la firmeza intangible del interdicto del que ella es siempre el complemento esperado -como un movimiento de diástole completa a otro de sístole, o como una explosión es provocada por una comprensión que la precede-»; «La transgresión excede sin destruirlo a un mundo *profano*, del que ella es el complemento. La sociedad humana no es solamente el mundo del trabajo. Simultánea -o sucesivamente- el mundo *profano* y el mundo *sagrado* lo componen, son sus dos formas complementarias. El mundo *profano* es el de los interdictos. El mundo *sagrado* se abre a transgresiones limitadas. Es el mundo de la fiesta, de los soberanos y de los dioses.»

orgiástico, lo desmedido), sino que con este derroche⁸⁹ (que se sustrae a lo necesario para la vida, lo rebosa) se muestra el hombre en busca de sus realizaciones más profundas; es un derroche en el cuál el hombre se desembara de sí mismo (en el frenesí, la manía, la dejación de sí, etc.).

Para Habermas, en Bataille los potenciales críticos de la sociedad burguesa son rechazados, no reconocidos al pensar en la historia como una progresiva proscripción del gasto improductivo debida a una cada vez más profunda pérdida de unidad del hombre con la naturaleza ocasionada por la introducción del trabajo en el que no importa lo inmediato, sino el resultado final de las operaciones; si se piensa que el resultado de la "civilización" (trabajo dirigido productivo, técnica, dominio de la naturaleza, moral cristiana, etc.) es una progresiva alienación, cosificación, instrumentalización y objetivación del sujeto⁹⁰, entonces no habrá modo de encontrar los rasgos recuperables y los potenciales críticos de la sociedad burguesa. Resultado: no hay una conciliación con, sino un rechazo radical de la existencia moderna en todas sus vertientes.

Según Habermas, los continuadores de la empresa de desenmascaramiento de la voluntad de poder pervertida y de denuncia de las fuerzas reactivas que empezó Bataille⁹¹ -con medios antropológicos, psicológicos e históricos- son Lacan y Foucault. En seguida tocaremos a Foucault -como lo ve Habermas-; después, veremos como continúa Derrida la empresa Heideggeriana de crítica a la metafísica y a dónde llega.

⁸⁹ Bataille pone como ejemplo lo que sucede con el fenómeno del *potlatch* (descripción que toma del ya clásico trabajo de M. MAUSS (1923-24): *Essai sur le don* -"Ensayo sobre los dones", en: *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1979, 2ª parte, p.p. 153-163, ver p. 159 y ss.; cf. también: *Introducción a la Etnografía*, Madrid, Fundamentos, 1971, p. 227 y ss.; en fin, cf.: *Ethnologie Générale*, Encyclopédie de la Pléiade t. XXIV, Gallimard, 1968, p.p. 241, 968 y ss., 1130 y ss., 1152 y ss.-), fiesta en la que interviene el derroche, la dilapidación de los bienes para humillar, desafiar y comprometer a los rivales y en donde además del carácter integrante y unificante de la sociedad que tiene tal intercambio de regalos, también es muy importante el aspecto de gasto improductivo, de pérdida de la propiedad, derroche, etc.; gasto o derroche de bienes en el cuál el sujeto que derrocha sus objetos obtiene poder, soberanía.

⁹⁰ Nótese la similitud con Lukács y Adorno-Horkheimer en relación con la teoría de la cosificación, así como la impronta del Freud de *El Malestar en la Cultura* (cf. en: *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981, t. III, p.p. 3017-3067.).

⁹¹ Cf. nota 63.

1.2.2.6. **FOUCAULT: RAZON Y REPRESION**

Habermas pone a Foucault en la línea de los pensadores que denuncian la perversión de la voluntad de poder y nos llaman la atención sobre la "cerrazón" de occidente -sobre todo a partir de la época clásica (la época de la "razón")- a lo "heterogéneo" (y no nada más la cerrazón a lo heterogéneo, sino también su exclusión), a lo "otro" de la razón. Ejemplo de ello es el trabajo con el que Foucault llamó la atención de muchos: *Historia de la Locura en la Época Clásica* (1964)⁹². En ese texto, Foucault aborda la historia de la locura -el trato que se le daba o cómo se le veía en lo social y en lo médico- desde finales de la edad media, donde todavía no era propiamente "objeto" de médicos y lugar privilegiado de exclusión, hasta la época clásica -desde mediados del s. XVII hasta finales del s. XVIII- donde la "perciben bajo otro cielo"⁹³ y se empieza a ver como una enfermedad mental. A partir de aquí, tratará la razón de mantener a la locura a distancia, para poder apoderarse de ella sin peligro. De este modo, la locura se pone como ejemplo de todas aquellas cosas excluidas, segregadas, proscritas, marginadas, tal como lo explicaba Bataille. La locura sería una de las experiencias límites en las que el logos occidental se enfrenta, de modo ambivalente, a lo heterogéneo (como en el contacto e inmersión con lo oriental -Schopenhauer-, el redescubrimiento de lo trágico y lo arcaico -Nietzsche-, la penetración en la esfera de los sueños -Freud-, las exclusiones y las prohibiciones arcaicas -Bataille-, etc.).

La catalogación de la locura como enfermedad mental y su posterior exclusión e internamiento suceden precisamente en el umbral de paso a la modernidad -fines del s. XVIII-, la cuál, para Foucault, será la época de las tecnologías de la dominación, del control, de la disciplina y de la regulación de los cuerpos⁹⁴. La época moderna es la época de la razón

⁹² En: México, FCE, 1986.

⁹³ *Historia de la Locura en la Época Clásica*, op. cit., t. I, p. 176.

⁹⁴ De tal modo que las fuerzas socializadoras que intervienen en las creaturas vivas -como el fallo judicial, la disciplina como precepto pedagógico, los controles, etc.- serán considerados, más que creadores, obstructores de los impulsos vitales del hombre, a los cuales desvían para utilizarlos, para dominarlos.

reglamentadora, de la razón que tiene una mirada objetivante, escudriñadora, que todo lo penetra y lo vigila, en donde los demás sujetos le son accesibles en tanto que objetos de un tipo de observación en la que no participan⁹⁵.

A través de sus posteriores investigaciones históricas⁹⁶, dice Habermas, Foucault llegará a desarrollar (a partir de la influencia de la "genealogía" de Nietzsche) a la historia como una anti-ciencia, lo cuál es una alternativa a la crítica de la razón que se da en Heidegger (y posteriormente en Derrida), y en donde tiene fundamental importancia un concepto a-sociológico de poder: Foucault critica al historicismo y al humanismo en tanto que teorías de la continuidad, la identidad y la unicidad histórica y humana. Así pues, no se trata de ir a la búsqueda de un origen, sino que se saca a la luz los inicios contingentes de discursos, prácticas, etc., que están escondidos debajo de una aparente identidad. En este sentido, se trata también de una despedida de la hermenéutica, ya que esta historia, como anti-ciencia, no va a *comprender* las cosas, sino a *destruir* y *dispersar* toda la trama de supuestas influencias que unen al historiador o estudioso con sus objetos; las ficciones de Autor y de Obra, de la reducción de lo secundario a lo primario, de la búsqueda de relaciones causales sólo sirven para domar a los discursos, que desbordan espontáneamente. Con todo esto, Foucault quiere poner fin a la historiografía que por medio de su sujeto unificador de todo trata de ser *globalizante*, que quiere ser vista como una macro-ciencia: «La historia en singular, la historia concebida como un todo, ha de ser disuelta de nuevo, mas no en una pluralidad de historias narrativas, sino en un pluralismo de islas de discurso, que sin ley ni orden emergen para volver a sumergirse otra vez»⁹⁷.

Se tratará de disolver las "falsas continuidades" y se atenderá a las rupturas, umbrales y cambios de dirección: en lugar de "historia global", "historia serial", ya que no hay progreso

⁹⁵ De aquí la figura del "panóptico", cuya estructura se encontraría, según Foucault, en el nacimiento de las ciencias humanas, nacimiento debido menos al interés o a la curiosidad por entender lo humano, que a la pretensión de dominarlo, disciplinarlo, vigilarlo.

⁹⁶ En textos como: *El Nacimiento de la Clínica* (1963) (México, s.XXI, 1966); *Las Palabras y las Cosas* (1966) (México, s. XXI, 1984); *La Arqueología del Saber* (1969) (México, s. XXI, 1982); *Vigilar y Castigar* (1975) (México, s. XXI, 1979).

⁹⁷ *El Discurso Filosófico...*, op. cit., p. 301.

o evolución hacia nada. Si toda práctica discursiva, época o epísteme existe gracias a los elementos que excluye, se tratará de desenterrar, con todo y sus raíces, toda práctica discursiva para ver los elementos que excluye para poder existir como época. Para Foucault existe una pluralidad caótica, desordenada de discursos que nacen como mueren y no le dan a la historia un sentido global, unificado, unitario, dialéctico, reconciliador. Hay que explicar, pues, la accidental y espontánea emergencia y procedencia de las formaciones de discursos, épocas.

Sucede que en todo este desplazamiento, mezcla y muerte de discursos lo que aparece y opera siempre con ellos y perdura (con múltiples máscaras) es el *poder*⁹⁸. Y aquí es donde Foucault, dice Habermas, eleva el poder a «concepto básico trascendental-historicista de una historiografía planteada en términos de crítica a la razón»⁹⁹, lo cuál trae consigo el problema, la paradoja de que el poder terminará siendo lo que Foucault trataba de evitar: la continuidad de la historia se seguirá dando, sólo que ahora con el poder como línea. Aún la voluntad de saber y de verdad —que son reglas para distinguir lo válido de lo no válido—, características de la epísteme moderna en general y de las ciencias humanas en particular, se deberían a la voluntad de poder, integrarían dos entre múltiples mecanismos de poder. Los discursos se regularían y fundamentarían con base en "tecnologías" de poder. Los discursos que se creen dominantes —como los de la ciencia— pierden sus privilegios, ya que son, como toda práctica discursiva, complejos de poder. A partir de esto, de lo que se trata es de describir y explicar la emergencia de los discursos a partir de las prácticas del poder, y es de lo que se ocupa la

⁹⁸ Que Foucault entiende como "una relación de fuerzas". Cf. *Vigilar y Castigar*, op. cit., p. 199, y tendría las siguientes características: a) No sería una propiedad de alguien que lo tendría, sino que se ejerce como estrategia; b) No se aplica sobre algo o alguien, sino que pasa a través de él; c) el poder es algo que siempre se ejerce con riesgos y es inestable; d) poder y saber se implican recíprocamente y de modo directo: «No hay relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni saber que no suponga y constituya a la vez relaciones de poder» (p. 32).

⁹⁹ *Ibid.*, p. 304. Si Heidegger y Derrida hacen una crítica a la razón que se vuelve efectiva a través de la destrucción de la metafísica (donde se neutralizan las pretensiones de validez, dice Habermas, de los discursos al derivarlos de una comprensión epocal del ser), Foucault hace una crítica a la razón por medio de una destrucción de la ciencia histórica —la de las continuidades— (que también neutralizaría las pretensiones de validez de los discursos al derivarlos de las reglas de formación de los discursos, «a ese poder que en los discursos irónicamente se oculta como voluntad de verdad a la vez que se impone a ellos, tiene que reservarle el sentido trascendental de condiciones posibilitadoras de la verdad» p. 307). Tanto los horizontes epocales como la formación de discursos están expuestos a cambios, mudanzas que operan como si fueran horizontes trascendentales de lo que está adentro de ellos.

"genealogía": «En los rastreos de los tipos de discurso y formas de saber se trata ahora de descubrir las tecnologías de sojuzgamiento, en torno a las cuales se consolida un complejo de poder dominante, alcanza la primacía y es sustituido al cabo por el complejo de poder siguiente»¹⁰⁰. Y continúa Habermas: «Foucault sólo consigue este suelo evitando pensar genealógicamente en lo tocante a su *propia* historiografía genealógica y haciendo irreconocible la procedencia de su concepto trascendental-historicista de poder»¹⁰¹.

Para Habermas la obra de Foucault conlleva los siguientes problemas, inconsistencias y callejones sin salida: si no hay una unidad en la historia, entonces tampoco existe un sentido, ya que el historiador genealógico evita actuar hermenéuticamente; sólo «ha de explicar el horizonte dentro del cual tales manifestaciones pueden en general aparecer como dotadas de sentido, a partir de las prácticas que les subyacen»; este historiador no requiere de una comprensión hermenéutica «sino únicamente del concepto de historia como un cambio de historia caleidoscópico –carente de sentido– de universos de sentido que nada tienen entre sí en común, fuera de la determinación de ser protuberancias del poder en general»¹⁰². La validez dependerá de complejos efectos de poder anónimos: «El sentido de las pretensiones de validez estriba, pues, en los efectos de poder que tienen». Pero este supuesto, dice Habermas es autorreferencial: «si es cierto, no puede menos que destruir también la base de validez de las investigaciones que inspira; pero si la pretensión de verdad que el propio Foucault vincula a su genealogía del saber, fuera efectivamente ilusoria y se agotara en los efectos que su obra es capaz de provocar en el círculo de quienes le siguen, entonces toda la empresa de desenmascaramiento crítico de las ciencias humanas habría perdido su aguijón e interés. Pues Foucault hace historia genealógica precisamente con la intención, intención tomada completamente en serio, de poner en marcha una ciencia que sea superior a las desprestigiadas ciencias humanas»¹⁰³.

¹⁰⁰ *El Discurso Filosófico...*, op. cit., p. 322.

¹⁰¹ *Ibid.* Las cursivas son mías. Foucault no pensaría a que intereses o complejos de poder responde su propia teoría del poder.

¹⁰² *Ibid.*, p. 332.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 334. Si no existen cánones para definirla, no se puede reclamar una superioridad.

Dice Habermas que al reducir todo a complejas relaciones y efectos de poder, Foucault elimina todo rasgo de acción comunicativa, de pretensiones de validez normativa y de validez proposicional. La crítica foucaultiana no intenta, de ningún modo, proseguir «aquel contradiscurso que desde sus comienzos la modernidad ha mantenido consigo misma... Foucault quiere socavar la modernidad y sus juegos de lenguaje»¹⁰⁴. La resistencia que él propone, no quiere ser ni justificarse como poder invertido, ya que dice que si fuera así no resistiría, quiere que su resistencia sea como el poder mismo, con las mismas características. Pero, pregunta Habermas, ¿porqué resistir al poder, en lugar de plegarnos a él? «Sólo introduciendo algún tipo de nociones normativas podría Foucault empezar a dar respuesta a esta pregunta. Sólo introduciendo nociones normativas podría empezar a decirnos qué es lo que está mal en el moderno régimen de poder/conocimiento y porqué debemos oponernos a él»¹⁰⁵. El problema con Foucault reside, según Habermas, en que, al reducir todo a relaciones de poder sin que haya ningún tipo de canon desde el cual juzgar lo bueno y lo malo, se encuentra en un callejón sin salida (ver nota 77).

1.2.2.7. DERRIDA Y LA CRITICA A LA METAFISICA

En el horizonte del pensamiento que critica a la metafísica, J. Derrida asume críticamente el pensamiento de Heidegger y prosigue la doctrina del maestro. Como Heidegger, Derrida confronta al conjunto de "occidente" con su "otro", con aquello que económica política o culturalmente¹⁰⁶ lo hace sacudirse, p. ej., su relación con el tercer mundo o el fin del

¹⁰⁴ Ibid., p. 338.

¹⁰⁵ Ibid. p. 339, citado de FRASER, N.: *Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions*, en *Praxis International*, t. I, 1981, p. 283.

¹⁰⁶ Más allá de la expansión, a nivel planetario, de la civilización occidental, que también Heidegger (el cuál lo ha pensado en la forma de expansión de la metafísica, en la época de su cabal cumplimiento en tanto que *Ge-Stell*, a nivel mundial), como otros pensadores antes y después de él, ha dado a notar. Cf., por ejemplo,

pensamiento antropocéntrico (metafísica). Derrida, dice Habermas, pretenderá socavar a la metafísica (para resolver el problema propio del pensamiento posmoderno: el problema ante el que se ve la crítica a la razón cuando procede en términos totalizantes, o como juzgar la bondad o maldad de algo sin tener ningún medio normativo¹⁰⁷) primero haciendo una crítica radical a ésta por medio de un examen que muestre la íntima relación que existe entre una concepción del lenguaje, y de la escritura, que privilegia a la φωνή (phoné, palabra hablada), y el logocentrismo o metafísica; después, "deconstruir" la relación que tienen entre sí Lógica y Retórica, y que siempre se ha inclinado por la primacía de la Lógica, para que ahora la Retórica tenga la soberanía y sea la que decida como se resuelve una cuestión.

Overcoming Metaphysics, op. cit., p. 90: «La metafísica es, en todas sus formas y fases históricas, un único y quizás necesario destino de occidente y la presuposición de su dominio planetario»; *Que Significa Pensar*, op. cit., p. 59; *Qui est le Zarathoustre de Nietzsche*, en: *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, p.p. 116-145, en donde Nietzsche es uno de los pensadores que se da cuenta, en toda su problemática e inclinación metafísica, de esta situación: «Porque Nietzsche reconoce el instante histórico en el que el hombre se prepara a acceder al dominio completo de la tierra»(p. 122), pero ¿está realmente el hombre, tal y como ha sido hasta ahora, preparado para ello, para asumir tal responsabilidad?, ver p. 136; *La Época de la Imagen del Mundo*, op. cit., en donde se ve la cuestión entre lo que es la época moderna, y su esencial relación con el reinado del representar (subjetivismo), y su vinculación con el dominio y violencia hacia lo existente: «En el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado, llega a su punto de apogeo el subjetivismo del hombre, para luego establecerse e instalarse en la llanura de una uniformidad. Esa uniformidad pasará a ser luego el instrumento más seguro de la dominación completa, es decir, técnica, sobre la tierra. La libertad moderna de la subjetividad se disuelve completamente en la objetividad que le es conforme»(p. 97); también: *La Frase de Nietzsche: 'Dios ha Muerto'*, en: *Sendas perdidas*, op. cit., p. 175-223, donde además de hablar de la expansión de la civilización metafísica occidental (ver p. ej. la p. 216, donde se dice que la metafísica occidental ha pensado, desde sus comienzos, a lo existente como tal, olvidándose del ser y de su verdad. Simple olvido del ser que es lo que sostiene todo en la historia de occidente «que entre tanto está a punto de convertirse en historia universal»), identifica esta situación con el nihilismo; *Identidad y Diferencia*, op. cit., p. 79 y ss., en donde la expansión de la metafísica occidental esta ligada al desarrollo de la constelación técnica -el Ge-Stell- (como, también hay que mencionarlo, una posible salida de ella: «En la composición (Ge-Stell) vemos un primer e insistente destello del Ereignis»(p. 91), siempre y cuando no se le haga oído sordo «a la llamada del ser que habla en la esencia de la técnica»(p. 81).

¹⁰⁷ El concepto de lo dionisiaco, en Nietzsche, dice Habermas, remite, como normatividad, a unas experiencias determinantes; el Heidegger existencialista se orientaba por la normatividad que se podía extraer de la existencia auténtica; pero no se sabe cabalmente que pasa con el último Heidegger; su concepto de verdad está dinamizado, pero desarraigado y «no queda claro cómo en la movilidad de un acontecer de la verdad del que el hombre no dispone, podría mantenerse el núcleo normativo de una pretensión de verdad que como tal ha de trascender también el tiempo y el espacio» (*El Discurso...*, op. cit., p.p. 198-99). Esta cuestión es la que trataría de resolver Derrida.

En su texto sobre la concepción del lenguaje en Husserl¹⁰⁸, Derrida expone, para después criticar, cómo Husserl, por lo influido que está por la tradición occidental, privilegia a la voz (φωνή) sobre la forma escrita (γραμμή), al alfabeto fonético (materialización de la φωνή) sobre la inscripción gráfica. Husserl da preferencia a la conciencia pura contra la comunicación lingüística (que es un reino intermedio), al monólogo interior contra el habla (que es empírica), ya que está exento de señales y es donde priman los significados puros o ideales en la "solitaria vida del alma" (la idealidad del significado estaría garantizada por la vivencia, actual, inmediata, intuitivamente accesible en la interioridad de la conciencia pura, subjetividad trascendental no contaminada de lo empírico), a la voz sobre la escritura ya que «la voz puede mostrar el objeto ideal o el significado ideal sin aventurarse fuera de la idealidad, fuera de la interioridad de la vida presente a sí misma»¹⁰⁹. Primacía de la conciencia, presencia a sí misma del sentido en ella y que se expresa por medio de signos en la voz, voz que mantendría una relación absoluta y esencial de proximidad con el pensamiento: rechazo de la escritura como secundaria y representativa de lo que ya está presente en el logos son las situaciones que forman las oposiciones presencia/ausencia, dentro/fuera, inteligible/sensible, lenguaje hablado/lenguaje escrito, función cognoscitiva/función comunicativa, signo (=eichen= significado puro)/señal (=anzeichen= habla comunicativa), etc. Para Husserl lo que contaría e importaría más serían los significados EN-SÍ (puros, interiores, ideales -platónicos-) sobre los significados exteriores, expresados, empíricos.

Derrida denuncia el fetichismo del fonologismo (que reprime a la escritura) que se convierte en modelo epistemológico de la lingüística (desde De Saussure hasta Jakobson) e inspira a buena parte de las ciencias humanas. Cuando el lenguaje es concebido en términos de presencia (todo está referido a una presencia; el ser es pensado como presencia o representación), siempre se privilegiará a la voz, y de ahí resultará la consiguiente concepción de la escritura como deficiente y amenazadora, o cuando mucho se considerará como una restauración indirecta y aproximativa de la presencia en un esquema en donde el pensamiento

¹⁰⁸ *La Voz y el Fenómeno* (1967) (en: Barcelona, Pre-textos, 1985).

¹⁰⁹ Derrida citado por Habermas en *El Discurso...*, op. cit., p. 214; el texto de Derrida es *La Voz y el Fenómeno*, op. cit., p. 136.

(presente a sí mismo) será el grado más perfecto o puro, cuya expresión en forma de *habla* ante dos o más personas *presentes* será considerada la comunicación más natural y directa, mientras que la *escritura* será considerada como una representación indirecta y artificial del habla¹¹⁰, signo de signo. Rechazo, pues, del significante y privilegiamiento del significado. Derrida, dice Habermas, estaría contra la "platonización" del significado, y quiere hacer ver la primacía del signo (significante) frente al significado. El error de Husserl, para Derrida, consiste en que no se dió cuenta de la relación que existe entre la estructura repetitiva del signo lingüístico, así como de su función representativa. Además, dice Derrida, en el punto-fuente de la presencia se abre una *Differance*¹¹¹ (en el sentido de diferir, de pensar de otra manera y también en el de aplazar, demorar).

Contra la concepción que piensa al lenguaje como un instrumento de la consciencia para poder, de modo intencional, comunicar o representar vivencias subjetivas puras (presentes), lenguaje que en el mejor de los casos sería inocuo o transparente (sistema en el que el lenguaje hablado sería el más importante en tanto que reflejaría, del modo más correcto y actual, las vivencias), Derrida muestra, como otros pensadores ya lo habían expuesto también, que el lenguaje no es, ni un instrumento, ni tampoco el lenguaje hablado es el más importante o el que "mejor" refleja o expresa las vivencias subjetivas puras: Atendiendo al *Curso de Lingüística General* de F. De Saussure¹¹²(1916)(al que, por otra parte, también

¹¹⁰ El rechazo y la condena de la escritura se evidencia ya desde los griegos (cf., PLATÓN, *Fedro*, 274c-275b, en: Madrid, Sarpe, 1985), donde ante el invento de Theuth -la escritura- quién le había dicho que serviría para vigorizar la memoria, el rey Thamus le responde que, antes bien, tal invento «producirá en el alma de los que lo aprendan el olvido por el descuido de la memoria, ya que, fiándose a la escritura, recordarán de un modo externo, valiéndose de caracteres ajenos; no desde su propio interior y de por sí»(175a). Thamus condenaría además, no tanto a la escritura (como fármaco, juego) en relación con el habla (noble, seria), sino la diferencia entre una escritura "legítima" y una "ilegítima": «según un esquema que dominará a toda la filosofía occidental, una buena escritura (natural, viva, sabia, inteligente, interior, hablante) se opone a una mala escritura (artificiosa, moribunda, ignorante, sensible, exterior, muda)» (Cf. J. DERRIDA: *La Farmacia de Platón*, en: *La Diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975, p.p. 91-260, ver p. 226-27; también p. 149 y ss).

¹¹¹ Para ver lo relacionado con este concepto y su significado y uso, Cf. J. DERRIDA, "La Differance", en: *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, p.p. 37-62; también, en ese mismo texto: "Ousia y Gramme. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*", en las p.p. 63-102, ver p.p. 97-102; *Posiciones*, Valencia, Pre-textos, 1977, p. 14, 16-17, etc.

¹¹² En: México, Nuevaomar, 1982.

criticará por la subordinación de la escritura al habla que también lleva a cabo), ataca la tesis de que el lenguaje depende de la palabra hablada, de que la escritura refleja los fonemas. La escritura sería, según Derrida, el medio primario de expresión del lenguaje, la escritura sería un signo que se ha vuelto reflexivo. El significante lingüístico sólo toma valor por sus diferencias¹¹³ (no por el conjunto total de los términos) respecto de otros significantes; su valor es diferencial, no material. En este sentido, el lenguaje es un sistema de signos diferenciales, con reenvíos significantes que evitan e impiden que un elemento simple este presente a sí mismo; todo signo que es emitido en un momento presente no es autónomo o sólo depende de sí mismo, sino que toma su "valor" e importancia en relación a todos los demás signos del sistema que no están presentes en ese momento¹¹⁴. La presencia plena es, también, imposible en el habla —como en la escritura—, ya que se precisa del intervalo, del espaciamiento entre las letras, entre los fonemas para que pueda articularse su sentido, su inteligibilidad (sin jamás, por otro lado, llegar a un "último" sentido, sentido último, trascendental que detendría el proceso de significación, de reenvío significante).

Al contrario que el pensamiento tradicional, para el cual el significado de una expresión es lo que esta presente¹¹⁵ en la conciencia del hablante en el momento de la expresión, para

¹¹³ Ibid, ver: 1ª parte, cap. III, § 1, p. 119; 2ª parte, cap. III, p. 155, cap IV, § 2, p. 163 y ss., y, sobre todo, § 3 y § 4, en donde dice: «en la lengua no hay más que diferencias» (p. 168, subrayado de De Saussure).

¹¹⁴ Cf. J. DERRIDA, "La Différance", en: *Márgenes de la Filosofía* (1968) (Madrid, Cátedra, 1989, p.p. 37-62): «La différance es la que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado "presente", que aparece en la escena de la presencia se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca menos con lo que se llama futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o un futuro como presentes modificados» (p. 48). Derrida utiliza la palabra *Différance* —que se pronuncia igual que como *Difference*— para hacer hincapié en que es una palabra que va más allá de la comprensión por parte del *Logocentrismo* (el que la historia de la metafísica atiende solamente, como centro, al *Lógos* y a la voz: determinación del ser del ente como presencia —Cf. *De la Gramatología* [1967], México, siglo XXI, 1984, p. 18 y ss.—), ya que la *a* de *Différance* «se escribe o lee pero no se la puede oír. Tengo mucho interés, ante todo, en que el discurso —por ejemplo el nuestro en este momento— acerca de ésta alteración o agresión gráfica y gramatical implique una referencia irreductible a la intervención muda de un signo escrito» (*Posiciones* [1972] [en: Valencia, Pre-textos, 1977, p. 16-17]). Ver, también, *La Différance*, op. cit., p. 38 y ss.

¹¹⁵ La metafísica sería metafísica de la *presencia* en cuanto a las siguientes formas como: «...(presencia de la cosa a la mirada como *eidos*, presencia como sustancia/esencia/existencia (*ousía*), presencia temporal como punta (*stigma*) del ahora o del instante (*nun*), presencia a sí del cogito, conciencia, subjetividad, co-presencia del otro y de uno mismo, inter-subjetividad como fenómeno intencional del ego, etc.)» (*De la Gramatología*, op. cit.,

Derrida el signo contiene dentro de sí un vacío fundamental, que es su imperfección constitutiva, su ausencia de presencia, juego de diferencias y reenvío significante en el que todo significado se encuentra. Para que algo pueda ser percibido e identificado, no basta con la simple presencia actual, sino que esto nos lleva más allá de la vivencia actual: la expresión debe mantenerse inteligible incluso en ausencia de aquello a lo que se refiere. Así pues, no hay en el presencia absoluta sino que depende también de la ausencia del objeto y de la ausencia de todos los demás signos.

Todo este trabajo, hecho para tratar de escapar a la filosofía del sujeto poniendo en entre dicho sus fundamentos metafísicos y para lograr superar el problema en el que se ve envuelta una racionalidad que radicalmente critica hasta sus propios fundamentos, nos lleva a la siguiente situación: lo que en Heidegger es la historia del ser, en Derrida se codifica, dice Habermas, en la escritura, pero la retórica de Heidegger plegada al destino, en Derrida resulta una actitud subversiva: «Derrida se haya más cerca del deseo anarquista de hacer saltar el continuo de la historia, que en el mandato autoritario de plegarse al destino»¹¹⁶. Derrida continúa la crítica de la metafísica, aunque preferiría, dice Habermas, encontrarse fuera del alcance de la paradoja de la razón radicalmente crítica, que ratificarla y desarrollarla. La crítica a la metafísica se desarrollará ahora, paralelamente a la crítica a la metafísica en tanto que metafísica de la presencia, por la vertiente de la "deconstrucción" de la relación que tienen entre sí Lógica y Retórica, de tal modo que se pueda superar la paradoja de la razón que se autoconsume al autocriticarse.

Habermas dice que tanto la "dialéctica negativa" de Th. Adorno, como la "deconstrucción" de J. Derrida, son dos respuestas, distintas, al mismo problema, al de lo que pasa con la razón al proceder en términos totalizantes: «La autocritica de la razón, cuando procede en términos

p. 19). En la época moderna, las más importantes son: Concepción homogénea, continua y lineal del tiempo en el que el ahora presente se privilegia respecto del pasado y el futuro (se potencia el origen pleno); primacía de la consciencia, presencia a sí misma de sentido en ella y que se expresa por medio de signos en la voz, la voz como manteniendo una relación absoluta y esencial de proximidad con el pensamiento, lo que lleva al rechazo de la escritura como secundaria y representativa de lo que ya está presente en el logos. Oposición presencia/ausencia, dentro/fuera, inteligible/sensible, etc.

¹¹⁶ *El Discurso...*, op. cit., p. 220.

totalizantes, se ve envuelta en la contradicción realizativa consistente en no poder dejar convicta de su naturaleza autoritaria a la razón centrada en el sujeto si no es recurriendo a los propios medios de ésta. Los medios conceptuales que yerran lo «no-idéntico» y que permanecen solidarios de la «metafísica de la presencia» siguen siendo, pese a todo, los únicos medios disponibles para poner al descubierto su propia insuficiencia»¹¹⁷. Heidegger sale de la paradoja huyendo hacia un terreno que está más allá de las limitaciones del habla discursiva, reclama el acceso a un tipo especial de conocimiento tan indeterminado que queda inmunizado contra toda objeción específica. Adorno se da cuenta del inevitable carácter contradictorio de la razón que critica incluso sus fundamentos: el procedimiento crítico de ésta razón ya no está seguro de sus fundamentos. Derrida, al proseguir con la crítica a la metafísica, repara, para criticar y "deconstruir", en la jerarquización de categorías y relaciones conceptuales de dominio que caracterizan de modo esencial a la metafísica: habla/escritura, inteligible/sensible, naturaleza/cultura, interior/exterior, etc. Uno de estos pares de oposiciones categoriales es el que se da entre la lógica y la retórica, en el cuál la lógica domina, al cual Derrida pretende poner de cabeza, hacer saltar de tal modo que se haga «extensiva la soberanía de la retórica al campo de lo lógico, para resolver ese problema ante el que se ve la crítica de la razón cuando procede en términos totalizantes»¹¹⁸. No queda complacido con la "dialéctica negativa" de Adorno, por que éste último queda, con su dialéctica —aunque sea negativa— preso del optimismo, que caracteriza a ésta, en la razón; tampoco con la crítica heideggeriana de la metafísica porque sigue remitiéndose a los orígenes —lo cuál es un modo de ser del pensamiento metafísico—.¹¹⁹ La paradoja se resuelve, en Derrida, cuando la "contradicción" (el principio de no-contradicción) pierde su autoridad o queda en lugar subordinado respecto de otro tipo de exigencias, por ejemplo exigencias de tipo estético; cuando la lógica se subordina a la retórica. Y así es, dice Habermas, como el deconstructivista trata a las obras filosóficas:

¹¹⁷ Ibid., p. 225.

¹¹⁸ Ibid., p. 228.

¹¹⁹ Heidegger sólo logra "escapar" de la crítica cuando, al remitirnos al *Andenken* (pensamiento conmemorativo que tiene un acceso privilegiado a la verdad -ver I.2.2.4.2.-), se nos aclara que goza de un *status* especial: la exención de obligaciones discursivas, por lo que no se necesita una demostración.

como obras literarias; es decir, encontrando o exponiendo su logro retórico, las obras se jerirían por criterios retóricos y ya no lógicos. El procedimiento de la "deconstrucción" no se dejaría atar ni atendería a las obligaciones discursivas que parten de la filosofía y la ciencia y, en ese sentido, el problema pierde su razón de ser. En pocas palabras, Derrida, dice Habermas, pasa, se desliza por *debajo* de ese problema que Adorno consideraba inevitable.

La "deconstrucción" tendría por fin *desmontar* los *amazonas* ontológicos que la filosofía a levantado, invertir la jerarquía de las oposiciones filosóficas tradicionales, las cuales no coexisten de manera pacífica, sino de violenta jerarquía, en la cuál uno de los términos domina al otro ya sea de manera axiológica, lógica, etc. Pero tampoco se trata de "desenmascarar" sin más, ya que aquí, y principalmente aquí que en otras partes, se caería en la más profunda y categórica metafísica: «Derrida procede más bien en términos de una crítica estilística, extrayendo del excedente retórico de significado que un texto que se presenta como no-literario debe a sus capas literarias, algo así como comunicaciones indirectas con las que el propio texto desmiente sus contenidos manifiestos... Los textos mismos, peinados a contrapelo y puestos contra las cuerdas, contradicen, merced a su contenido *retórico*, aquello que enuncian, por ejemplo el primado que explícitamente declaran del significado frente al signo, de la voz frente a la escritura, de lo intuitivamente dado y lo inmediatamente presente frente a lo re-presentativo y a lo aplazado-aplazante»¹²⁰. Las limitaciones de todo texto en que prive el principio de no-contradicción resultan accesibles cuando se les trata a estos textos (sean filosóficos, científicos, etc.) como lo que no desearían ser: textos literarios. Pero para que esto no sea o resulte ser algo arbitrario o caprichoso, Derrida, dice Habermas, trata de hacernos ver que la diferencia entre filosofía y literatura, si se mira bien, no es tal.

En Derrida ocurre una metamorfosis de lo que era la "destrucción" de la metafísica intentada por Heidegger¹²¹, y que ahora se viene a convertir en "deconstrucción"¹²², cuyo

¹²⁰ *El Discurso Filosófico...*, op. cit., p. 229.

¹²¹ Cf. M. HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., § 6, p.p. 30-37, sobre todo p. 32-33.

¹²² Cf. J. DERRIDA, *L'oreille de l'autre. Textes et débats avec Jacques Derrida*, Montreal, VLB, 1982, p.p. 117-118: "Cuando he utilizado esta palabra, tenía la impresión de traducir los términos de Heidegger en un momento en que me fué preciso en este contexto. Estos dos términos son "DESTRUKTION" (Heidegger utiliza la palabra *Destruktion* y explica inmediatamente que la *Destruktion* no es una destrucción, que es precisamente

cometido es «la crítica de la razón en el ámbito de la retórica», que le señalaría a Derrida «un camino por el que salir de la aporía de la autorreferencialidad»¹²³. Esta crítica a la razón no puede ser objetada y acusada de pretender cientificidad, lo cual supone:

- a) La crítica literaria no se debe considerar como una empresa científica, sino que se atiene a los mismos cánones retóricos que su objeto de estudio: la literatura;
- b) La filosofía, que no es diferente de la literatura, puede abordarse (sus contenidos esenciales pueden abordarse) en términos de crítica literaria;
- c) La retórica prima sobre la lógica y se debe considerar como competente, como pudiendo abarcar cualquier plexo textual (ya no existen diferencias de géneros entre la filosofía, la ciencia, la literatura, etc.) ya que todo lo abraza (todo lo textual): tanto los discursos ordinarios como los no ordinarios.

La crítica literaria, que no puede pretender cientificidad, le sirve, a Derrida, «...de modelo para un procedimiento que, con la superación del pensamiento ligado a la metafísica de la presencia y de la era logocéntrica, asume nada menos que una misión histórica universal»¹²⁴. La crítica literaria se pone al mismo nivel que la literatura, y es también tratada como literatura en tanto que no es o no tiene calidad científica (no puede sujetarse a ningún canon científico ya que es una actividad creadora). Citando a J. Culler¹²⁵, Habermas expone

una des-estructuración para deshacer algunas etapas estructurales dentro del sistema, etc.), o bien "ABBAU", que va en el mismo sentido: deshacer una edificación para ver cómo está constituida o desconstituida. Es lo clásico. Lo que no era clásico era a lo que se aplicaba esta fuerza, esta ABBAU, es decir, a toda la ontología clásica, a toda la historia de la filosofía occidental, etc.". Cf.: "Los fines del hombre", en: *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, p.173; *De la Gramatología*, México, s. XXI, p. 20, 32; *Posiciones*, Valencia, Pre-textos, 1977, p. 12, 45, 54-56, etc.; "Fuerza y Significación", en: *La Escritura y la Diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 33.

¹²³ *El Discurso Filosófico...*, op. cit., p. 230.

¹²⁴ *El Discurso Filosófico...*, op. cit., p. 232.

¹²⁵ Cf. J. CULLER, *Sobre la Deconstrucción*, Madrid, Cátedra, 1984, p. 133.

la misión de la deconstrucción: llegar a una crítica radical de la razón (metafísica) por medio de un procedimiento que es más fielmente filosófico porque demuestra «que la lectura más auténticamente filosófica de una obra filosófica -una lectura que cuestiona sus conceptos y los fundamentos de su discurso- es la que considera a la obra como literatura, como ficción, como constructo retórico cuyos elementos y orden vienen determinados por diversas exigencias textuales. A la inversa, las lecturas más poderosas y adecuadas de las obras literarias pueden ser aquellas que las consideran actos filosóficos desentrañando las implicaciones de sus contactos con las oposiciones filosóficas que las dotan de base». Y en este sentido, los textos literarios pueden ser abordados en términos de crítica a la metafísica en su contenido esencial. La deconstrucción desmonta las oposiciones jerárquicas sobre las que se ha desarrollado, basado occidente: serio/no-serio, literal/metafórico, verdad/ficción, de tal modo que la literatura ya no se restringe a ser ficción, ni la filosofía a ser puro pensamiento serio: «Si el lenguaje serio es un caso de lenguaje no-serio, si las verdades son ficciones cuyo carácter de ficciones se ha olvidado, entonces la literatura no es un ejemplo desviante, parasitario de lenguaje. Al contrario, otros discursos pueden verse como casos de una literatura generalizada o archiliteratura»¹²⁶.

Derrida, dice Habermas, al negar la especificidad del lenguaje ilocutivo y también del lenguaje de ficción, propone que el lenguaje poético sea visto como el que determina al lenguaje, como el que "abre el mundo". Derrida olvida el carácter normativo, acreditado que posee la acción orientada al entendimiento, de su capacidad de resolver problemas y no sólo de "abrir mundo"; las pretensiones de validez van más allá de los horizontes del contexto vigente: «los correspondientes sistemas culturales de acción» (comunicativa, formas de argumentación en las que cristalizan, en la época moderna, las esferas de la ciencia, la moral y el derecho) «administran las *capacidades de solución de problemas* de forma similar a como el arte y la literatura las *capacidades de abrir mundo*»¹²⁷. Pero, para Derrida, la función determinante la lleva a cabo la función poética del lenguaje. La disolución de la diferencia de

¹²⁶ Ibid., p. 160.

¹²⁷ *El Discurso Filosófico...*, op. cit., p. 249.

géneros entre la filosofía y la literatura «mezcla y confunde las constelaciones en que los elementos retóricos del lenguaje adoptan papeles *totalmente distintos*»¹²⁸. Es cierto que en la expresión poética (apertura de mundo) se da una forma pura de lo retórico y que en el lenguaje normal también hay retórica, pero en éste último los elementos retóricos pasan a segundo plano. En la filosofía, la crítica literaria y la literatura hay retórica, pero las formas de argumentación de cada una son completamente distintas; la disolución de la filosofía en la crítica y literatura y viceversa, «la falsa asimilación de una empresa a otra hurta a ambas de su sustancia» ya que pierden seriedad, productividad y alcance: «quién traslada la crítica de la razón al ámbito de la retórica para así neutralizar la paradoja de su autorreferencialidad, no hace otra cosa que embotar el filo de la propia crítica de la razón»¹²⁹. Con esta falsa pretensión no se sale de la aporía.

Heidegger, Adorno y Derrida, dice Habermas, confunden los planteamientos *universalistas* de la filosofía con la pretensión de ser un estatus cognitivo superior que tiene que abandonar.

En el debate modernidad-posmodernidad, Habermas también tendrá que enfrentarse con otro pensador francés más: J. F. Lyotard, quien impondrá otras objeciones adicionales a la pretendida bondad del proyecto de la modernidad en general.

¹²⁸ Ibid., p. 251. Cf., también: J. HABERMAS, "¿Filosofía y Ciencia como Literatura?", en: *Pensamiento Postmetafísico* (México, Taurus, 1990, p.p. 240-260, p. 240 y ss.). Aquí dice Habermas: «En filosofía, en las ciencias del hombre, el contenido proposicional de los enunciados queda bastante más ligado a la forma retórica de su expresión, de lo que sucede en física», que ninguna ciencia, por más pura que se crea, está libre de decir metáforas para "explicar" ciertas cosas: «no es posible una ruptura innovadora con las formas de saber acreditadas y las costumbres científicas sin innovación lingüística: tal conexión apenas si se pone hoy en duda» (p. 240). Pero el genio de los pensadores-escritores, continúa Habermas, va más allá de escribir bien: pensaban bien.

¹²⁹ *El Discurso Filosófico...*, op. cit., p. 252.

1.2.2.8. LYOTARD, HABERMAS Y LA MODERNIDAD

Habermas también criticaría al filósofo francés J. F. Lyotard, ya que éste último también deshecharía, dudaría del proyecto de la modernidad, que en los s. XIX-XX aparece bajo la forma de la idea de la emancipación¹³⁰. Duda, incredulidad que estaría basada en los resultados, más "negativos" que convenientes, del desarrollo de la Ilustración¹³¹, o por el auge de técnicas o tecnologías que hacen que el acento se incline más hacia los medios de acción que hacia los fines, o por el redespigüe del capitalismo liberal avanzado (que revaloriza el hedonismo) que hace que ahora el saber y la ciencia se legitimen por la performatividad¹³².

Para Lyotard, la "modernidad" estaría desfalleciendo o extinguiéndose, si no es que ya está liquidada, ya que los "Grandes Relatos"¹³³ de justificación y legitimación de proyectos en los que se apoyaba están deviniendo obsoletos, imprácticos y han fracasado por ciertas circunstancias que han ocurrido (el metadiscurso de la racionalidad de lo real (Hegel) ha sido refutado por Auschwitz, la perversión de la revolución rusa -Stalin y los Gulags- ha liquidado el metadiscurso de la revolución socialista, el gran relato de la democracia ha sido puesto en

¹³⁰ Cf. J.F. LYOTARD, *La Posmodernidad Explicada a los Niños* [1986] (en: México, Gedisa, 1989, p. 97): «El pensamiento y la acción de los siglos XIX y XX están dominados por la idea de la emancipación de la humanidad. Esta idea es elaborada a finales del siglo XVIII en la filosofía de las luces y en la revolución francesa. El progreso de las ciencias, de las artes y de las libertades políticas liberará a toda la humanidad de la ignorancia, de la pobreza, de la incultura, del despotismo y no sólo producirá hombres felices, sino que, en especial gracias a la escuela, generará ciudadanos ilustrados, dueños de su propio destino».

¹³¹ Cf., por ejemplo, J. F. LYOTARD: *La Posmodernidad Explicada a los niños* [1986] (en: México, Gedisa, 1989): §2: "Apostilla a los Relatos", en, p.p. 27-32; §3: "Misiva sobre la Historia Universal", en p.p. 33-47; §9: "Glosa sobre la Resistencia", en p.p. 101-112.

¹³² Cf. J. F. LYOTARD: *La Condición Postmoderna* [1978] (en: México, REL-Cátedra, 1990): "Introducción", p.p. 9-11; §10: "La Deslegitimación", p.p. 73-78. Ver, atrás, 1.2.1.

¹³³ Cf. *La Condición Postmoderna*, op. cit., p. 9. Un "gran relato" es el discurso de legitimación («la legitimación es el proceso por el cual un legislador se encuentra autorizado a promulgar esa ley como una norma» p. 23) de las teorías y las prácticas en relación con sus reglas de juego. Cuando los relatos se dirigen hacia el futuro o hacia cierta finalidad (emancipación, hermenéutica del sentido, dialéctica del espíritu, etc.) tales relatos se designan "modernos". Ver, también, *La Posmodernidad Explicada a los Niños*, op. cit., p.31.

entredicho por el Mayo de 68, etc.¹³⁴), y por la nueva situación en el orden del saber y de la ciencia que se está presentando en el mundo "tardomoderno". Por ejemplo, en cuanto a los conocimientos, quizás éstos ya no se difundan en función de su valor "formativo" o de importancia política, sino que sean puestos en circulación según las mismas redes que la moneda, «y que la separación pertinente a ellos deje de ser saber/ignorancia para convertirse, como para la moneda, en "conocimientos de pago/conocimientos de inversión"»¹³⁵; la investigación¹³⁶ y la enseñanza¹³⁷ se estarán legitimando por su performatividad (optimización de la relación entera entre sus *input* y sus *output*, es decir, garantizar la maximalización de sus actuaciones para la eficaz reproducción del sistema); en cuanto a la naturaleza del lazo social, con la mutación de técnicas y tecnologías en la fase actual del capitalismo (redespliegue económico), cambia también la forma en que se ve y se le trata; con la diseminación a nivel global de la inversión capitalista (las "transnacionales"), también cambia la función del estado, etc. Ya no habría necesidad de ningún tipo de metarelato en nuestros días "postmodernos".

Pero Habermas piensa que si la postmodernidad es la desaparición de los metarelatos como vía de legitimación, ésta no es una descripción correcta de la condición del hombre contemporáneo, sino una interpretación equivocada. La cual implica una aceptación pasiva (complaciente) del desorden actual existente en el capitalismo tardío, postindustrial, la tecnología y la sociedad de masas. Si bien los acontecimientos que cita Lyotard para aludir al fracaso del iluminismo son verdaderos, tales acontecimientos no han refutado nada, sólo son derrotas no definitivas del proyecto de la ilustración. Además, los acontecimientos que se citan como evidenciadores del fracaso del iluminismo sólo podrán mostrarlo si se insertan dentro del marco de otro metadiscursio legitimador; por sí solos no refutan nada. Disolución de los metarelatos: tipo (paradójico) de metarelato, que nos muestra que la condición posmoderna no ha resuelto satisfactoriamente el problema de la legitimación ni de la justificación. Para

¹³⁴ Cf. *La Posmodernidad Explicada a los Niños*, op. cit., §2, y, sobre todo, el §3, p. 40.

¹³⁵ Op. cit., p. 19.

¹³⁶ Cf. op. cit., §11.

¹³⁷ Cf. op. cit., §12.

Habermas es, pues, una caída más en el problema ya clásico de la posmodernidad: el del callejón sin salida en que se encuentra la crítica de la razón cuando procede en términos totalizantes, el problema de la "falta" de un lugar privilegiado desde el cual mirar y juzgar la bondad o maldad, las ventajas o desventajas de algo y estar exento de tal vigilancia, estar fuera del alcance de toda crítica racional. Si se sospecha y se rechaza a los metarelatos, esto sólo tiene sentido si se conserva al menos un estándar a partir del cual se pueda explicar la corrupción de todos los estándares razonables, de tal modo que si no existe un estándar que se libre de una "crítica autorreferencial totalizadora", entonces pierden su fuerza las distinciones entre teoría e ideología, descubierto y enmascarado y se practica una negación *ad hoc*¹³⁸.

1.2.2.9. EN QUÉ SE EQUIVOCAN LOS "POSMODERNOS"

Para Habermas, todas estas críticas radicales a la razón –los jóvenes hegelianos están incluidos aparte¹³⁹– (Nietzsche, Heidegger, Bataille, Foucault, Derrida, Lyotard) propondrían un discurso *especial* que supuestamente se desarrollaría fuera del horizonte de la razón, pero, paradójicamente, sin ser irracional. Y si bien estas discusiones se mueven en el ámbito de un giro desde la filosofía de la conciencia hasta la filosofía del lenguaje¹⁴⁰ (el "giro lingüístico", que asienta a la filosofía sobre un fundamento más sólido, y la saca de las aporías de la teoría de la conciencia), sin embargo se ha radicalizado tanto la crítica que se nos ha llevado a una

¹³⁸ Cf. R. RORTY, "Habermas y Lyotard sobre la Modernidad", en: A. GUIDDENS et al: *Habermas y la Modernidad* (Madrid, Cátedra, 1988, p.p. 256-276).

¹³⁹ «En Hegel y Marx, la alternativa hubiera consistido en no tratar de reducir aquella intuición de la totalidad ética al horizonte de la relación que guarda consigo mismo el sujeto que conoce y actúa, sino en haberla explicado conforme al modelo de una formación no coactiva de una voluntad común en una comunidad de comunicación sujeta a la necesidad de cooperar» (*El Discurso Filosófico de la Modernidad*, op. cit., p. 352).

¹⁴⁰ Cf. "¿Filosofía y Ciencia como Literatura?", en: *Pensamiento Postmetafísico*, op. cit., p. 242 y ss.

«compresión ontológica del lenguaje que autonomaiza frente a los procesos de aprendizaje intramundanos la función abridora de mundo que el lenguaje posee, y transfigura las mudanzas de imagenes lingüísticas del mundo en un poético acontecer esencial protagonizado por no se sabe bien qué poder originario»¹⁴¹(Heidegger). Los posmodernos caen en el error de rechazar, junto con la racionalidad instrumental emanada de los imperativos sistémicos (que es la que "distorsionó", al "colonizar" el "mundo de la vida", el proyecto de la modernidad) el concepto de razón expresado en los ideales burgueses de la modernidad (Normativos-Éticos; Expresivo-Estéticos; Cognitivo-Instrumentales), dirigidos hacia la emancipación: «En Heidegger y Derrida la alternativa hubiera consistido en no atribuir los horizontes creadores de sentido que abre la interpretación del mundo, a un Dasein que se proyecta a sí mismo en términos heroicos, o a un acontecer de la verdad, formador de estructuras, que tiene lugar a espaldas de los sujetos, sino a los mundos de la vida comunicativamente estructurados que se reproducen a través del medio, bien accesible, que es la acción orientada al entendimiento»¹⁴². Hegel y Marx, dice Habermas, no efectuaron este cambio, Heidegger y Derrida, si bien querían dejar atrás la metafísica de la subjetividad, quedaron atados a la búsqueda de la filosofía primera o del origen; Foucault queda atrapado en el callejón sin salida a que lleva la teoría del poder que él propone (al igual que Heidegger y Derrida, niega al hombre, pero no recurre a los poderes compensantes del origen). Debido a esto, «la crítica radical a la razón paga un alto precio por su adiós a la modernidad»¹⁴³.

Son discursos, dice Habermas, que no dan (no quieren dar y no pueden dar) razón de su situación, del lugar en el que se mueven; no pueden clasificarse específicamente y entablan pretensiones de validez que inmediatamente desmienten; juntan cosas incompatibles que no pueden criticarse "normalmente" por la ciencia. Por eso esta crítica tiene asiento en todas partes y en ninguna, son difíciles de interpretar y si se critican acusan al crítico de errático.

¹⁴¹ Cf. "El Horizonte de la Modernidad se Desplaza", en : *Pensamiento Postmetafísico*, op. cit., p. 18. Cf. También, en el mismo texto: "Motivos del Pensamiento Postmetafísico", p. 52 y ss.

¹⁴² *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, op. cit., p. 352-353. Se trataba, pues, de cambiar el paradigma que representa el conocimiento de objetos, por el paradigma «del entendimiento entre sujetos capaces de lenguaje y acción»(ibid.).

¹⁴³ Ibid., p. 397.

Todas esas teorías «se dejan guiar por intuiciones normativas que apuntan mucho más allá de aquello a lo que pueden dar acomodo en lo "otro de la razón" que indirectamente evocan»¹⁴⁴. Con la razón instrumental rechazan también las promesas que pudiera tener un tipo de razón comunicativa; rechazan, indiferentemente, junto con los aspectos *represivo-desgarradores* de la modernidad a los aspectos *eman-cipatorios-reconciliatorios* y los funden y confunden. No se dan cuenta (ni Heidegger, ni Derrida, ni Foucault –aunque sea más feraz e informativo, dice Habermas–) del contenido *ambivalente* que trae consigo la modernidad social y la cultural. Además, en ninguna de estas teorías hay lugar para la praxis cotidiana (que es muy tomada en cuenta en el pragmatismo la fenomenología y la filosofía hermenéutica). Sólo se presta atención a los fenómenos de lo extraordinario dejando de lado, despectivamente, a la práctica cotidiana.

La solución más sólida, dice Habermas, comienza a entorsearse cuando «abandonamos el presupuesto un tanto sentimental de la pérdida de hogar metafísico», cuando la cuestión de la teoría y la praxis, la alienación y la liberación, entre productividad de una especie que se genera a sí misma y algo originario que antecede a toda producción, entre consideración empírica y consideración trascendental, etc., propuesta por los filósofos desde el comienzo de la modernidad, se toma como lo que es: un síntoma de agotamiento: «Lo agotado es el paradigma de la filosofía de la conciencia. Mas si ello es así, con el paso la paradigma del entendimiento intersubjetivo han de poder quedar disueltos también tales síntomas de agotamiento».¹⁴⁵

Aquí es donde se empiezan a entorsear las soluciones de Habermas en relación con el debate modernidad-posmodernidad, sus respuestas y propuestas a la cuestión de la racionalidad y los problemas que ésta puede generar pero también, dice Habermas, resolver, sin salirse de su ámbito de operación.

¹⁴⁴ Ibid., p. 398.

¹⁴⁵ *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, op. cit., p. 353.

1.3. LA "MODERNIDAD", UN PROYECTO INACABADO, SEGUN HABERMAS. (HACIA UN PENSAMIENTO POST-METAFISICO).

Habermas propone regresar al punto de partida desde el cual el discurso filosófico de la modernidad partió y a las encrucijadas que se le aparecieron para finalmente tomar la dirección que tomó; y, una vez visto esto, presentar la salida correcta que todavía se puede perseguir para "enderezar" tal proyecto.

1.3.1. EN QUE "ERRO" LA MODERNIDAD

En 1.2.2. (p. 24 y ss.) se vió la idea que Weber tenía (y que es más o menos aceptada) de la modernidad y del modo en que surgió (por la profanización de la cultura occidental —cuando se racionalizan¹⁴⁶ las imágenes del mundo y se institucionaliza la acción racional con arreglo a fines característica de la empresa capitalista y el estado moderno¹⁴⁷— que por el nacimiento de la ciencia experimental moderna —racionalidad cognitivo-instrumental—, la progresiva autonomía del arte —racionalidad expresivo-estética— y la emergencia de una moral y un derecho fundados en principios —racionalidad práctico-moral—¹⁴⁸, ocasionaron el

¹⁴⁶ Entendiéndose por racionalización «toda ampliación del saber empírico, de la capacidad de predicción, y del dominio instrumental y organizativo sobre procesos empíricos» (*Teoría de la Acción Comunicativa*, op. cit., t. I, p. 216. Ver p.p. 197-350).

¹⁴⁷ Cf. *Teoría de la Acción Comunicativa*, op. cit., t. I, p. 286 y ss. «La racionalidad de estas formas de "empresa" (capitalista) e "instituto" (estatal) estriba, para Weber, en que los empresarios y funcionarios sobre todo, y después también los trabajadores y empleados, se ven obligados a actuar de forma racional con arreglo a fines» (p. 287). Ver, también, p. 214 y ss.

¹⁴⁸ Cf. *Teoría de la Acción Comunicativa*, op. cit., t. I, p. 434: «En esta línea de institucionalización tenemos a) el establecimiento de un subsistema para la ciencia, en donde los problemas de las ciencias experimentales pueden discutirse y elaborarse según criterios de verdad internos, con independencia de las doctrinas teológicas y separadamente de las cuestiones práctico-morales básicas; b) la institucionalización de un espacio para el arte

desmoronamiento de las imágenes religiosas y, por ende, dió lugar a una comprensión descentrada del mundo). De como cada una de estas esferas de racionalidad (ciencia, moralidad y arte) se autonomizó y operó de acuerdo a sus propios desarrollos y tendencias en su esfera de acción. Pero los problemas aparecen cuando se da un modelo selectivo de racionalización, es decir, cuando una —a lo menos— de las esferas de racionalidad "coloniza" a las demás y pretende que las otras esferas operen de acuerdo a exigencias que sólo funcionan para su propio sistema y lógica¹⁴⁹. La selectividad se debería a un proceso en el cual, en el ámbito de las muy complejas relaciones que se dan entre las diversas esferas de valor (ciencia, moralidad y arte), una de ellas pretende que las demás funcionen de acuerdo a un tipo de lógica que sólo funciona correctamente en uno de tales sistemas. A partir de esto, aparecería el dominio y la violencia de una (al menos) de las esferas de valor contra las otras, con los consiguientes problemas. La instrumentalización y dominio (violencia) frente a la naturaleza y la sociedad, y la autonomía narcisista de la subjetividad, «son momentos derivados que se han autonomizado frente a las estructuras comunicativas del mundo de la vida, es decir, de la intersubjetividad de las relaciones de entendimiento y de las relaciones de reconocimiento recíproco. La razón centrada en el sujeto es producto de un desgajamiento y usurpación, producto de un proceso social en cuyo discurso un momento subordinado ocupa el lugar del todo sin poseer la fuerza de asimilarse la estructura del todo»¹⁵⁰. Para Habermas, en el curso

en donde la producción artística se libera progresivamente de las ataduras eclesiástico-culturales y de las que después le impuso el mecenazgo en las cortes principescas, y en donde la recepción de los productos artísticos por el público gozador del arte, constituido por lectores, espectadores y oyentes, queda mediatizada por una crítica de arte de carácter profesional; y finalmente c) la elaboración intelectual especializada de cuestiones éticas, de cuestiones relativas a la teoría del Estado y de cuestiones relativas a la ciencia jurídica en las Facultades de Derecho, en el sistema jurídico y en la esfera de la opinión pública jurídica».

¹⁴⁹ «Un modelo selectivo de racionalización surge cuando uno (a lo menos) de los tres componentes constitutivos de la tradición cultural no es objeto de una elaboración sistemática o cuando una (por lo menos) de las esferas culturales de valor sólo queda institucionalizada de forma insuficiente, es decir, sin que tal institucionalización tenga efectos estructurales para la sociedad global, o cuando una (a lo menos) de las esferas de la vida prevalece hasta tal punto sobre las otras, que somete los otros ordenes de la vida a una forma de racionalidad que le es extraña» (*Teoría de la Acción Comunicativa*, op. cit., t. 1, p. 313). Ver: *El Discurso Filosófico...*, op. cit., p. 412.

¹⁵⁰ *El Discurso Filosófico...*, op. cit., p. 374.

de la modernización capitalista el potencial de una razón comunicativa¹⁵¹, de una razón que está vinculada al acuerdo y al consenso no coactivos, si bien quedo desplegado, también, al mismo tiempo, fué distorsionado, desviado por la racionalidad instrumental (la racionalidad técnica del cálculo y la administración)¹⁵², copado por los procesos de selectividad (que no fueron vislumbrados claramente por Weber —ni tampoco por la Teoría Crítica—¹⁵³) en los cuáles la *zweckrationalität* (racionalidad instrumental), un tipo de racionalidad entre otros (como son la práctica y la estética) va colonizando paulatinamente los dominios de éstas; por lo que la razón no debe definirse sólo en términos de "racionalidad instrumental", sino que debe ponerse en relación con tres procesos cognitivo-rationales que se refieren a otras tantas esferas de acceso al mundo: *técnico, práctica y estética*.

Para Habermas, pues, el descontento respecto de la modernidad se originaría no tanto de lo que es la racionalidad en sí, sino de reducir a un tipo de racionalidad a las demás que existen, del fracaso de que estas tres esferas de racionalidad surgidas en la época moderna —o que la inauguran— coexistan de un modo armónico, se desarrollen e institucionalicen equilibradamente de tal modo que una no intervenga y violento o reprima el libre desarrollo de las otras, que cada una de ellas sea lo suficientemente autónoma para que pueda desarrollarse libremente en su esfera de valor correspondiente.

Habermas hace este diagnóstico y pretende encontrar la salida a tal "distorsión" de la época moderna¹⁵⁴. Para ello elabora la "teoría de la acción comunicativa", de la acción orientada al

¹⁵¹ Cuyas características se pueden ver en la nota 36, p.25.

¹⁵² Cuyas características pueden verse en la nota 35, p. 25.

¹⁵³ Que radicalizó aún más el argumento weberiano de que el resultado del proceso de racionalización es la progresiva pérdida de libertad (ya que el ser humano se va insertando cada vez más en un proceso impersonal de sujeción por las fuerzas económicas y de administración por las sociedades burocráticamente organizadas) debido al aumento progresivo del dominio emanado de la racionalidad técnica, del cálculo y la administración. De este modo, el triunfo de la razón trajo consigo no un mundo libre y emancipado, sino una "jaula de hierro" donde en adelante estamos condenados a vivir. Cf. *Dialéctica del Iluminismo*, op. cit., p.p. 15-101.

¹⁵⁴ Habermas desconfía tanto de las tendencias radical-emancipatorias-románticas donde se pueden superar todas las diferencias, como de las que pesimistamente creen que la diferenciación (entre las tres esferas: ciencia, moralidad y arte) desembocará inevitablemente en la alienación y la reificación.

entendimiento intersubjetivo, que estaría libre de las hipotecas en las que cae la filosofía de la conciencia y del sujeto autosuficiente.

1.3.2. COMO RECUPERAR EL PROYECTO DE LA MODERNIDAD Y CONTINUARLO

Habermas dice que se puede recuperar y continuar el proyecto de la modernidad si se atiende a los contenidos racionales positivos que se encuentran en ella y se desarrollan. Contenidos que se encontrarían tanto opacados por la esfera racional que sólo conviene para la elección de los medios más eficaces para realizar algunos objetivos predeterminados (racionalidad instrumental, que funcionaría muy bien para la economía, por ejemplo, pero no para los ámbitos del mundo de la vida) que ha colonizado a las demás esferas de racionalidad (la normativa-ética y la expresiva-estética).

Atendiendo al tipo de racionalidad que se realiza en estas últimas esferas y cambiando el paradigma de la filosofía de la conciencia¹⁵⁵ se puede llegar a concebir un tipo de acción que ya no sería estratégica (o no-comunicativa)¹⁵⁶ sino comunicativa¹⁵⁷. Este tipo de acción (actos

¹⁵⁵ El paradigma donde las operaciones constituidoras de mundo pertenecen a la subjetividad trascendental, a la reflexión que un sujeto aislado, solitario, se hace sobre sí mismo, pero que tiene dificultades al tratar de encontrar a los "otros". Este paradigma nacería del acento que se pone en la reflexión como reacción, al rechazar escépticamente la primacía del ente sobre el conocimiento. En este paradigma, la relación del sujeto cognoscente consigo mismo abriría acceso «a una esfera (interna, dotada peculiarmente de certeza, y que por entero nos pertenece) de representaciones que antecede al mundo de los objetos representados» (*Pensamiento Postmetafísico*, op. cit., p. 23) -por consiguiente el saber se caracterizará como saber acerca de algo en el mundo objetivo-; «La relación del sujeto cognoscente consigo mismo ofrece desde Descartes la llave para acceder a la esfera interior y absolutamente segura de las representaciones que nos hacemos de los objetos» (*Pensamiento Postmetafísico*, op. cit., p. 42); también p. 164 y ss; 192 y ss; 209 y ss; Cf. *Teoría de la Acción Comunicativa*, op. cit., t. I, p. 493 y ss; *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, op. cit., p.p. 28-35, 352.

¹⁵⁶ Cf. *Teoría de la Acción Comunicativa*, op. cit., t. I, p.p. 27 y ss. *Pensamiento Postmetafísico*, p.p. 72 y ss, etc. Ver, atrás nota: 33. Ver, más adelante, nota 159.

por medio de los cuales un hablante puede entenderse con otro acerca de algo en el mundo: "Actos de Habla"¹⁵⁸) sería llamado paradigma del entendimiento intersubjetivo, en el cuál los participantes coordinarían sus planes de acción poniéndose de acuerdo interpersonalmente entre sí sobre algo en el mundo (algo que tampoco es totalmente fácil y transparente¹⁵⁹). La relación

¹⁵⁷ Orientada hacia el entendimiento intersubjetivo. Cuyas características son las siguientes: saber, pretensión de verdad (existencia de estados de cosas en el mundo, es decir se refiere al mundo objetivo), puede fundamentarse (críticarse o defenderse), tiene condiciones de validez (falibles) cuyas pretensiones se reconocerán intersubjetivamente con razones alegadas para suar sin coacciones y generar consenso, todo por medio del habla argumentativa cuyo fin es ilocucionario (entenderse cuando menos con otro participante sobre algo en el mundo). Se refiere, pues, a un entendimiento comunicativo entre sujetos capaces de responder por sus actos. Cf. *Teoría de la Acción Comunicativa*, op. cit., t. I, p.p. 23 y ss; 367 y ss. *Teoría de la Acción Comunicativa*, op. cit., t. II, p.p. 91 y ss., etc.; ver, atrás, nota 36. Cf. J. HABERMAS: *Observaciones sobre el Concepto de Acción Comunicativa*, en: *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos*, México, REI, 1993, p.p. 479-507.

¹⁵⁸ En la tradición de la filosofía analítica del lenguaje (en la vertiente desarrollada por pensadores como J.L. AUSTIN -Cf. *Cómo hacer Cosas con las Palabras*, Barcelona, Paidós, 1991-, J. SEARLE -Cf. *Actos de Habla*, Madrid, Cátedra, 1991-) se distingue entre "actuar" (efectuar cualquier acción no lingüística -correr, saltar, bailar, etc.-, «actividades teleológicas con que un actor interviene en el mundo, para realizar mediante la elección y utilización de los medios apropiados los fines que se propone»-[*Pensamiento Postmetafísico*, p. 67], que siempre se ven como tales, aunque no se puede saber a que fin se está encaminando tal acción, no se puede saber cuáles son los planes que se pretenden alcanzar con tal acción y cuyas características son: a)se llevan a cabo independientemente de los medios que intervienen; b)es algo que hay que producir causalmente; c)se llevan a cabo en el mundo objetivo. Se refieren, pues, a un empleo *no comunicativo* de saber proposicional: racionalidad con respecto a fines); y "hablar" -"acto de habla"- (relacionado con cuestiones como mandatos, confesiones, constataciones, que también son "actos", pero actos "lingüísticos" con los que un hablante puede entenderse con otro acerca de algo en el mundo, en los cuales siempre se dan a conocer las intenciones o planes del hablante ya que «se interpretan a sí mismos, pues tienen una estructura autorreferencial»-[*ibid.* p. 69] y cuyas características son: a)las metas que se pretenden -ilocucionarias- no pueden ser ejecutadas independientemente de los medios lingüísticos con que se entienden; b)el fin de entenderse no se puede producir causalmente, ya que depende del otro -de su cooperación o asentimiento-; c)los actores se entienden inter-subjetivamente -en su mundo compartido- y sus metas son transmundanas. Se refiere, pues, a un empleo comunicativo de saber proposicional: racionalidad orientada al entendimiento -fuerza unificadora sin coacción, fundación de consenso-, pretensiones de validez, susceptibles de crítica: «todo acto de habla, considerado en conjunto, puede siempre criticarse como no válido bajo tres aspectos: como no verdadero en lo que concierne al enunciado hecho o a las presuposiciones de existencia del contenido proposicional; como no correcto en lo que concierne a los contextos normativos vigentes (o en lo tocante a la legitimidad de las normas presupuestas); como no *veraz* en lo que concierne a la intención del hablante»-[*ibid.* p. 82] ver también, p.p. 99, 127 y ss.

¹⁵⁹ Ya que «la razón comunicativa da casi todo por contingente, incluso las condiciones de nacimiento del propio medio lingüístico en que se mueve. Pero para todo lo que *dentro* de formas de vida comunicativamente estructuradas pretende validez, las estructuras del entendimiento lingüístico posible constituyen algo irrecusable»-[*Pensamiento Postmetafísico*, op. cit., p. 180]. La razón comunicativa no es trascendental, por lo que no deben hipostatizarse sus presuposiciones idealizantes esperando un acuerdo definitivo; es una tabla insegura y vacilante, pero no se sume en el mar de las contingencias; no es una metafísica negativa; no se sitúa afuera para anunciar lo no discursivo o que no tiene acceso a lo discursivo; no es una teoría devenida estética; no imparte el consuelo de las religiones. Este concepto debe, pues, plantearse y considerarse en términos lo suficientemente

que mantiene el sujeto consigo mismo en una relación mediada con los otros en entendimiento intersubjetivo, es distinta a la que se realiza pensando en el sujeto (solipsista) que se enfrenta a los entes del mundo que se le presentan. En esta relación comunicativa, la intersubjetividad estaría garantizada por medio del lenguaje¹⁶⁰. Aquí, el lenguaje ya no es entendido como un instrumento o elemento accesorio a las representaciones, sino que ahora cobra dignidad propia. Este cambio —llamado "giro" lingüístico— hace que al sujeto que se relaciona consigo mismo de la filosofía de la reflexión y a la forma gramatical de la oración se les pueda atribuir igual rango en una teoría del lenguaje «tan pronto como esta deja de centrarse (en términos de semántica) en la comprensión de oraciones, y pasa a orientarse (en términos de pragmática)

escépticos: se trata de hacer plausible un «concepto débil, pero no derrotista, de razón lingüísticamente materializada» (ibid., p. 182). Siempre existe el riesgo del disenso, con el cual se plantean varias alternativas: «proceder a operaciones de reparación simple; dejar en suspenso o poner entre paréntesis las pretensiones de validez controvertidas, con la consecuencia de que el suelo común de convicciones compartidas se estreche; el tránsito a costosos discursos de resultado incierto y que tienen como efecto ulteriores problematizaciones; la ruptura de la comunicación, o, finalmente, el paso a la acción estratégica» (op. cit., p. 88). La «acción estratégica» sería ese tipo de acción que concibe el lenguaje como pura transmisión de información en aras de su utilización instrumental, por lo que tendría las siguientes características: a) coordinación dependiente de influjos inductores para generar algo causalmente en el otro; b) racionalidad con respecto a fines; c) fingimiento que vive parasitariamente del uso normal del lenguaje; d) causar algo en el mundo; e) se vuelven vacías las pretensiones de validez, verdad proposicional, rectitud normativa, veracidad subjetiva —que son características de la acción comunicativa—; las condiciones de validez son sustituidas por condiciones de sanción —"si no haces tal cosa, ya verás". (Cf. *Pensamiento Postmetafísico*, op. cit., p.p. 72 y ss; 131 y ss; *Teoría de la Acción Comunicativa*, op. cit., t. I, p.p. 27 y ss; 122, 126; 367 y ss). «La acción comunicativa se distingue, pues, de la acción estratégica en el respecto de que el buen suceso en la coordinación de la acción no se basa en la racionalidad con respecto a fines de los distintos planos de acción individuales, sino en la fuerza racionalmente motivadora que tiene las operaciones de entendimiento, en una racionalidad, por tanto, que se manifiesta en las condiciones a que esta sujeto un acuerdo comunicativamente alcanzado» (*Pensamiento Postmetafísico*, op. cit., p. 74.). Cf. *Replica a Objeciones*, en: *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos*, op. cit., p.p. 399-477, p. 421 y ss.

¹⁶⁰ «El concepto de acción comunicativa desarrolla la intuición de que al lenguaje le es immanente el telos del entendimiento» (*Pensamiento Postmetafísico*, op. cit., p. 79); «Una crítica distinta al logocentrismo occidental, menos dramática, pero que puede irse verificando paso a paso, comienza por las propias abstracciones de ese logos exento de lenguaje, universalista y carente de cuerpo. Concibe al entendimiento intersubjetivo como telos inscrito en la propia comunicación lingüística cotidiana y el logocentrismo del pensamiento occidental como *abreviación y distorsión* sistemáticas de un potencial operante ya siempre en la práctica comunicativa cotidiana pero del que sólo se hace un uso selectivo» (*El Discurso Filosófico de la Modernidad*, op. cit., p. 369). Cf., también, J. HABERMAS: "Cuestiones y Contracciones", en: *Habermas y la Modernidad* (Madrid, Cátedra, 1988, p.p. 305-343, p. 313); «El logocentrismo significa descuidar la complejidad de la razón que opera efectivamente en el mundo vital, y restringir la razón a su dimensión cognitivo instrumental (dimensión que, podríamos añadir, ha sido favorecida notablemente y utilizada selectivamente en los procesos de modernización capitalista)».

en las emisiones con que los hablantes se entienden entre sí sobre algo»¹⁶¹. Aquí, la relación consigo mismo es posibilitada por las relaciones interpersonales recíprocas, con lo que «desaparece aquella dificultad en que desde el principio se veía atrapada la filosofía de la reflexión al desarrollar los conceptos de subjetividad y relación consigo mismo. El sujeto, al referirse en un acto de *conocimiento* a sí mismo, da consigo mismo pero aprehendiéndose como objeto, y bajo tal categoría sólo puede dar consigo como con algo ya derivado y no como con ese «él mismo» (*self*) en su originalidad de promotor de esa relación espontánea consigo»¹⁶². Ya no hay sujeto que se individualiza y después se socializa autofundándose desde sí mismo, sino que la socialización es un proceso que incluye la individuación en la que el lenguaje toma parte importante¹⁶³. Además, con esto se pone acento en la importancia de un "mundo de la vida" (suelo de lo inmediatamente familiar, de lo que se da por sentado sin ponerse en cuestión)¹⁶⁴, de donde se alimentan las acciones comunicativas, que se reproduce si se siguen tradiciones culturales, se integran los grupos a través de normas y valores, y si se socializa cada generación siguiente, y que es el horizonte base a partir del cual se emprende

¹⁶¹ *Pensamiento Postmetafísico*, op. cit., p. 34.

¹⁶² *Ibid.*, p. 35.

¹⁶³ Habermas nos remite a los trabajos de G. H. Mead. Cf. *Teoría de la Acción Comunicativa*, op. cit., t. II, p. 65, en donde cita la siguiente frase de Mead: «...si el individuo sólo alcanza su sí mismo a través de la comunicación con otros, sólo a través de la elaboración de procesos sociales por medio de la comunicación significativa; entonces el sí mismo (*self*) no puede anteceder al organismo social. Este tiene que existir previamente»; ver, también, p. 86 y ss; ver: "Individuación por vía de la Socialización. Sobre la teoría de la Subjetividad de George Herbert Mead", en: *Pensamiento Postmetafísico*, op. cit., p.p. 188-239. Para Mead, la individuación sería la internalización de instancias controladoras del comportamiento que van desde afuera hacia adentro: «la individuación no puede representarse como la autorrealización de un sujeto autónomo efectuada en soledad y libertad, sino como un proceso lingüísticamente mediado de socialización y simultánea constitución de una biografía conciente de sí misma» (p. 192) es decir, de entendimiento lingüístico con otros (reconocimiento intersubjetivo), y entendimiento intrasubjetivo consigo mismo (entendimiento biográfico); ver: p.p. 217 y ss. Ver p. 37.

¹⁶⁴ Cf. E. HUSSERL, *Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental* (1936), (México, Folios Ediciones, 1984), III, §28, §29, §33, §34, §44, §51. Para Husserl, se da en Kant un "supuesto": el mundo circundante de la vida cuya aceptación es natural, intuitiva, "suelo constante de validez", mundo vivido sin (o aún sin) tematizar. Mundo de la vida: «contexto previo que representa la práctica cotidiana y la experiencia del mundo, como olvidado y reprimido fundamento de sentido...la esfera inmediatamente presente de operaciones originarias» (*Pensamiento Postmetafísico*, op. cit., p. 91). Cf. *Teoría de la Acción Comunicativa*, op. cit., t. I, p. 31; *Teoría de la Acción Comunicativa*, op. cit., t. II, p.p. 169-280.

el conocimiento del mundo), el cuál ha sido opacado, reprimido por los imperativos sistémicos autonomizados que han recobrado destructivamente sobre él, aunque hayan emergido de él.

Inclinándonos, en donde se debe, hacia la acción comunicativa, se evitaría la unilateralidad y colonización de un tipo de racionalidad sobre los otros, ya que no sólo existe un mundo, el mundo "objetivo" (el que se representaría y al cual se referiría el sujeto), sino también mundos análogos: el mundo "normativo" (en el que nos encontramos para comunicarnos con los demás) y un mundo "subjetivo" (que es el de la primera persona y que ocultamos o revelamos a los demás). Con esto, se elaboraría un concepto *Procedimental* de racionalidad que sería más rico que el concepto de racionalidad instrumental con arreglo a fines.

Se trataría de que cada tipo de racionalidad operase en los ámbitos procedimentales que son de su competencia sin inmiscuirse o tratar de intervenir en los otros ámbitos; de evitar que el mundo de la vida quede cosificado, contaminado por imperativos sistémico-instrumentales autonomizados (que están orientados hacia la conservación del sistema pudiendo derivar en burocracia, instrumentalización, etc.).

La cuestión se da, pues, entre problemas de *regulación sistémica* y problemas de *entendimiento*. Y es que «las operaciones de control sistémico y las operaciones de entendimiento representan recursos que no pueden sustituirse entre sí a voluntad»¹⁶⁵. Aunque, si bien la solidaridad y el sentido no pueden ser comprados ni impuestos por el dinero o el poder, es deseable que el capitalismo y el estado¹⁶⁶ intervencionista sean domesticados. Para que el mundo de la vida no se vea reducido a los imperativos, planeaciones y procesos del subsistema que lo quiere violentar y englobar, es necesario «construir umbrales protectores en el intercambio entre sistema y mundo de la vida y de introducir sensores en el intercambio entre mundo de la vida y sistema»¹⁶⁷. Y no se trata de que los subsistemas tengan ya un funcionamiento mejor o aprendan a hacerlo, sino que más bien «sería menester que impulsos

¹⁶⁵ *El Discurso Filosófico...*, op. cit., p. 428.

¹⁶⁶ Que son guiados por imperativos sistémicos y que pretenden englobar y violentar al mundo de la vida.

¹⁶⁷ *El Discurso Filosófico...*, op. cit., p. 429.

provenientes del mundo de la vida penetraran en la autoregulación de los sistemas funcionales»¹⁶⁸. Para esto es necesario que se de un cambio entre las relaciones que mantienen el espacio público autorreflexivo y organizativo y los ámbitos de acción que se regulan a través de subsistemas organizativos (dinero, poder, etc.). Deberá dominar la fuerza de integración social que da la solidaridad intersubjetiva sobre los subsistemas que sólo producen la integración sistémica.

Para Habermas, este sería el modo en que pudo ir el proyecto de la modernidad, pero que, por diversos motivos ya vistos, no fué. Pero todavía podemos regresar al punto en que la modernidad se desvió de su camino (tomando el equivocado), y enmendarlo. Ello puede hacerse desde el momento en que se intente armonizar las opuestas tensiones que se dan entre los imperativos sistémicos autonomizados (que tienden hacia la conservación del sistema –económico, político, etc.–) y el mundo de la vida (suelo donde se posa toda acción comunicativa y son posibles las relaciones de entendimiento intersubjetivo).

Pero, ¿que tanto es posible que se lleve a cabo tal armonización entre sistema y mundo de la vida? ¿En que medida es viable el proyecto de modernidad que quiere recuperar Habermas? ¿La modernidad es tal y como la describe Habermas, o él omite cosas muy relevantes –como la importancia de la modernidad estética–? Habermas propone un pensamiento post-metafísico pero, ¿realmente escapa del pensamiento metafísico? ¿Con que problemas se enfrenta la teoría de la acción comunicativa?

¹⁶⁸ Ibid.

1.3.3. **PROBLEMAS QUE TRAE CONSIGO LA TEORIA DE LA ACCION COMUNICATIVA DE HABERMAS**

Las críticas que se le hacen a Habermas pueden clasificarse de la siguiente manera:

- a) Se pueden poner en cuestión algunos pasos particulares de la acción comunicativa;
- b) Se pueden señalar algunos aspectos que no han sido aclarados suficientemente o han sido omitidos en la teoría de la acción comunicativa;
- c) Se puede poner en cuestión toda la empresa de la teoría de la acción comunicativa¹⁶⁹.

En lo que sigue trataremos de ver las inconsistencias que se le han localizado a la teoría de la acción comunicativa de Habermas o los problemas que no deja resueltos de manera definitiva, por lo que están sujetos a discusión.

¹⁶⁹ Así lo ve Habermas en: "Cuestiones y Contracuestiones" (en: *Habermas y la Modernidad*, op. cit., p.p. 305-43, p. 315), en donde expone las observaciones y críticas que le hacen pensadores como R. Rorty, Th. McCarthy, J. Whitebook y M. Jay. Aparte de Rorty, no menciona, aunque podrían entrar, a críticos de su teoría más radicales (por cuanto ponen en entredicho la empresa y resultados de la modernidad y se encuentran muy escépticos respecto de la posible recuperación y enderezamiento de tal proyecto) como J. F. Lyotard, J. Derrida, G. Deleuze y, en otro orden, G. Vattimo y los que proponen un "pensamiento débil" (M. Ferraris, L. Amoroso, P. A. Rovatti, E. Crespi, etc.). A partir de 1.3.3.1., se tocarán las observaciones "a)" y "b)" y se dejará "c)" para 1.4.

1.3.3.1. HABERMAS Y LAS 3 ESFERAS: CIENCIA, MORALIDAD, ARTE.

Th. McCarthy¹⁷⁰ está más o menos de acuerdo con lo que respecta a la descripción y revisión que Habermas hace de la interpretación de la modernidad que lleva a cabo Weber¹⁷¹ y que después realizan (metiéndose en un callejón sin salida) Horkheimer y Adorno¹⁷². Está de acuerdo con Habermas en que tanto Weber como la Escuela de Frankfurt omitieron o desconocieron ciertos puntos relacionados con la posible resolución de los problemas a que se enfrentaba la modernidad. Pero le hace algunas observaciones a la teoría de la acción comunicativa de Habermas, sobre todo a la cuestión relacionada con lo que Habermas llama "complejos de racionalización"¹⁷³

Estos complejos de racionalización nos indicarían, dice Habermas, cuantos tipos de relaciones pragmático-formales fundamentales son posibles.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Cf. "Reflexiones sobre la Racionalización en 'La Teoría de la Acción Comunicativa'" (en: *Habermas y la Modernidad*, op. cit., p.p. 277-304).

¹⁷¹ Que se vió en 1.2.2., p.p. 24 y ss; 1.2.2.3. p. 40 y ss; 1.3.1. p.p. 72 y ss.

¹⁷² Como se vió en 1.2.2.3., p.p. 40 y ss; 1.2.2.7. p. 56.

¹⁷³ Cf. *Teoría de la Acción Comunicativa*, op. cit., t. I, p.p. 310 y ss. El cuadro de estos complejos, que hemos reproducido en la página siguiente, se encuentra en la p. 311. Cuadro que también es reproducido y explicado en el texto de McCarthy "Reflexiones sobre la Racionalización en 'La Teoría de la Acción Comunicativa'", op. cit., p. 281.

¹⁷⁴ Desde el surgimiento de las esferas de valor diferenciadas emanadas debido al descentramiento paulatino y en aumento de la conciencia en la época moderna (la especialización) se hace posible que a partir de entonces (sobre todo desde Kant) podamos adoptar básicamente diferentes actitudes -objetiva, ajustarse a la norma y expresiva- en lo que respecta a los elementos de los diferentes (formalmente concebidos) mundos -objetivo, social y subjetivo- ("Reflexiones sobre la Racionalización en 'La Teoría de la Acción Comunicativa'", op. cit., p. 279) o esferas de valor diferenciadas. Si se combinan las tres actitudes básicas (objetiva, práctica y expresiva) con los 3 conceptos formales de mundo (objetivo, social y subjetivo) se tendrán 9 "relaciones pragmáticas formales" fundamentales. De éstas se verá cuáles se pueden racionalizar correctamente.

Mundos	1	2	3	1
Actitudes básicas	Objetivo	Social	Subjetivo	Objetivo
3 Expresivo	↓ Arte			
1 Objetivador	↑ Racionalidad cognitivo-instrumental Ciencia Tecnología	↓ Tecnologías Sociales	X	
2 Ajustamiento a la norma	X	↑ Racionalidad práctico-moral	↓	
3 Expresivo		X	↑ Racionalidad práctico-estética Erotismo	Arte

COMPLEJOS DE RACIONALIZACIÓN

Para Habermas, sólo 6 de las 9 relaciones pragmático-formales posibles son adecuadas para dar lugar a la acumulación de conocimiento, desarrollan esferas de valor cultural de manera autónoma. Estas esferas de valor cultural, dice Habermas, se distinguen entre sí por una producción de conocimiento según los requisitos de validez que comportan sus formas de argumentación especializada; en el fondo de cada una de éstas esferas y como su fundamento de justificación se encuentra un requisito de validez universal. Además, el conocimiento que comporta cada una de estas esferas se hace acumulativo.

Pero, se pregunta McCarthy, ¿en qué sentido se dice que hay acumulación y producción continua de conocimiento en las esferas del arte y la moralidad? En la ciencia y en la técnica debido que se enfocan el estudio de las regularidades fenoménicas, puede haber poca duda respecto de la acumulación de conocimiento, pero la legitimidad de las normas se cuestiona y examina según cambian las circunstancias históricas, «es decir, los avances del nivel estructural no parecen implicar una acumulación del conocimiento en el nivel del contenido.

Esto sugiere que no podemos hacer mucho hincapié en el carácter "continuo" y "acumulativo" de la producción del conocimiento en el esquema que Habermas desarrolla de las relaciones racionalizables del mundo participante»¹⁷⁵. Si este tiene que ver con la institucionalización ¿cómo se institucionaliza o es institucionalizable la racionalidad práctico-moral?: la racionalidad cognitivo-instrumental se institucionaliza en la empresa científica; la racionalidad práctico-estética se institucionaliza en la empresa artística; para Weber, la religión era el lugar donde se institucionalizaban las formas morales que producen y transmiten el conocimiento. Para Habermas, una vez que ya no existe en el mundo secularizado esta opción, le queda esta función a la organización democrática de la sociedad. El discurso práctico-moral está asegurado institucionalmente en las esferas públicas culturales y políticas. «Sea como fuere», dice McCarthy, «la cuestión sigue siendo que una ética comunicativa desprovista de sus fundamentos religiosos no ha arraigado aún mucho en las instituciones culturales o sociales. Esto debilita los lazos existentes entre la racionalización y la institucionalización que, de hecho, es suficiente para justificar nuestra construcción de la cuestión: hasta qué punto son racionalizables las relaciones del mundo-participador. además de las que diferenció Habermas, o la moderna sociedad occidental, del siguiente modo: ¿hasta qué punto *pueden* vincularse con las formas de argumentación en los procesos de aprendizaje reflexivo para desarrollar un "potencial cognitivo" que *pueda* "ser fructífero para los sistemas de acción social"»¹⁷⁶.

Por otra parte, y con respecto de las "9" posibles relaciones pragmáticas formales fundamentales de las cuáles sólo "6" serían posibles de racionalizar correctamente, se puede decir lo siguiente: las "X" del esquema marcan los lugares donde no es posible que se pueda dar algún tipo de conocimiento (1.3 –actitud objetivadora respecto del mundo subjetivo–, 3.2 –actitud expresiva respecto del mundo social– y 2.1 –actitud ajustada a la norma respecto del mundo objetivo–). Pero, se pregunta McCarthy, si con las tecnologías sociales se puede de algún modo objetivar la sociedad, ¿porqué no existe una ciencia social, la investigación social no instrumental? «Como la investigación social no aparece en ninguna otra área del esquema,

¹⁷⁵ Ibid., p. 282.

¹⁷⁶ Ibid., p. 283.

esto dejaría completamente fuera de una pretendida clasificación de las dimensiones estructuralmente posibles en las que el conocimiento pueda acumularse!»¹⁷⁷. ¿Adonde pertenece la teoría social crítica? ¿cómo debemos entender esto? «Cuando las relaciones sociales se objetivan como hechos, ¿se convierten entonces en elementos del mundo objetivo? ¿o siguen siendo elementos del mundo social, considerados ahora objetivamente?»¹⁷⁸ Habermas, dice McCarthy, no responde consistentemente a esto. ¿Porque Habermas rechaza que se pueda tener conocimiento fiable en la región de las "X" del esquema?

McCarthy sugiere la posibilidad de una *complementaridad* parecida de actitudes en las 3 áreas que han quedado vacías, y de las cuales, según Habermas, no es posible obtener conocimiento de ellas:

- 1- Sobre una *actitud objetivadora respecto del mundo subjetivo* (3.2), Habermas dice que nada puede aprenderse con actitud objetivadora sobre la naturaleza interior como subjetividad (creencias, emociones, deseos, etc.). Las expresiones de este tipo expresadas en primera persona ("yo quiero", "yo deseo" o "debo confesarte que") no pueden ser objeto de un acceso puro por una tercera. Pero, dice McCarthy, alguien que sea hábil o que esté informado sobre los "hechos" de las expresiones de naturaleza interiores (deseos, creencias, etc.) puede adoptar una actitud objetivadora. Porque si no se puede entender nada en tercera persona de la naturaleza interior expresada por alguien, tampoco se podría entender nada de una sociedad como sociedad de un modo objetivante.
- 2- En relación con una *actitud expresiva respecto del mundo social* (3.2), dice McCarthy, se acepta la actitud expresiva, y su racionalización, con respecto de la naturaleza, a través del arte, pero ¿porqué no las expresivas con respecto de la sociedad? (relaciones estéticas con la sociedad) ¿Existe alguna diferencia entre remitirse al tema de la

¹⁷⁷ Ibid., p. 284.

¹⁷⁸ Ibid., p. 295.

naturaleza y al mundo social? ¿no se ligará esto con la cuestión de la felicidad?¹⁷⁹

- 3- En cuanto a la *actitud ajustada a la norma respecto del mundo objetivo* (1.3), para Habermas no puede ser posible la existencia de una filosofía de la naturaleza debido a que existe un escepticismo respecto de que se pueda mantener una relación (bajo una forma racional) fraternal con una naturaleza no objetivada. Solamente se puede mantener una relación fructífera con la naturaleza con una actitud objetivadora que le corresponde al observador científico-natural (sería metafísica una relación así: pensando en una unidad entre naturaleza y moralidad, además de que cualquier filosofía de la naturaleza que unificara tal relación competiría con las ciencias modernas, tendría que competir con ellas, y en vano). Pero, dice McCarthy, para el Kant de *Crítica del Juicio* la explicación teológica no competiría con las ciencias naturales (causales) sino que sería complementaria con ellas. Metafísicos tampoco serían los juicios teológicos sobre el fin de la naturaleza, ya que sólo son máximas (juicio reflexivo). Además, ya no se vería solamente a la naturaleza como opuesta al hombre o como un instrumento y materia prima para su subsistencia (ciencias naturales –objetivadoras–), sino que se vería en que medida la especie humana forma parte de y está en la naturaleza y, a partir de esto, buscar una relación más armónica con ella.

Otra de las críticas con la que se tendrá que enfrentar Habermas es la de que, al inclinarse mucho sobre lo racional-cognitivo, descuida mucho la cuestión estética de la modernidad.

¹⁷⁹ A esto se referiría también el artículo de J. WHITEBOOK: "Razón y Felicidad: Algunos Temas Psicoanalíticos de la Teoría Crítica", en: *Habermas y la Modernidad*, op. cit., p.p. 221-252, en donde se le reprocha a Habermas el que, al contrario que los teóricos críticos y los de la contrainfluencia de izquierdas, esté mucho más interesado por la cuestión de la justicia que por la de la felicidad (que sería un requisito secundario para él). Cf. p.p. 239 y ss.

1.3.3.2. HABERMAS Y LA MODERNIDAD ESTÉTICA

Habermas mismo, en "Cuestiones y Contracuestiones"¹⁸⁰, reconoce que no ha aclarado suficientemente la cuestión de la modernidad estética. Lo que M. Jay lleva a cabo en "Habermas y el Modernismo"¹⁸¹ es tratar la cuestión de los dos impulsos: por una parte la experiencia estética como prefiguración de la redención, y por otra la razón como reflexión, instrumento crítico para alcanzar ese estado utópico que, aunque complementarios, están pelecados sutil y subterráneamente en la Teoría Crítica¹⁸²; Así como de la relación que mantuvo y mantiene Habermas con las cuestiones estéticas, es decir de su importancia para la modernidad y la racionalidad.

Para la Escuela de Frankfurt, la experiencia estética significaba nada menos que una relación *no* alienada, no reificada entre Hombre y Naturaleza, Razón y Sentimiento, Sujeto y Objeto: significaba la totalidad reconciliada; mientras que el proceso de autorreflexión se «concentra más bien en el hombre concebido en su aspecto universal como miembro racional de una especie sociohistórica»¹⁸³. Los filósofos de la Escuela de Frankfurt que más analizaron esta cuestión, aunque no siempre de acuerdo entre sí (p. ej. Adorno y Benjamin) fueron: Walter Benjamin, Leo Löwenthal, Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno. Para ellos el arte y la experiencia estética era como el lugar de consuelo donde llegaban sus aspiraciones utópicas, que nunca abandonaron del todo. Habermas, dice Jay, se ha ido más bien por el lado de la investigación acerca de la posibilidad y límites del acuerdo racional intersubjetivo del ser humano y su papel en la historia y ha desechado lo que él llama las "románticas" aspiraciones de una totalidad "reconciliada" por medio de la experiencia artística; cuando menos la relación

¹⁸⁰ En *Habermas y la Modernidad*, op. cit., p. 315.

¹⁸¹ En *Habermas y la Modernidad*, op. cit., p.p. 195-220.

¹⁸² Apoyándose en la exposición de SHERRY WEBER: "Aesthetic Experience and Self-Reflection as Emancipatory Processes. Two Complementary Aspects of Critical Theory" (en: John O'Neill, ed., *On Critical Theory*, Nueva York, 1976).

¹⁸³ "Habermas y el Modernismo", op. cit., p. 196.

estética-modernidad no es su principal objetivo.

Ya hemos visto¹⁸⁴ cómo Habermas ha estudiado los procesos de racionalización-modernización técnico, práctica, de como la primera ha dominado, "colonizado" a la segunda, pero no olvida al modernismo estético, sino que llama la atención sobre la importancia que tiene el arte en el proceso de emancipación (aunque se incline más hacia la autorreflexión racional): con el proceso de modernización, que fué inclinándose hacia el lado de la *zweckrationalität* (racionalidad instrumental), de tal modo que ésta ha ido "colonizando" el ámbito de la racionalidad práctica (moral, derecho), existe, sin embargo, dice Habermas, un enclave que niega el poder totalizador de los imperativos sistémicos y está en constante tensión con él: el Arte. El arte de la modernidad (burgués) se ha vuelto autónomo y ya no expresa ni integra demandas que son exteriores a él (religiosas, políticas, económicas, etc.). El arte ha satisfecho las necesidades fundamentales del ser humano que le habían sido negadas por el proceso sistémico de modernización al relacionarlo de un modo mimético con la naturaleza, sobre todo al hacerse *pos-aínico*¹⁸⁵, como diría Benjamin. Habermas, no obstante, y con Adorno, no comparte tal optimismo benjaminiano ya que piensa que la integración del arte y la vida (con la tecnología de la reproducción artística) puede crear un arte de masas degenerado, propagandístico o comercial; terminando por "dispersar" sus contenidos, no logrando un cambio, no emancipando a la consciencia de masas. Habermas piensa que puesto que en la comunicación cotidiana (técnica, práctica, estética) es necesaria una tradición cultural que cubra todas las esferas (técnica, práctica, estética), es difícil que una vida cotidiana racionalizada pueda salvarse de un empobrecimiento sólo con la «apertura total de una esfera cultural —el arte—, suministrando así el acceso unívoco a uno de los complejos especializados del conocimiento»¹⁸⁶. Una sola esfera no puede abarcar, sin empobrecerlas, a las otras esferas.

¹⁸⁴ En: 1.2.2., p.p. 24 y ss; 1.3.1., p.p. 72 y ss.

¹⁸⁵ El arte se ha vuelto *post-aiínico*: «Allí donde el arte tradicional se encontraba rodeado por un aura intuitiva que lo alejaba de la vida cotidiana, fomentando así que el diletante de su culto fuera como una bella ilusión, el arte moderno abandonó tanto su aura como la ilusión asociada de su autonomía de la sociedad» ("Habermas y el Modernismo", op. cit., p. 199) El surrealismo indicaría el momento histórico en el que es destruida la concha de la bella ilusión en la que vivía el arte tradicional para integrarse de un modo no sublimado a la vida.

¹⁸⁶ "Habermas y el Modernismo", op. cit., p. 209.

A la esfera del arte debe tomarsele en su importancia, y no tratar de ampliarla y abarcarla usurpando a las otras esferas como parecía que pensaban los surrealistas. «Una práctica cotidiana reificada sólo puede curarse creando una interacción sin restricciones de los elementos cognitivos con los práctico-morales y los expresivo-estéticos»¹⁸⁷. Aunque, esta vez contra Adorno, tampoco reconoce a un arte autónomo, que también tiene sus limitaciones.¹⁸⁸

Pero, se pregunta Jay, ¿qué tan probable puede ser ésta interacción armónica? Para Habermas debe invertirse la relación actual entre las tres esferas o subsistemas: ya no debe dominar la esfera de la racionalidad funcional cognitivo-instrumental sobre la práctico-moral y la expresivo-estética, sino que ahora esa "colonización" debe sustituirse por una relación de mediación constructiva.¹⁸⁹ Es difícil que se de esta posibilidad, dice Habermas, pero abandonar el proyecto incumplido de la modernidad nos llevaría a perder las esperanzas de recuperar, de modo creativo, la racionalidad estética de la vida cotidiana. Esta cuestión es de las que más críticas le ha cosechado a Habermas: algunos dicen (P. Burger, por ejemplo), que Habermas interpreta mal la cuestión de la autonomización de las tres esferas de la cultura, y la de la "selectividad" de una de ellas, la cognitivo-instrumental que "coloniza" a las demás. Se le dice que subestima a esta última y duda de que la ciencia pueda reintegrarse a la vida cotidiana. En última instancia, es irreal, le dicen, la reintegración de las tres esferas en un mundo vital racionalizado. Se le dice, también, que hay una contradicción en el señalamiento habermasiano de la progresiva diferenciación en aumento de las tres esferas y, a la vez, el deseo de su reintegración al mundo de la vida. Tampoco toma suficientemente en serio la cuestión de la exagerada tendencia del arte al proclamar su total autonomía. Otros (J.-F. Lyotard¹⁹⁰, por ejemplo), le señalan que, si busca una unidad entre las esferas, ¿de que tipo es ésta? ¿orgánica al modo de Hegel? ¿sintética de las heterogeneidades al modo de Kant (*Crítica del Juicio*)?

¹⁸⁷ Ibid.

¹⁸⁸ Adorno tiene fe en el poder crítico de la obra de arte: única, autónoma, inaccesible. Para él se justifica la obra de arte esotérica porque no está controlada, como las demás formas, por el sistema, masas o comercio.

¹⁸⁹ Como lo menciona en *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, op. cit., p. 429, que citamos en la p. 116.

¹⁹⁰ Esta crítica se vera con más detenimiento, en el siguiente apartado: 1.4.2.

Jay se pregunta: ¿cómo aclara Habermas la superioridad de su visión de una relación mediadora entre los subsistemas, evitando la mutua colonización, respecto del ideal sueño de una totalidad perfectamente armónica, reconciliada y racional (utopía racional de la armonía perfecta)? Debido a la falta de claridad de Habermas en este punto, le llueven críticas (de Lyotard, Huysen, Burger) porque sigue tomando demasiado a pecho ese sueño (aunque también otros lo critican (McCarthy, Oltmann) porque dicen que lo ha abandonado). ¿Qué, también, de la idea tan problemática del "progreso" artístico?

Jay dice que Habermas nos debe una explicación clara sobre lo que es la racionalidad práctico estética que defiende en el modernismo. como sería o se daría una relación mediada entre las tres esferas y su reintegración, incluso, en el mundo de la vida; cuál es el estatus racional de la racionalidad expresivo-estética. Proyecto inacabado de Habermas, dice Jay, para explicar el potencial emancipatorio de la modernidad estética.

Estas y otras críticas, que veremos en el siguiente apartado, se le plantearán a Habermas para ver si, y hasta qué punto, la recuperación del proyecto de la modernidad que intenta es viable.

1.4. LOS PENSADORES "POSMODERNOS" Y HABERMAS.

Habermas les hace muchas críticas a los llamados pensadores "posmodernos", en resumen, que exageran su rechazo al proyecto de la modernidad, la esencia del cual todavía puede ser recuperada si se atiende al contenido emancipatorio expresado por los valores burgueses, que también fueron marginados por los "posmodernos" al rechazar, *en bloque*, todas las aspiraciones, las buenas y las erradas, de la modernidad. La modernidad se desvió de su camino en el momento en que los imperativos sistémicos (organizadores del orden relacionado con el cabal funcionamiento de los sistemas económico, político, etc., autónomos respecto del mundo de la vida —aunque hayan emergido de él—) conjugados con la *zweckrationalität* (racionalidad instrumental) pretendieron colonizar al mundo de la vida y a las racionalidades (esferas) práctico-moral y expresivo-estética. Ya hemos visto que una sola esfera no puede abarcar, sin empobrecerlas, a las otras esferas, ya que cada una de ellas funciona de acuerdo a una lógica propia y no puede ser forzada a adoptar exigencias de otro tipo de racionalidad.

Pero, ¿que tan posible puede ser enmendar el proyecto, inconcluso, de la modernidad? ¿cómo pueden recuperarse los ideales de emancipación contenidos en los valores burgueses de la modernidad? Habermas todavía tiene fé en tal recuperación y por eso critica a los posmodernos. Pero ¿qué dicen ellos al respecto?

1.4.1. DERRIDA: MODERNIDAD Y LOGOCENTRISMO

Ya se reviso, en 1.2.2.7. (p.p., 75-92) la obra de Derrida expuesta y criticada por Habermas. Habermas acusa a Derrida de llevar a cabo, entre otras cosas, una operación muy peligrosa: hacer saltar, poner de cabeza, entre otras, la cadena conceptual de oposición que existe entre Lógica y Retórica y que se inclinaba jerárquicamente hacia la Lógica, para que ahora el lugar

de dominio lo ocupe la Retórica. Con esto, se extendería al campo de la Lógica la soberanía de la Retórica y se resolvería el embarazoso problema que representa para la crítica de la razón el proceder en términos totalizantes, cuando el principio de no contradicción deja de tener autoridad para saldar una cuestión y se subordina respecto de otro tipo de exigencias (por ejemplo, estéticas). La subordinación o la descalificación de la Lógica (aquí expresada en el principio de no contradicción) nos llevaría, dice Habermas, a ya no reparar en el discurso argumentativo como el lugar donde se saldaría toda discusión, sino inclinarnos hacia un terreno en el cuál las discusiones se saldan en favor del discurso más convincente retóricamente ("bello", "arreglado", etc.). Es necesario hacer algunas observaciones, pues, para intentar ver qué es lo que pretende Derrida con su "deconstrucción" del "Logocentrismo" occidental.

Para Derrida, como vimos en 1.2.2.7., la deconstrucción tendría como misión *desmontar* los *amazonas* ontológicos que la filosofía ha levantado, invertir la jerarquía de las oposiciones metafísicas tradicionales, revisar el modo en que tales oposiciones metafísicas coexisten y que no es de manera pacífica, sino de violenta jerarquía, en la cual uno de los términos domina al otro ya sea de manera axiológica, lógica, etc. La violencia del pensamiento tradicional (que Derrida llama *falocentrismo* porque muy bien se expresa en el dominio de las categorías de *falo*, *logos* y *fonos* –sonido, habla presente directamente a la conciencia–) estaría expresada por el hecho de que siempre se ha guiado por el sentido y racionalidad del discurso, por la búsqueda de una norma, un fundamento, una identidad, homogeneidad y familiaridad que unifiquen totalmente (el pensamiento, la experiencia, la vida).

Apoyándose en la obra de pensadores que no "encajan" fácilmente en la tradición occidental (como, por ejemplo, Nietzsche y Heidegger¹⁹¹), pero también refiriéndose a poetas difíciles de "encasillar" (como Mallarmé¹⁹² y Artaud¹⁹³, etc.) y otros que se encuentran

¹⁹¹ Cf. "Ousia y Gramme (nota sobre una nota de *Sein und Zeit*)", en: *Márgenes de la Filosofía*, op. cit., p.p. 63-102; "Los Fines del Hombre", en: *Márgenes...*, op. cit., p.p. 145-174; "Envío", en: *La Deconstrucción en las Fronteras de la Filosofía*, Barcelona, Paidós, 1989, p.p. 77-122, ver, sobre todo, las p.p. 88-122; Cf. "Implicaciones", en: *Posiciones*, Barcelona, Pre-textos, 1977, p. 16, donde Derrida habla de lo que le debe a Heidegger en la formación de términos como "deconstrucción", "differance", etc., pero también de lo que lo distancia de él.

¹⁹² Cf. "La Doble Sesión", en: *La Diseminación*, op.cit., p.p. 261-426.

aparentemente dentro de tal tradición pero que en ocasiones la desbordan (como, por ejemplo, Rousseau¹⁹⁴, De Saussure¹⁹⁵, etc.), Derrida trata de llevar a cabo una *deconstrucción*¹⁹⁶ del logocentrismo occidental, del modo en que occidente ha privilegiado las categorías de *logos*, *presencia*, *plenitud*, *identidad*, etc., ya que resultan muy sospechosas de esconder cosas inconfesables¹⁹⁷, motivos oscuros.

La deconstrucción no es sólo destrucción, aniquilación o sustitución para una nueva restitución. No supera o va más allá del pensamiento occidental, de la metafísica (no se mantiene en la quietud del "más allá"), sino que se mantiene en sus márgenes para no caer en lo "familiar", en la quietud y confort actual.

¹⁹³ Cf. "La Palabra Soplada", en: *La Escritura y la Diferencia*, op. cit., p.p. 233-270; "El Teatro de la Crueldad y la Clausura de la Representación", en: *La Escritura...*, p.p. 318-343.

¹⁹⁴ Cf., por ejemplo, *De la Gramatología*, México, s. XXI, sobre todo las páginas 127-37; "El Círculo Lingüístico de Ginebra", en: *Márgenes...*, op. cit., p.p. 175-192.

¹⁹⁵ Cf. *De la Gramatología*, op. cit., p.p. 37-95 "El Círculo Lingüístico de Ginebra", en: *Márgenes...*, op. cit. p.p. 175-192; "Semiología y Gramatología", en: *Posiciones*, op. cit. p.p. 23-47.

¹⁹⁶ Nos parece pertinente reproducir aquí la nota 95 que aparece en 1.2.2.7. p. 87-88 y que explica el significado que tiene la palabra *deconstrucción*: Cf. J. DERRIDA, *L'oreille de l'autre. Textes et débats avec Jacques Derrida*, Montreal, VLB, 1982, p.p. 117-118: "Cuando he utilizado esta palabra, tenía la impresión de traducir los términos de Heidegger en un momento en que me fue preciso en este contexto. Estos dos términos son "DESTRUKTION" (Heidegger utiliza la palabra *Destruction* y explica inmediatamente que la *Destruction* no es una destrucción, que es precisamente una des-estructuración para deshacer algunas etapas estructurales dentro del sistema, etc.), o bien "ABBAU", que va en el mismo sentido: deshacer una edificación para ver cómo está constituida o desconstituida. Es lo clásico. Lo que no era clásico era a lo que se aplicaba esta fuerza, esta ABBAU, es decir, a toda la ontología clásica, a toda la historia de la filosofía occidental, etc.". Cf. "Los fines del hombre", en: *Márgenes de la Filosofía*, op. cit., p.173; *De la Gramatología*, op. cit., p.20, 32; *Posiciones*, op. cit., p. 12, 45, 54-56, etc.: "Fuerza y Significación", en: *La Escritura y la Diferencia*, op. cit., p. 33.

¹⁹⁷ Nietzsche aparece aquí como el maestro de la hermenéutica de la sospecha: cf. *Aurora* (Madrid, Alianza Editorial, 1989) V, 523, «Preguntas insidiosas.- Ante todo cuanto un hombre pone de manifiesto cabe preguntar: ¿Qué debe esto ocultar? ¿Qué prejuicio está destinado a promover? Y, por último, ¿hasta dónde alcanza el refinamiento de éste fingimiento? ¿y contra qué atenta él con esto?». También: «El filósofo tiene hoy el deber de desconfiar, de mirar maliciosamente de reojo desde todos los abismos de la sospecha». v. *Más allá del Bien y del Mal*, II, 34 (México, Alianza Editorial, 1986). En el caso de Derrida y como señala MAURICIO FERRARIS en: "Envejecimiento de la Escuela de la Sospecha" (en: *El Pensamiento Débil* (Vattimo y Rovati eds.), Madrid, Cátedra, 1988, p.p. 169-191), a él se le puede considerar como el que le ha dado actualidad filosófica a tal escuela que ya se considera caduca y cediendo lugar a la hermenéutica de cuño gadameriano (cf., principalmente, *Verdad y Método* -Salamanca, Sígueme, 1988.; *Verdad y Método II*, -Salamanca, Sígueme, 1992-).

Pero, ¿qué tiene que ver esto con la cuestión de la modernidad y la posmodernidad? Derrida señala, en *De la Gramatología*, que la metafísica sería metafísica de la *presencia* en cuanto a las siguientes formas «[como]...(presencia de la cosa a la mirada como *eidos*, presencia como sustancia/esencia/existencia (*ousia*), presencia temporal como punta (*stigmé*) del ahora o del instante (*nun*), presencia a sí del cogito, consciencia, subjetividad, co-presencia de otro y de uno mismo, intersubjetividad como fenómeno intencional del ego, etc.)»¹⁹⁸. En la época moderna las determinaciones más importantes de la metafísica son: concepción homogénea, continua y lineal del tiempo en el que se privilegia el momento presente respecto del pasado y del futuro (lo que importa es el origen pleno); primacía de la conciencia, presencia directa en ella misma del sentido el cuál se expresa por medio de signos en la voz, la cuál mantiene una relación absoluta y esencial de proximidad con el pensamiento, lo que lleva al rechazo de la escritura como algo secundario y representativo de lo que ya está presente en el logos; la historia como regida por una temporalidad lineal, teleológica y por un sujeto-conciencia que le otorga sentido. Se trata, pues, de exponer una historia sin sujeto fundacional ni fines teleológicos.

Se trata de un desplazamiento, de una distorsión del modelo clásico y metafísico de la historia (y, por lo tanto, también adoptado por la modernidad) como proceso totalizador lineal regido por la razón y orientado hacia un sentido, hacia un punto de vista suprahistórico o trascendental. En todo esto se rechaza, pues, la filosofía del iluminismo, de la ilustración, que siempre nos remite —y más la versión que quiere recuperar Habermas— a un metarelato desde el cuál pueda ser posible determinar el movimiento de la historia entendida como movimiento hacia la emancipación del hombre, hacia la liberación del hombre de los poderes míticos.¹⁹⁹ La peligrosidad de esta concepción radicaría en que la búsqueda de su realización nos llevaría a legitimar la exclusión y represión de lo "otro", de la "diferencia", de lo que no se salda o comprende racionalmente, performativamente o que tiene utilidad (el cuerpo, la sensación, el arte, etc.), pero que es importante.

¹⁹⁸ *De la Gramatología*, op. cit., p. 19.

¹⁹⁹ Todo esto gracias a la asunción del modelo de la acción comunicativa, de la acción orientada hacia el entendimiento mutuo "racional", "transparente" y libre de "ruido".

A toda esta búsqueda de homogeneidad en el discurso, del sentido perdido, oculto, escondido (hermenéutica), Derrida lee para encontrar las estructuras disimuladas, los elementos marginales o reprimidos (en las notas a pie de página, textos menores o poco conocidos de ciertos autores, comentarios hecho de pasada, etc., en una lógica del suplemento²⁰⁰ que disloca toda propiedad). Procedimiento que es distinto, pues, a la hermenéutica tradicional.²⁰¹ Derrida lee de ese modo y se centra, para terminar de deconstruir a las oposiciones metafísicas, en los términos indecibles, es decir, aquellos términos como (archi)huella, (archi)escritura²⁰², *différance*²⁰³, fármaco²⁰⁴, suplemento²⁰⁵, diseminación,²⁰⁶ hymen²⁰⁷, marca/márgen/marcha, etc.,

²⁰⁰ Cf. "Ese Peligroso Suplemento..." (en: *De la Gramatología*, op. cit. p.p. 181-208), en donde Derrida expone, sirviéndose de la concepción del lenguaje de Rousseau, cómo la escritura es pensada como el suplemento de un signo natural, como algo artificial que empobrece, corrompe el habla. El habla sería una forma natural de expresar el pensamiento, mientras que la escritura sólo sería una imagen o representación artificial del habla, ya que trata de hacer presente el habla cuando en verdad está ausente: «La escritura es peligrosa desde el momento en que, en ella, la representación pretende hacerse pasar por la presencia, y el signo por la cosa misma» (p. 185). En este orden de ideas, el suplemento sería en principio una exterioridad simple, algo que se añade a algo que ya está completo por sí mismo, que es presencia plena (así, la escritura sería el suplemento que viene a añadirse al habla viva y presente a sí misma; la masturbación vendría a ser el suplemento que se añadiría a la experiencia sexual llamada normal; la cultura vendría a añadirse como suplemento de a naturaleza, el mal a la inocencia, la historia al origen, etc. (p. 211).

Pero, para Derrida, el suplemento compensaría una carencia originaria, a lo que en principio era completo por sí mismo. Suplemento: plenitud que enriquece a otra plenitud (colmo de la presencia); suple, no sólo sustituye sino que interviene y se insinúa en "lugar de", colma como se colma un vacío. En algún lugar, algo no puede llenarse consigo mismo, no puede completarse, no puede bastarse en última instancia a sí mismo mas que dejándose colmar por medio de señas/signos y por poderes, por ese "algo externo" que al principio no valía nada. El signo es siempre el suplemento de la cosa misma. La educación suple a la naturaleza, es externa a la completud de la naturaleza, pero es algo exterior que es esencial. De este modo, la lógica del suplemento roussonianos termina siendo peligrosa para el pensamiento tradicional metafísico, ya que hace de la presencia plena algo no originario, algo siempre aplazado y reconstruido. Y, como dice Derrida: «La suplementaridad que no es nada, ni una presencia ni una ausencia, no es ni una sustancia ni una esencia del hombre. Es precisamente el juego de la presencia y de la ausencia, la apertura de ese juego que ningún concepto de la metafísica o de la ontología puede comprender» (p. 307).

²⁰¹ Se trataría de una (re)interpretación, de una repetición simulada del discurso que se esta ocupando para que «en el curso de esta repetición, un apenas perceptible desplazamiento desune todas las articulaciones y encanta todas las soldaduras del discurso imitado. Se propaga un temblor que hace entonces que se resquebraje todo el viejo cascarón» ("De la Economía Restringida a la Economía General. Un hegelianismo sin reserva", en: *La Escritura y la Diferencia*, op. cit., p.p. 344-382, p. 357.).

²⁰² Cf. *De la Gramatología*, op. cit.; "La Farmacia de Platón", en: *La Diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975, p.p. 110 y ss., 152 y ss., 204 y ss.

²⁰³ Cf. "La Différance", en: *Márgenes de la Filosofía*, op. cit., p.p. 37-62.

²⁰⁴ Cf. "La Farmacia de Platón".

que son indecibles, es decir, unidades de simulacro que no se dejan encerrar en ningún tipo de definición o significado definitivo o último ni ser integrados de forma habitual en la cadena tradicional de oposiciones metafísicas ya que, más bien, resquebrajan, producen una fisura letal en el campo jerarquizado de tales oposiciones al mostrar que en todo concepto se puede establecer una multiplicidad de sentidos inseparables e incluso a veces opuestos dando lugar al reconocimiento de lo vano que es la ambiciosa pretensión metafísica del querer-decir y determinar de modo absoluto el camino del sentido, del absurdo que encierra el querer coagular el sentido²⁰⁸.

En Derrida se trata, entonces, de deconstruir a la metafísica (y, por ende, en nuestra época, a la Modernidad en tanto que expresión del reinado de la metafísica de la presencia y del representar —subjetivismo— y su violencia hacia la realidad, de la metafísica cumplida, para

²⁰⁵ Véase la nota 201.

²⁰⁶ Cf. "La Diseminación", en: *La Diseminación*, op. cit., p. 429-549.

²⁰⁷ Cf. "La Doble Sesión", en: *La Diseminación*, op. cit., p.p. 263-427, sobre todo p. 315 y ss.

²⁰⁸ Indecidibilidad que no es equívocidad ni ambigüedad: «La "indecidibilidad" no se refiere aquí a ninguna equívocidad enigmática, a ninguna ambigüedad "historial", al misterio poético de la palabra..., a la ambivalencia inagotable de una palabra de la lengua "natural", y menos aún a ninguna "Gegensinn der Urworte" (Abel)...Lo que ahora cuenta no es la riqueza léxica, la infinidad semántica de una palabra o de un concepto, su profundidad o su espesor, la sedimentación en ella de dos significaciones contradictorias (continuidad y discontinuidad, interior y exterior, identidad y diferencia, etc.). Lo que ahora cuenta es la práctica formal o sintáctica que la compone y la descompone» ("La Doble Sesión", en: *La Diseminación*, op. cit. p. 330-331). «No basta con instalar la plurivocidad de una temática para volver a encontrar el movimiento interminable de la escritura. Esta no teje únicamente varios hilos en un solo término, de tal manera que tirando de los hilos se pueda acabar por desarrollar todos sus "contenidos"...Por eso es por lo que, en todo rigor, no se trata aquí de politemática o de polisemia. Esta propone siempre sus multiplicidades, sus variaciones, en el horizonte, al menos, de una lectura integral y sin ruptura absoluta, sin separación insensata, horizonte de una parusia final del sentido por fin descifrado, revelado, convertido en presente en la riqueza reunida de sus determinaciones. Cualquier interés que se le conceda, cualquier dignidad que se les reconozca, la plurivocidad, la interpretación que exige, la historia que allí se sedimenta quedan vividas como los rodeos enriquecedores y provisionales de una pasión, de un martirio significativo, testimonio de una verdad pasada o futura, de un sentido cuya presencia se ha anunciado por enigmas. Todos los momentos de la polisemia son, como lo indica el nombre, momentos del sentido...[los indecibles]...no tienen ningún sentido presente o significado. A fortiori, ningún referente absoluto...Más precisamente, el momento del sentido presente, su "contenido" no es más que un efecto de superficie, la reflexión deformada de la escritura sobre el cuarto tablero, en el que caéis sin cesar, fascinados por el aparecer, el sentido, la conciencia, la presencia en general, la asistencia» (*La Diseminación*, op. cit., p. 525-26).

hablar en términos de la obra de Heidegger²⁰⁹) por medio de la utilización de los términos indecidibles, términos que, debido a su propiedad de escapar a conceptualizaciones definitivas o a ser incluidos en la cadena tradicional de oposiciones metafísicas, escapan a la metafísica o la hacen enfrentarse a su "otro" de tal manera que se da una liberación de la pretensión (metafísica, moderna) de querer reducir la pluralidad y heterogeneidad del universo de nuestra experiencia a uno sólo o a unos pocos impulsos o principios monolíticos (la "razón", el "progreso", la "emancipación", etc.).

1.4.2. LYOTARD, LA "CONDICIÓN POSTMODERNA" Y HABERMAS

Si Derrida se inclina por "Deconstruir" la metafísica, enfrentarla a los llamados términos indecidibles que no puede conceptualizar ni asimilar sin que sufra un fatal corrimiento general de su sistema, J.-F. Lyotard²¹⁰ va por el camino de explorar la condición del saber en las sociedades más desarrolladas para hacernos ver que ya no seguimos estando en la Modernidad. Los discursos de legitimación ("Grandes Relatos", en las palabras de Lyotard) de las teorías y de las prácticas dirigidos hacia el futuro o hacia un determinado "telos" de la modernidad (p. ej. el "progreso", la "emancipación", la "riqueza", la "realización del espíritu", etc.) han caído en progresivo desuso, ya que por el gran desarrollo de la técnica (sobre todo el desarrollo vertiginoso de la informática, la telemática, etc.) ya no se necesita justificar y legitimar lo que se hace por medio de un "gran relato", sino que ahora la legitimación viene dada por algo de naturaleza distinta a lo "formativo" (que se guiaba por los criterios de

²⁰⁹ Cf. 1.2. pag. 56, n.106. Esto lo veremos más adelante (ver 2.1.1.); G. Vattimo desarrolla extensamente esta cuestión, lo cuál tocamos en 2.1.2.2.

²¹⁰ Cf., J.F. LYOTARD, *La Condición Postmoderna*, México, REI, 1990, sobre todo la introducción y los capítulos 1, 2, 5, 10, 11, 12, 13, 14; *La Posmodernidad Explicada a los Niños*, México, Gedisa, 1989, sobre todo, § 2, § 5, § 7, § 8; "Reglas y Paradojas", en: Revista de la Universidad de México, num. 437, Junio de 1987, México, p.p. 3-9.

Verdad, Belleza, Educación o Justicia): por lo "performativo", por el principio de optimización de las actuaciones²¹¹ en aras del mejor desempeño del sistema (social, científico²¹², económico, etc.), lo cual lleva al saber (que ayude al mejor rendimiento del sistema, por supuesto) al lugar de la principal fuerza de producción de tal modo que queda incrustado en el circuito mercantil más que nunca²¹³; además, en los últimos 50 años los grandes relatos de justificación de la emancipación²¹⁴ han sido invalidados: "todo lo real es racional, todo lo racional es real" ha sido invalidado por Auschwitz -es real, pero no es racional-, "todo lo proletario es comunista y viceversa" ha sido invalidado por Berlín -1953-, Budapest -1956-, Praga -1968-, Polonia -1980- (los trabajadores se rebelan contra el partido); "todo lo democrático es por y para el pueblo" y las promesas del liberalismo económico han sido refutadas por las crisis de 1911, 1929, 1974-79 -enmiendas postkeynesianas-, etc.

Si hoy el recurso a los grandes relatos está excluido, aún el criterio de validación por el consenso, a la Habermas, es insuficiente ya que, dice Lyotard, se basa todavía en el metarelato de la emancipación: habla del acuerdo entre los hombres concebidos como

²¹¹ Cf. *La Condição Postmoderna*, op. cit., § 1, § 11 y § 12.

²¹² Aunque la ciencia, dice Lyotard, en su esencia no se desempeñaría, cuando se trata de la inventiva y de la creatividad, propiamente en la búsqueda de performatividad o eficiencia, que sería algo que le vendría por añadidura (incluso a veces tarde) cuando los capitalistas se interesan por el caso al verse la fecundidad, la utilidad de tales hallazgos, sino que la ciencia se expande buscando la "paradoja" y legitimándola con nuevas reglas del juego del razonamiento: «trabajar con la prueba es buscar e "inventar" el contrajemplo, es decir, lo ininteligible» ibid., § 13, p. 99. La idea que se saca de investigaciones científicas actuales (los Fracta, los Conflictos de Información no Completa, las Catástrofes, Paradojas Pragmáticas, etc.), «es que la preminencia de la función continua derivada como paradigma del conocimiento y de la previsión esta camino a desaparecer» (p. 107). A partir de estas investigaciones, «la ciencia posmoderna hace la teoría de su propia evolución como discontinua, catastrófica, no rectificable, paradójica», y a partir de esto, cambia el sentido de la palabra saber ya que produce lo desconocido, ya no lo conocido, y además el modelo de legitimación ya no es el de la mejor actuación «sino el de la diferencia entendida como paralogía» (p. 108). La utilidad de esta teoría sería de que es útil en el sentido de que da nacimiento a ideas. Cf., también, § 14.

²¹³ Cf. ibid., § 1, § 12.

²¹⁴ «El pensamiento y la acción de los siglos XIX y XX están dominados por la idea de la emancipación de la humanidad. Esta idea es elaborada por a finales del siglo XVIII en la filosofía de las Luces y en la Revolución Francesa. El progreso de las ciencias, de las artes, y de las libertades políticas liberará a toda la humanidad de la ignorancia, de la pobreza, de la incultura, del despotismo y no sólo producirá hombres felices, sino que, en especial gracias a la Escuela, generará ciudadanos ilustrados, dueños de su propio destino» (*La Posmodernidad Explicada a los Niños*, op. cit. p. 97). Estos relatos, a diferencia de los mitos, no basan su legitimidad en actos originarios "fundantes", «sino en un futuro que se ha de promover, es decir, una idea a realizar» (ibid. p. 61).

inteligencias cognoscentes y voluntades libres (transparentes) emanado a través del diálogo; y puesto que el consenso siempre es un horizonte, nunca es adquirido, se debe poner ahora el acento en la disensión, que es el terreno en donde se llevan a cabo los "juegos" más libres, la creación, la invención, los descubrimientos. Si Habermas intenta recuperar el proyecto de la modernidad viendo la manera en que se puede llegar a tender un puente, sin colonización recíproca o de una de las esferas sobre las otras, entre las diversas esferas de valor cultural (ciencia, moralidad, arte), Lyotard se pregunta que a qué tipo de unidad aspira Habermas, ¿a una de tipo orgánico donde todas las esferas de valor cultural se unifiquen (hegeliana totalizante)? ¿o a una kantiana de la *crítica del juicio* donde la senda que se debe abrir entre los heterogéneos juegos de lenguaje (el conocimiento, la ética, la economía, la política, etc.) es de un orden ajeno a éstos?²¹⁵ Aunque este último tipo de unidad pondría en jaque al pensamiento de las Luces y a su ideología, metarelato o gran relato de un fin unitario de la historia y su idea de un sujeto-conciencia garante de la posibilidad de síntesis de tal unidad. En resumen, dice Lyotard, hay que dejar de lado el deseo de recuperar el proyecto de la modernidad a toda costa, ya que las condiciones actuales de existencia y conocimiento nos muestran que ya se han dejado detrás las aspiraciones de querer remitir el conocimiento a "grandes relatos" de justificación o la historia a un fin unitario. Y no sólo porque eso no puede ser posible, sino también porque las nuevas tecnologías y modos de existencia lo hacen superfluo, gratuito.

²¹⁵ Cf. *La Posmodernidad Explicada a los Niños*, op. cit., p. 157.

1.4.3. DELEUZE Y LA "DESTERRITORIALIZACION" DEL DESEO

Aunque poseedor de un pensamiento siempre difícil de encasillar, el filósofo francés Gilles Deleuze²¹⁶ también anuncia y denuncia a la forma monolítica, represiva y homogeneizadora en que se ha desplegado la exigencia racional de unificar todos los fenómenos de lo vivo. Voluntad de unificación que omite la irreductibilidad siempre presente entre los diversos impulsos vitales, sobre todo el "deseo"²¹⁷. De como el deseo aparece ya siempre presente en tanto que fuerza no racional dentro del discurso racional y de la conciencia moral que se manifiestan como factores represivos del deseo, conservadores del sistema que quiere reducir todo a lo "uno", a lo "mismo", que quiere subsumir toda "diferencia" a la "identidad", dominarla y dejarla como un momento "dialéctico" y por lo tanto rebasable al interior de una unidad de orden superior o trascendente desde la cuál se pueda sancionar, reducir la multiplicidad de sentidos y realidades a la unidad, a establecer jerarquías y mantenerse en lo "reactivo"²¹⁸. Ésto nos llevaría a pensar la "diferencia" al estilo clásico-dialéctico en donde ella aparecería como diferencia en el interior de un concepto, como diferencia mediatizada en el seno de la identidad, como un momento en el desenvolvimiento de la unidad que lo abrazará todo.

²¹⁶ Cf., sobre todo, G. DELEUZE y F. GUATTARI: *El Anti-Edipo* (Barcelona, Paidós, 1985); *Mil Mesetas* (Valencia, Pre-textos, 1988); G. DELEUZE y C. PARNET: *Diálogos* (Valencia, Pre-textos, 1980), pero sin olvidar textos preparatorios como: *Nietzsche y la Filosofía* (Barcelona, Anagrama, 1979), *Diferencia y Repetición* (Madrid, 1976), *Lógica del Sentido* (Barcelona, Paidós, 1988).

²¹⁷ Entendido en el sentido de la "pulsión" ("trieb") -no instinto- freudiana. Cf. J. LAPLANCHE y J.-B. PONTALIS: *Diccionario de Psicoanálisis* (Barcelona, Labor, 1983); artículo "Pulsión", p.p. 324-27. "Empuje", sin un fin "fijo" hacia el cual tender. Aunque también entendiendo al deseo fuera de las "coordenadas personalógicas y objetales" (cf. *Diálogos*, op. cit., p. 101), además de dejarlo de relacionar con la carencia o la ley, con una realidad natural o espontánea, con el placer y aún con la fiesta (Ibid. p. 117 y ss; 107 y ss) en las que Freud y en general el psicoanálisis lo ponen. El deseo sería creatividad y su única espontaneidad sería el no querer ser oprimido, esclavizado, sometido, explotado (p. 108). Cf., también, *Mil Mesetas*, op. cit. p. 159 y ss.

²¹⁸ El Deseo oscilaría entre dos polos: el "activo", que sería la voluntad de afirmarse a sí mismo alejándose de las convenciones sociales, de lo establecido por el sistema que quiere homogeneizar todo, y el "reactivo" (que surge cuando falla el deseo), que consiste en la afirmación del poder y el orden establecido, verdadero deseo de ser reprimidos, dirigidos, engañados.

Para Deleuze la modernidad, en su expresión actual como capitalismo avanzado y por la exigencia de "normalización", pretende que todo sea medible, previsto, codificado, canalizado, duramente segmentarizado²¹⁹ y por tanto bloqueado, sobre todo el poder revolucionario y creativo del deseo (su "desterritorialización"), re-territorializándolo en nuevos o en ya conocidos territorios represivos: el Estado, las instituciones, la familia, la moral, la religión, el partido, o el consumo. Y precisamente es todo esto lo que, dicen Deleuze y Guattari²²⁰, nos ha estado pasando desde los comienzos de la modernidad con su exigencia de "normalización".

Porque el deseo actúa de otra manera, trata de hacerse un "cuerpo sin órganos"²²¹, es decir un campo de experimentación del deseo en el cuál no es que se esté en contra de los órganos, sino de la "organización" de los órganos llamada "organismo"²²². Pero conseguir el "cuerpo sin órganos", el grado máximo de desterritorialización del deseo no está exento de peligros y errores: constantemente podemos caer y caemos en ellos al no ser prudentes: «No se puede alcanzar el CsO, y su plan de consistencia desestraficando salvajemente. Por eso encontrábamos desde el principio la paradoja de esos cuerpos lúgubres y vaciados: *se habían vaciado de sus órganos* en lugar de buscar los puntos en los que podían paciente y momentáneamente deshacer esa organización de los órganos que llamamos organismo. Incluso había varias maneras de fallar el CsO, bien porque no se conseguía producirlo, bien porque, produciéndolo más o menos nada se producía en él, las intensidades no pasaban o se

²¹⁹ Cf. para ver los diferentes tipos de segmentarización o líneas: segmentaridad dura o molar (o de corte), segmentaridad flexible, molecular (o de fisura) y segmentaridad de ruptura (o línea de fuga): *Mil Mesetas*, op. cit., p. 200 y ss., 213-37; *Diálogos*, op. cit., p. 141 y ss, 156 y ss.

²²⁰ En: *El Anti-Edipo* (op. cit.), cuyo subtítulo es: "Capitalismo y Esquizofrenia" y en donde se trata de considerar y examinar la relación que se da entre tal sistema y la explosión de la esquizofrenia como una de las enfermedades mentales propias de él, sobre todo por la represión a nivel del deseo que lleva a cabo el sistema para mantenerse.

²²¹ Cf. *El Anti-Edipo*, op. cit., p 17 y ss. *Diálogos*, op. cit., p. 101 y ss; *Mil Mesetas*, op. cit., p. 51; y sobre todo, p.p. 155-171.

²²² Cf. *Mil Mesetas*, p.p 163 y ss: «El organismo no es en modo alguno el cuerpo, el CsO -cuerpo sin órganos-, sino un estrato del CsO, es decir, un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas para extraer de él un trabajo útil» (p. 164).

bloqueaban. El CsO oscila constantemente entre las superficies que lo estratifican y el plan que lo libera.²²³ No se trata de liberar violentamente los estratos, los lazos que nos conectan, bien que mal, con la realidad dominante: «Hace falta conservar una buena parte del organismo para que cada mañana pueda volver a formarse; también hay que conservar pequeñas provisiones de significancia y de interpretación, incluso para oponerlas a su propio sistema cuando las circunstancias lo exigen, cuando las cosas, las personas e incluso las situaciones, os fuerzan a ello; y también hay que conservar pequeñas dosis de subjetividad, justo las suficientes para poder responder a la realidad dominante»²²⁴.

El desco es, pues, aquello que se sustrae, que es irreductible a la razón entendida como instancia reguladora de las relaciones del cuerpo y las pulsiones con el mundo; no es aquello de lo que se hace experiencia un "yo" entendido como representante último de lo que es el ser humano, ya que el "yo" no es un "origen", sino más bien el efecto de complejas relaciones de fuerzas entre los instintos, como lo decía Nietzsche, un instinto que dominó a los demás instintos y los mantiene cautivos, unificados por medio de la violencia.²²⁵

Si los filósofos franceses "postestructuralistas", como los llama Habermas, intentan mostrarnos que la "modernidad" ya está acabada, que ya vivimos en otra "época" —la posmoderna— y que, por tanto, ya no necesitamos, sino que antes bien nos estorban, de los cánones en los que se había movido la modernidad (fundamento, progreso, telos, etc.), que hay que deshecharla totalmente, existe otro grupo de filósofos que también se dan cuenta de que los cánones de la modernidad ya son obsoletos en la época en que vivimos, pero para ellos no se trata de echar por la borda a la modernidad e imponer un nuevo canon (ya no el fundamento sino el abismo, ya no el progreso sino la discontinuidad total, ya no el telos sino la falta de finalidad, etc., que nos llevaría a postular una metafísica invertida, cayendo en lo que se trataba de deshechar: el fundamento de nuevo —aunque ahora en la forma negativa—, sino atender a la herencia que

²²³ *Mil Mesetas*, p. 165; las cursivas son de Deleuze.

²²⁴ *Ibid.* Cf., también: *Diálogos*, op. cit., p. 111 y ss.

²²⁵ Cf. *La Genealogía de la Moral*, Madrid, Alianza, 1984, p. p. 37-43, p. 42.

nos deja la modernidad y ver porqué necesitaba de tales canones que ahora ya no son necesarios debido a las condiciones actuales de existencia tardomoderna y en donde cuentan mucho los vertiginosos avances tecnológicos (y con lo cuál le ha dado un viraje interesante a la cuestión que nos compete): tal es lo que trata de llevar a cabo la "corriente" de pensamiento italiana (que no por ello se piense que es totalmente homogénea) llamada el "pensamiento débil", uno de cuyos representantes más conocidos es Gianni Vattimo, a quién consideramos que es uno de los que más ha reflexionado y le ha dado un "acabado" más definitivo a la cuestión de la modernidad y la posmodernidad.

PARTE II

POSMODERNIDAD Y PENSAMIENTO "DEBIL"

II. POSMODERNIDAD Y "PENSAMIENTO DEBIL"

2.1. G. VATTIMO: POSMODERNIDAD Y MODERNIDAD (EL NIETZSCHE Y EL HEIDEGGER POSMODERNOS, LA MODERNIDAD Y LA CONTRA-ILUSTRACION)

2.1.1. HEIDEGGER, NIETZSCHE Y LA MODERNIDAD (EL CABAL CUMPLIMIENTO DE LA METAFISICA)

Dentro del debate entre modernidad y posmodernidad, Nietzsche y Heidegger²²⁶ son vistos generalmente como pensadores anti-modernos (y en cierto modo así los ven tanto los que se

²²⁶ Las obras de F. NIETZSCHE y de M. HEIDEGGER, para efectos de una utilización manejable, se abreviarán como sigue: para F. NIETZSCHE: **AHZ**: *Así Hablaba Zaratustra* (Madrid, Alianza Editorial, 1984); **COIN**: *Consideraciones Intempestivas* t. I y II (Madrid, Alianza Editorial, 1989-92); **CDLI**: *Crepúsculo de los Idolos* (Madrid, Alianza Editorial, 1984); **EHOM**: *Ecce Homo* (Madrid, Alianza Editorial, 1987); **ELAN**: *El Anticristo* (Madrid, Alianza Editorial, 1984); **ENDT**: *El Nacimiento de la Tragedia* (Madrid, Alianza Editorial, 1984); **HDH**: *Humano Demasiado Humano* (Madrid, Alianza Editorial, 1986); **LACG**: *La Gaya Ciencia* (Madrid, Sarpe, Colección: Los Grandes Pensadores num. 65, 1984); **LGDM**: *La Genealogía de la Moral* (Madrid, Alianza Editorial, 1986) **LVDP**: *La Voluntad de Poder* (Madrid, EDAF, 1981); **MABM**: *Más Allá del Bien y del Mal* (México, Alianza Editorial, 1986); **VMSE**: *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral* (Madrid, Tecnos, 1990); **VYSS**: *El Viajero y su Sombra* (México, EMU, 1983). Para M. HEIDEGGER: **CSH**: Carta sobre el Humanismo (México, ITAM, DAEG, 1982); **ECC**: *Essais et Conférences* (Paris, Gallimard, 1990) del cual utilizaremos: **DDLM**: "Dépasement de la Métaphysique", **QDLT**: "La Question de la Technique", **QVDP**: "Que Veut dire Penser", **QZDN**: "Qui est le Zarathoustra de Nietzsche"; **DCAH**: De Camino al Habla (Barcelona, Odós, 1987); **IALM**: *Introducción a la Metafísica* (BS.AS., Nova, 1955); **IEQM**: *Introducción y Epílogo a ¿Qué es Metafísica?* (Espacios # 10, UAP, 1987); **IYD**: *Identidad y Diferencia* (Barcelona, Anthropos, 1988); **QEMi**: *¿Qué es Metafísica?* (BS.AS., Siglo Veinte, 1979), que contiene: **DEDF**: "De la Esencia del Fundamento", **DEDV**: "De la Esencia de la Verdad", **QEM**: "¿Qué es Metafísica?", **QSP**: *¿Qué Significa Pensar?* (BS.AS., Nova, 1958); **SP**: *Sendas Perdidas* (BS.AS., Losada, 1960), de la que aquí citamos: **FNDM**: "La Frase de Nietzsche: 'Dios ha Muerto'", **LEIM**: "La Época de la Imagen del Mundo"; **SUZ**: *El Ser y el Tiempo* (México, FCE, 1974); **TEOP**: *The End of Philosophy* (London, Souvenir Press, 1975), del cual se citarán: **MAHB**: "Metaphysics as History of Being", **SHBM**: "Sketches for a History of Being as Metaphysics", **OM**: "Overcoming Metaphysics"; **TVS**: *Tiempo y Ser*, **CSH**: *Carta sobre el Humanismo* (México, ITAM, DAEG, 1982).

quieren utilizarlos para "salir" de la modernidad -p. ej. Foucault, Deleuze, etc.-, como los que quieren recuperar tal proyecto -p. ej. Habermas-) que rechazan y echan por la borda todo lo que tiene que ver con la modernidad sin encontrarle ningún saldo positivo. En este ámbito, el filósofo italiano Gianni Vattimo²²⁷ ha entrado de lleno en el debate y ha propuesto una interpretación de las obras de Nietzsche y Heidegger que, sin separarse totalmente del horizonte dentro del cual tales pensadores son interpretados, nos lleva por nuevos derroteros en tanto que liga las reflexiones de tales pensadores con la situación actual de gran avance

²²⁷ Las siglas de las obras de VATTIMO consultadas son las siguientes: **ADEH**: *El Arte: de la Estética a la Historia* (en: *La Jornada Semanal* # 221, 5 de Septiembre de 1993); **ADLD**: *Las Aventuras de la Diferencia* (Barcelona, Península, 1986), que contiene: **IADD**: "Introducción", **RHRD**: "Razón Hermenéutica y Razón Dialéctica", **OSPT**: "El Ocaso del Sujeto y el Problema del Testimonio", **NYLD**: "Nietzsche y la Diferencia", **VPCA**: "La Voluntad de Poder como Arte", **ADFF**: "An-Denken. El Pensar y el Fundamento", **ADLD**: "Las Aventuras de la Diferencia", **DYD**: "Dialéctica y Diferencia"; **DDPD**: "Dialéctica, Diferencia y Pensamiento Débil" (en: *El Pensamiento Débil*, Madrid, Cátedra, 1988); **ECCC**: *Entrevista con Cesar Casiano* (en: *La Jornada Semanal* # 36, 18 de Febrero de 1990); **ECFE**: *Entrevista con François Ewald* (en: *Magazine Littéraire* # 279, Julio-Agosto de 1990); **ECHL**: *Entrevista con J. Ma. Herrem y J. Lasaga* (en: *Revista de Occidente* # 104, Enero de 1990); **EDLI**: *Ética de la Interpretación* (Barcelona, Paidós, 1991) que contiene: **FFDH**: "Posmodernidad y Fin de la Historia", **SDLF**: "La Secularización de la Filosofía", **HNK**: "Hermenéutica: Nueva Koiné", **HYS**: "Hermenéutica y Secularización", **UCI**: "Utopía Contrautopía, Ironía", **CSNH**: "La Crisis de la Subjetividad de Nietzsche a Heidegger", **HYMC**: "La Hermenéutica y el Modelo de la Comunicación", **SFVM**: "Del Ser como Futuro a la Verdad como Montazgo", **DYD**: "Desencanto y Disolución", **ECEI**: "¿Ética de la Comunicación o Ética de la Interpretación?"; **FDLH**: *EL Fin de la Historia* (en: *Informe Bibliográfico* # 57, México, Mayo de 1987); **FOLM**: *EL Fin de la Modernidad* (Barcelona, Gedisa, 1986) que contiene: **IFDM**: "Introducción", **APDN**: "Apología del Nihilismo", **ICDH**: "La Crisis del Humanismo", **MOCA**: "Muerte o Crepúsculo del Arte", **QDPP**: "El Quebrantamiento de la Palabra Poética", **OYM**: "Ornamento y Monumento", **EDRA**: "La Estructura de las Revoluciones Artísticas", **HVN**: "Hermenéutica y Nihilismo"; **VROH**: "Verdad y Retórica en la Ontología Hermenéutica", **HYA**: "Hermenéutica y Antropología", **NYPF**: "El Nihilismo y lo Posmoderno en Filosofía"; **HADM**: *Heidegger y el Abandono de la Memoria* (en: *La Jornada Semanal* # 36, 18 de Febrero de 1990); **IAH**: *Introducción a Heidegger* (Barcelona, Gedisa, 1986); **IAN**: *Introducción a Nietzsche* (Barcelona, Península, 1987); **IARN**: *Italie: Aspects de la Renaissance Nietzscheenne* (en: *Magazine Littéraire* 298, avril de 1992); **LST**: *La Sociedad Transparente* (Barcelona, Paidós, 1990), que contiene: **FUST**: "Posmoderno: ¿Una Sociedad Transparente?", **CHSC**: "Ciencias Humanas y Sociedad de la Comunicación", **EMR**: "El Mito Reencontrado", **ADLO**: "El Arte de la Oscilación", **DUAH**: "De la Utopía a la Heterotopía"; **MADS**: *Más Allá del Sujeto* (Barcelona, Paidós, 1989), que contiene: **PREF**: "Prefacio-Entrevista", **NMAS**: "Nietzsche y el Más Allá del Sujeto", **HUOD**: "Hacia una Ontología del Declinar", **HPOL**: "Heidegger y la Poesía como Ocaso el Lenguaje", **RDLH**: "Resultados de la Hermenéutica"; **MYTM**: *Muerte y Transfiguración de la Metafísica* (en: *Revista de Occidente* # 102, Noviembre de 1989); **ODL**: *Ontología dell'Attualità* (en: *Filosofía* '87, Roma-Bari, Laterza, 1988); **ODLA**: *Ontología de la Actualidad* (en: *Letra Internacional* # 26, Madrid, 1992); **OOLC**: *Occidente o la Cristianidad* (Conferencia leída el 14 de Septiembre de 1993 en la UAM-I, México); **RDLR**: *Ricostruzione della Ragionalità* (en: *Filosofía* '91, Roma-Bari, 1992); **SYLM**: *El Sujeto y la Máscara* (Barcelona, Península, 1989); **VDLH**: *La Verità dell'Emeneutica* (en: *Filosofía* '88, Roma-Bari, Laterza, 1989).

tecnológico y su relación e implicaciones con lo social y lo cultural.²²⁸

2.1.1.1. LA MODERNIDAD Y EL FIN, CUMPLIMIENTO DE LA METAFISICA

Es Heidegger²²⁹, quien le da vida a una concepción de la metafísica como historia del (olvido del) ser, en la cuál éste último de manera progresiva se va alejando de la atención del hombre, quien lo piensa siempre como ente simplemente presente, como un ente entre los demás, olvidando su carácter de evento; todo esto, por otra parte, no es algo que pueda ser resarcido de una manera consciente por el hombre en una decisión soberana²³⁰, porque la cuestión no es sencilla en tanto que pertenece al ser el darse al mismo tiempo que el retraerse, el ocultarse, dejando aparecer a los entes, y en este sentido su destino es permanecer olvidado. Para Heidegger es en la época (de la metafísica) moderna cuando se da el más radical olvido del ser al darse la objetización de lo existente y pensarse el ser como re-presentar (*Vor-stellen*), cuando se asegura lo existente como cálculo y la verdad se convierte en certidumbre del representar: «En la metafísica de Descartes se determina por vez primera lo existente como

²²⁸ Cf.: IFDM (en: FDLM, p. 9): «Sólo en relación con la problemática nietzscheana del eterno retorno y con la problemática heideggeriana del rebasamiento (VERWINDUNG) de la metafísica adquieren, en verdad, rigor y dignidad filosófica las dispersas y no siempre coherentes teorizaciones del periodo posmoderno; y sólo en relación con lo que ponen de manifiesto las reflexiones posmodernas sobre las nuevas condiciones de la existencia en mundo industrial tardío, las intuiciones filosóficas de Nietzsche y de Heidegger se caracterizan de manera definitiva como irreductibles a la pura y simple *kulturkritik* que informa toda la filosofía y toda la cultura de principios del s. XX». Cf. también, IADD, (en: ADLD, p. 5).

²²⁹ En textos como: MAHB, SHBM y OM (en: TEOP); IYD, QDLT, (en: EEC); VPCA; LEIM y FNDM (en: SP); CSH; QSP.

²³⁰ Cf. LEIM, p. 97 (en: SP); OM, p. 110 (en: TEOP).

objetividad del representar y la verdad como certidumbre del representar»²³¹. El hombre se convierte en *subjectum* y el mundo en *imagen*; el ente como objeto para un sujeto. Es en esta época en donde se ha llegado a la dominación absoluta del ente en sí mismo en cuanto tal en la forma desnuda de la verdad de lo real y la objetividad.

Ello gracias a la ciencia y a la técnica maquinista, fenómenos esenciales de la edad moderna (junto con la colocación del arte en el campo visual de la estética; el concebir el obrar humano como cultura, es decir, cultivación de los valores supremos del hombre y su realización; y la desdivinización —no supresión— de los dioses). Para Heidegger, la ciencia moderna es una investigación cuya esencia consiste en que «el conocer se instala a sí mismo como proceso en un dominio del ente, de la naturaleza o de la historia»²³². La ciencia moderna también se determina por el cultivarse en una institución como *empresa*: los resultados se instituyen como cañinos y medios de procedimiento progresivo; fiscalización, comunicación de los resultados, intercambio de fuerzas de trabajo, desaparece el sabio y lo reemplaza el investigador; ya no se trata del cultivo de una sabiduría, ya no es necesaria la biblioteca de la casa, todos los científicos se forman e informan en asambleas, congresos. En pocas palabras, la ciencia es una *empresa* que se vuelve poco seria cuando sólo persigue acumular resultados y calcular²³³. Nos encontramos, dice Heidegger, en la constelación del mundo técnico²³⁴, en la

²³¹ LEIM, p. 77 (en: *SP*); MAHB, p. 30, 47; OM, p. 88, (en: *TEOP*): En el orden «de la génesis trascendental del objeto, el sujeto es el primer objeto de la representación ontológica»; p. 97: «aquí puede estar un objeto en el sentido de ob-ject solamente en donde el hombre llega a ser un sujeto, donde el sujeto llega a ser el ego y el ego llega a ser *ego cogito*, solamente donde este *cogitare* es concebido en su esencia como la "unidad sintética original de la apercepción trascendental", solamente en donde la cima de la "lógica" se logra (en la verdad como la certeza del "Yo pienso")»; v. p. 98 y ss.; cf. *QSP*, p. 128; Cf. *QSP*, p. 40 ss, 56 ss.

²³² LEIM, p. 69 (en: *SP*). Cf. *IEQM*, p. 87.

²³³ Los ataques más fuertes, si es que esto es posible, que contra la ciencia da Heidegger, se pueden encontrar en *QSP*, p. 13, en donde dice que la ciencia no piensa «ni puede pensar y esto para su bien, que significa aquí para la seguridad de su propia marcha prefijada» (la ciencia, en tanto que representación, cálculo, dominio sobre la realidad no sería propiamente pensamiento, que es el entrar al ámbito de lo que exige ser meditado esencialmente). Cf., también, p. 36 ss.

²³⁴ O *Ge-stell*, que en Heidegger tiene una connotación ambigua en tanto que no sólo es el ámbito de la utilización y dominio de toda la realidad, sino que es continua provocación entre ser y hombre que prepara para el *Erignis* del ser. (*Ge-stell*: dispositivo, unidad de todos los modos de puesta en posición, despliegue de la técnica moderna que domina en todas partes; Vattimo traduce *Ge-stell* como Im-posición; todo esto lo veremos

cual el olvido del ser llega a su máxima expresión²³⁵. La técnica moderna no viene tanto de la τεχνή de los griegos sino como la τεχνή como un modo del ἀληθεύειν, del hacer patente el ente. La técnica descarta que todo se pensara, por comodidad, sobre una sola vía, quiere la absoluta univocidad porque lo necesita.

Después de Descartes, Kant garantiza el elemento metafísico de la edad moderna al interrogarse a través de la manera trascendental, en la medida en que la verdad deviene certeza y el ente en cuanto tal, la οὐσία, se transforma en objetividad implicada en la percepción y cogitación de la conciencia.

Con Hegel, dice Heidegger²³⁶, comienza el acabamiento-cumplimiento de la metafísica al pensarse el espíritu absoluto, el saber absoluto, como espíritu de la voluntad. No acaba realmente porque la voluntad no aparece aún como voluntad de voluntad bajo la realidad que ella misma prepara.

2.1.1.2. NIETZSCHE, LA VOLUNTAD DE PODER Y EL CUMPLIMIENTO DE LA METAFISICA

Es con Nietzsche, el último gran pensador de la metafísica y con quién la metafísica concluye, se completa, dice Heidegger, con quién se da el momento más álgido en este radical olvido del ser (aunque también de algún modo se entreve la posible superación de la metafísica y, por

con mas detalle en 2.1.2.2.): «las ciencias de hoy pertenecen al ámbito de la esencia de la técnica y solamente a él», *QSP*, p. 19; cf., también p. 132, 225 y ss. Cf. *QDLT*, (en: *EEC*) p. 10 ss., 20 ss. y, sobre todo, 30 ss.

²³⁵ «La técnica es en su esencia destinación ser-histórica de la verdad del ser que descansa en el olvido» (*CSEH*, p. 148).

²³⁶ Cf. *OM*, p. 89 (en: *TEOP*).

tanto, de tal olvido²³⁷).

La "inversión" del platonismo llevada a cabo por Nietzsche y donde «lo sensible se vuelve el mundo verdadero y lo suprasensible se vuelve el mundo falso»²³⁸ sigue descansando enteramente en el interior de la metafísica. Se pasa de lo suprasensible hacia lo sensible, donde se completa el olvido del ser y emerge la voluntad de poder²³⁹. La voluntad de voluntad fija cada cosa en la ausencia de destino, en la ahistoricidad. La época de la metafísica acabada, cumplida, completada, está a punto de comenzar. La voluntad de voluntad impone su forma de abordar y fijar las cosas: cálculo, organización, aseguramiento de todas las cosas. De ahí, pues, que la forma fundamental en la cual aparece la voluntad de voluntad en el elemento ahistórico de la metafísica completada, cumplida, acabada, es la "técnica", la cuál engloba todos los dominios² del ente: la naturaleza objetivada, la política dirigida, la dinámica de la cultura, etc. Sólo bajo la voluntad de voluntad, la técnica (garantía de estabilidad) y la ausencia total de reflexión y meditación llegan a predominar: «La tecnología es la forma más alta de consciencia racional, tecnológicamente interpretada, la conclusión de la reflexión, ausencia de poder, opacándose a sí misma como para mantener una relación con la pregunta que más vale: ambas (tecnología y consciencia racional) son la misma cosa»²⁴⁰. Voluntad de poder: voluntad de aseguramiento, garantía de las cosas, *exactitud*; ella, la voluntad de poder, se vuelve el único criterio que garantiza el dominio de todas las cosas de tal modo que lo que se acomoda a ella está correcto y en orden, ya que ella es el único orden.²⁴¹ «En el título "voluntad de

²³⁷ «Junto con el comienzo del cumplimiento de la metafísica, la preparación comienza, no-reconocida y esencialmente inaccesible a la metafísica, para una primera aparición del ser y los entes», *OM*, p. 91 (en: *TEOP*); cf. también, *MAHB*, p. 25; *IYD*, p. 91. Cf., más adelante, p.p. 217 y ss.

²³⁸ *OM*, p. 92 (en: *TEOP*). Cf. *VPCA*, p. 4 ss.

²³⁹ «El ser del ente, para la metafísica moderna y por ella, aparece expresamente, especialmente, como voluntad», *QZDN*, p. 133 (en: *EEC*); «Para la metafísica moderna el ser del ente aparece como voluntad», *QSP*, p. 90. Cf. *MAHB*, p. 48 (en: *TEOP*).

²⁴⁰ *OM*, p. 99 (en: *TEOP*).

²⁴¹ Cf. *LEIM*, p. 192 (en: *SP*): «Voluntad de poder, devenir, vida y ser significa lo mismo en el lenguaje de Nietzsche». Heidegger nos remite, ante todo, a: *NIETZSCHE, LVDP*, § 574 y § 686. Cf. § 681 ss. Cf. *HEIDEGGER: VPCA*, p.p. 1 ss.

poder", la palabra poder alude solamente a la esencia del modo como la voluntad se quiere a sí misma en tanto que orden».²⁴² Poder: voluntad que se haya en la voluntad. Voluntad de poder: voluntad que se quiere a sí misma, y que es voluntad para otra cosa, aún "voluntad de nada"²⁴³. Esto significa, dice Heidegger, querer lo real como algo nulo y, por esto, la aniquilación no es ausencia de todo verdadero querer. La voluntad de poder sería en su esencia, el rasgo esencial de todo lo real, la más intrínseca esencia del ser como lo existente en su conjunto.

El funcionario de tal voluntad de poder es, dice Heidegger, el "Superhombre", que no debe confundirse con el hombre tal y como lo conocemos, sólo que de más grandes dimensiones²⁴⁴. Para el mundo de la técnica como dominio, cálculo y administración de lo real, donde ya todo está planeado y prefigurado, ya no es necesario el hombre tal y como se le concibe tradicionalmente ni la concepción lineal del tiempo que le es pertinente. Pero, ¿porqué ya no funcionan los hombres de ayer y de hoy? «Porque Nietzsche reconoce el instante histórico en el cual el hombre se prepara a acceder a la dominación completa de la tierra»²⁴⁵, y tal dominio no puede ser llevado a cabo por los hombres tal y como han sido hasta ahora, y sobre la base de una concepción lineal del tiempo²⁴⁶. El tiempo, de modo tradicional se entendería como mero pasar y a partir de ello se daría un sentimiento de renuencia en donde

²⁴² LEHM, p. 192 (en: *SP*).

²⁴³ Cf. NIETZSCHE, *LGDM*, III, § 1, p. 114, en donde se dice que la voluntad le tiene horror al vacío, «esa voluntad necesita una meta -y prefiere querer la nada a no querer-».

²⁴⁴ «Por tal entiende Nietzsche, no cualquier ejemplar individual de hombre en que aumenten en proporciones gigantescas y se exalten las aptitudes e intenciones del hombre corriente conocido, ni tampoco aquella clase de hombre que haya de nacer por medio de la aplicación de la filosofía de Nietzsche a la vida; el nombre de "superhombre" alude a la esencia de la humanidad que como moderna empieza a penetrar en la consumación esencial de su época: el "superhombre" es el hombre que es hombre a base de la realidad determinada por la voluntad de poder, y para ésta...El hombre cuya esencia es lo pretendido a base de la voluntad de poder, es el superhombre» FNDM, p. 210 (en: *SP*); Cf. QZDN, p. 121 y ss. (en: *EEC*); Cf., también, *QSP*, p.p. 59 y ss; *VPCA*, p. 10.

²⁴⁵ QZDN, p. 122 (en: *EEC*); Cf., también, *QSP*, p.p. 59 ss.

²⁴⁶ Cf. F. NIETZSCHE, *LVDP*, III, 1, § 609: «El hecho de que se imprima al devenir la condición de ser, supone la más alta voluntad de poderío...Todo retorno es la aproximación extrema de un mundo del devenir al mundo el ser».

«la renuencia no se dirige contra el mero pasar, sino contra el pasar en cuanto hace ser nada más que pasado lo que pasó, dejándolo congelarse en esta rigidez de algo definitivo»²⁴⁷. La voluntad queda dependiente del tiempo y por eso su mayor odio hacia él. De este modo, es preciso que el "superhombre" vaya acompañado de una concepción del tiempo *ad hoc*: «El "eterno retorno de lo idéntico" es el nombre dado al ser del hombre que corresponde a éste ser (del ente)»²⁴⁸.

Según Heidegger, la voluntad de poder, el superhombre y el eterno retorno de lo mismo, dado lo que hemos visto de ellos, tienen que ver, pues, con el máximo olvido del ser que corresponde a la época de la metafísica cumplida, terminada, sin que se se entrevea, más que en términos "negativos" o más o menos "intuidos", lo por venir. La voluntad de voluntad en tanto que aseguramiento y dominio de la totalidad de la realidad, uso (usura) ordenado de los entes y total falta de fundamento en cuanto a su origen o fines, es por ello mismo, pérdida de la verdad del ser. La exactitud esclaviza a lo verdadero y extravía a la verdad. Al asegurarse el ser dentro del ámbito de la técnica, con el "superhombre" que le caracteriza y la concepción del tiempo que le es apta, se le violenta y olvida. Desde el momento en que en la obra de Nietzsche tiene fundamental importancia la noción de voluntad de poder, cuyas características se han señalado atrás, eso vuelve a Nietzsche, dice Heidegger, el pensador del fin de la metafísica, aquel en el cuál la metafísica se cumple, culmina en su esencia: el autoaseguramiento total de la realidad. Pero, esta interesante e influyente interpretación de la obra de Nietzsche, ¿es indiscutible?

²⁴⁷ QSP, p. 101; cf. QZDN, p.p. 134 y ss. (en: EEC).

²⁴⁸ QZDN, p. 144 (en: EEC); Heidegger cita, en QSP p. 106, la siguiente frase de Nietzsche: «Hemos creado el pensamiento más difícil, ¡creemos ahora el ser para el cual será leve y dichoso!». El "pensamiento más difícil" es el del "eterno retorno de lo mismo": cf. F. NIETZSCHE, LAGC, op. cit., § 341, p. 166; AIZ, op.cit., III, "De la Visión y del Enigma", 2, p.p. 125 y ss. Por su parte, el ser para el cual será "leve y dichoso" es el "superhombre", aquel que está listo para llevar a cabo el dominio, utilización e instrumentalización de la tierra.

2.1.1.3. NIETZSCHE VS HEIDEGGER

La relación que Heidegger mantiene con el pensamiento de Nietzsche es muy compleja y rica, estimulante para la reflexión y comprensión de nuestra situación actual, pero se puede decir que todo queda saldado desde el momento en que Heidegger considera a Nietzsche como el último gran pensador metafísico, un pensador en el que se perfecciona, en su extensión máxima, la metafísica (el olvido del ser y la diferencia ontológica —entre el ser y los entes—). Esto se daría en la noción de "voluntad de poder" o "voluntad de voluntad" (Heidegger), y en este sentido Nietzsche se mantendría homogéneo con el pensamiento metafísico, que nos viene desde Platón. Pero si Nietzsche representa el momento de máxima oscuridad en relación con el ser y la diferencia, también por ello representa un cambio ya que, en tanto que pensador del cumplimiento y fin de la metafísica en su esencia más íntima, es también su fin y anuncia, si bien problemáticamente —y Heidegger es el primero en reconocerlo y señalarlo—, su superación²⁴⁹; y de aquí es de donde ciertos pensadores, como p. ej. J. Derrida y G. Vattimo, se apoyan para mostrar una faceta de Nietzsche en la cuál realmente aparece como un pensador ultrametafísico, un pensador que ya ha dejado atrás toda crítica reactiva a la metafísica o toda nostalgia por ella.

²⁴⁹ Cf. OM, p. 95-96 (en: *TEOP*): «Con la metafísica de Nietzsche, la filosofía es completada. Ello significa: ella ha corrido a través de la esfera de sus posibilidades prefiguradas...pero el pensamiento no termina con la llegada del fin de la filosofía, sino que se da una transición a otro comienzo»; LEIM, p. 97-98 (en: *SP*): «Únicamente allí donde la consumación de la edad moderna llega a la inexorabilidad de la grandeza que le es propia, se prepara la historia futura»; la consumación de la edad moderna es Nietzsche, en tanto que pensador de la voluntad de voluntad y su expresión máxima y esencial que es el dominio técnica total de la realidad o *Ge-stell*. Cf. también *FYD*, p. 81 y 91; *QSP*, 57. Cf., más adelante, p.p. 217 y ss.

2.1.1.3.1. DERRIDA: HEIDEGGER Y NIETZSCHE

En el horizonte de una "deconstrucción" de la metafísica, acción inspirada por Heidegger (ver. p. 136, n. 6), en donde sale a flote aquello que la metafísica siempre ha repudiado, rechazado, a saber: la *diferencia* y la *alteridad*, en aras de un pensamiento que en la época moderna se ha inclinado hacia la "presencia", el dominio y fijación de lo real en el cálculo, total previsibilidad²⁵⁰, el filósofo francés J. Derrida trata de aplicar, no sin respeto, a Heidegger la misma táctica que éste último le aplicó a Nietzsche lo cual desembocó en la afirmación de que Nietzsche es el último gran pensador metafísico, aquél en el cual la metafísica termina, se cumple en su esencia y llega a su fin, como lo hemos visto líneas arriba. Para Derrida, a Heidegger se le podría aplicar lo mismo que él dijo de Nietzsche, a saber, que su obra es homogénea con respecto de la metafísica: «Es en los conceptos heredados de la metafísica donde, por ejemplo, han operado Nietzsche, Freud y Heidegger. Ahora bien, como estos conceptos no son elementos, no son átomos, como están cogidos en una sintaxis y un sistema, cada préstamo concreto arrastra hacia el toda la metafísica. Es eso lo que permite, entonces, a esos destructores destruirse recíprocamente, por ejemplo, a Heidegger, considerar a Nietzsche, con tanta lucidez y rigor como mala fé y desconocimiento, como el último metafísico, el "platónico". Podría uno dedicarse a ese tipo de ejercicio a propósito del propio Heidegger...»²⁵¹. En la base de esta crítica a la crítica que Heidegger hace de Nietzsche está el intento de señalar los aspectos ultrametafísicos que se encuentran en la obra de Nietzsche (de tal modo que éste último no sería solamente el "último metafísico", por más que su obra

²⁵⁰ Cf. 1.2.2.7., p.p. 56 y ss.; 1.4.1., p.p. 91 y ss.

²⁵¹ J. DERRIDA, "La Estructura, el Signo y el Juego en el Discurso de las Ciencias Humanas", p. 387 (en: *La Escritura y la Diferencia*, op. cit.): «Ahora bien, entre esas influencias, la determinación última de la diferencia en diferencia óntico-ontológica—tan necesaria y decisiva como sea la fase— me parece retenida todavía, de una extraña manera, en la metafísica—*Posiciones*, p. 16; «El logocentrismo sería...solidario de la determinación del ser del ente como presencia. En la medida en que dicho logocentrismo no está totalmente ausente del pensamiento heideggeriano, lo mantiene quizá dentro de esta época de la onto-teología, dentro de esta filosofía de la presencia, es decir, de la filosofía. Lo cual significaría tal vez que no se sale de la época cuya clausura puede esbozarse», *De la Gramatología*, op. cit., p. 19. Cf. *La Voz y el Fenómeno*, op. cit., p. 132, n. 5; "La Diferencia", p. 57, en: *Márgenes de la Filosofía*, op. cit.

exhibiera ciertos "centelleos" de lo que estaría fuera de la metafísica: Nietzsche iría realmente "más allá" de la metafísica), por un lado, y por el otro dejar el lugar libre para que el mismo Derrida pueda enseñarnos el camino que él ha seguido inspirándose en Heidegger, pero también radicalizándolo a través de Nietzsche: «Nietzsche, lejos de permanecer simplemente (con Hegel tal y como querría Heidegger) dentro de la metafísica, habría contribuido con fuerza a liberar al significante de su dependencia o de su derivación en relación al logos y al concepto conexo de verdad o de significado primero, en cualquier sentido que se le entienda»²⁵². Además, en cuanto al Superhombre, por ejemplo, aún y cuando Heidegger señala que no es el hombre de la tradición sólo que superdimensionado, es decir, con las mismas características de siempre sólo que superpotenciadas, no sería, no es el "hombre superior" del que habla Nietzsche. Para Derrida esto es claro: el hombre superior «es abandonado a su angustia con un último movimiento de piedad», mientras que el superhombre «se despierta y parte sin volverse hacia lo que deja tras de sí. Quema su texto y borra las huellas de sus pasos. Su risa estallará entonces hacia una vuelta que ya no tendrá la forma de la repetición metafísica del humanismo ni sin duda en mayor medida, "más allá" de la metafísica, la del memorial o de la custodia del sentido del ser, la de la casa y de la verdad del ser. Danzará, fuera de la casa, esta *aktive vergesslichkeit*, este "olvido activo" y esta fiesta cruel (*grusam*) de la que habla la *Genealogía de la Moral*. Sin duda alguna, Nietzsche ha apelado a un olvido activo del ser: no habría tenido la forma metafísica que le imputa Heidegger»²⁵³. Derrida dice que «el despliegue de la diferencia no es quizá sólo la verdad del ser o de la epocalidad del ser... No habiendo tenido nunca sentido el ser, no habiendo nunca sido pensado o dicho como tal más que disimulándose en lo existente, la diferencia de una cierta y muy extraña manera, (es) más "vicija" que la diferencia ontológica o que la verdad del ser»²⁵⁴.

Si Derrida ve en última instancia residuos metafísicos en la verdad del ser o en la diferencia óntico-ontológica de Heidegger, «Quizá entonces es necesario, según un gesto que

²⁵² *De la Gramatología*, op. cit., p. 26.

²⁵³ "Los Fines del Hombre", p. 173-74, en: *Márgenes de la Filosofía*, op. cit.

²⁵⁴ "La Diferencia", p. 57, en: *Márgenes de la Filosofía*, op. cit.

sería más nietzscheano que heideggeriano, yendo al final de este pensamiento de la verdad y del ser, abrirse una diferencia que no esté todavía determinada, en la lengua de occidente, como diferencia entre el ser y lo que es»²⁵⁵. Derrida deslindaría la estrategia deconstructiva de toda forma metafísica o referencia a un nuevo "fundamento", "fondo" u "origen": «¿no he repetido incansablemente –y hasta diré que demostrado– que la traza no era ni un fondo, ni un fundamento, ni un origen, y que en ningún caso podía dar lugar a una onto-teología manifiesta o disfrazada?»²⁵⁶.

Nietzsche queda salvado de mantenerse dentro de los límites de la metafísica y ahora apuntaría (y no solamente de manera intuitiva o negativa) más allá de ella.

Es también en el horizonte del debate de inspiración heideggeriana de si Nietzsche es o no un pensador metafísico –aún el último–, en el que el filósofo italiano G. Vattimo, trata de extraer, en última instancia, al autor de *Así Habló Zaratustra* de tal interpretación que también le parece un poco exagerada. Vattimo tratará de reivindicar un Nietzsche postmetafísico, un Nietzsche que sobre todo en su obra tardía estaría dando directrices para comprender nuestra época moderna y aquello que ya no está dentro de ella, sino que es parte de una nueva época.

2.1.1.3.2. VATTIMO Y LA VOLUNTAD DE PODER NIETZSCHEANA COMO ARTE

En la medida de que en el pensamiento de G. Vattimo Nietzsche (a la par que Heidegger) tiene

²⁵⁵ *Posiciones*, p. 16-17. La metafísica en la que aún queda atrapado Heidegger, dice más adelante Derrida, se encontraría también en la «prevalencia significativa de tantas metáforas "fónicas", en una meditación sobre el arte que conduce siempre, a través de ejemplos cuya selección está muy marcada, al arte como "la verdad puesta en obra"».

²⁵⁶ *Posiciones*, p. 68.

una importancia fundamental, el autor de *Las Aventuras de la Diferencia* trata de recuperar las nociones nietzscheanas de "voluntad de poder", "nihilismo" y "superhombre" de la interpretación heideggeriana que las ve situadas en el horizonte de la metafísica²⁵⁷ y proponer una interpretación diferente de ellas, precisamente porque tales nociones son esenciales para dibujar (junto con las nociones de "verwindung", "andenken" y "ereignis", pertenecientes a Heidegger) lo que sería la condición del hombre posmoderno y postmetafísico en su obra.

En una nota a pie de página de *SYLM*, un texto de 1974 dedicado a exponer la noción de máscara en la obra de Nietzsche, Vattimo, quien había estado exponiendo las nociones de "apolíneo" y "dionisíaco", menciona la convergencia entre la empresa de Nietzsche y la de Heidegger en relación con la denuncia del modo de operar de la metafísica y su posible superación, y dice: «Lo que en Heidegger es el imponerse y el desarrollarse de la metafísica como "olvido del ser" a favor del ente es, en Nietzsche, el desplegarse de la *ratio* socrática como canonización de lo verdadero-existente y afirmarse de la organización total. Puede decirse, incluso, que Nietzsche, ya con la elaboración del concepto de decadencia de las obras juveniles, ya con los desarrollos que estas premisas tendrán en los escritos de la madurez, ofrece una formulación ejemplar de la temática de la "superación de la metafísica", más lineal y conclusiva que la del mismo Heidegger»²⁵⁸. Más adelante, Vattimo señala, además, que «las diferencias entre Nietzsche y Heidegger, que Heidegger tiende a enfatizar considerando a Nietzsche la culminación misma de la metafísica, dependen verosíblemente del hecho de que Heidegger considera al nihilismo como el olvido del ser, con un cierto *pathos* "metafísico". ¿En base a qué, si no en base este *pathos* "metafísico", debería el olvido del ser comportar las connotaciones negativas que Heidegger, indudablemente, le atribuye?»²⁵⁹.

²⁵⁷ Cf., de G. VATTIMO, los siguientes textos para localizar los lugares principales en los cuales Vattimo trata la interpretación heideggeriana de Nietzsche: *SYLM*, p. 87, n. 13; p. 167; *IADD*, p. 6; *NVLD*, p. 66 y ss., p. 77; *VPCA*, p. 85 y ss; *DYD*, p. 151 y ss. (en: *ADLD*); *NMAS*, p. 35 y ss; *HUOD*, p. 52 y ss (en: *MADS*). *AFDN*, p. 24 y ss. (en: *FDLM*); *IAN*, p. 9 y ss.; p.95. *HADM*, p. 21. *CSNH*, p. 115 (en: *LST*). *ODL*, p. 207. *IARN*, p. 43.

²⁵⁸ *SYLM*, p. 49, n. 2. Vattimo habla, después, de que la obra "Nietzsche" de Heidegger es un punto de referencia de esta obra, pero una referencia polémica *contra* la interpretación heideggeriana de Nietzsche, que ve al autor de *El Nacimiento de la Tragedia* como consumidor-culminador-cumplidor de la metafísica.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 87, n. 13.

VPCA (en: *ADLD*), es uno de los lugares en los que Vattimo lleva a cabo una revisión y un intento de refutación exhaustivos de las premisas heideggerianas sobre Nietzsche como el pensador con el cuál la metafísica se cumple en su esencia. En tal texto, el autor nos llama la atención sobre la importancia e influencia que la interpretación heideggeriana de Nietzsche tiene en el ámbito filosófico. Para Heidegger, dice Vattimo, Nietzsche representa el punto de llegada y fin de la metafísica, la cuál es «la historia al fin de la cual del ser, como tal, ya no queda nada, es decir, en la cual el ser es olvidado en favor del ente ordenado como sistema de causas y efectos, de razones todas desplegadas y enunciadas»²⁶⁰. Y cuando el olvido es total y completo, la metafísica ha terminado, pero también se ha cumplido en su tendencia profunda. Tal olvido total del ser es la total organización técnica del mundo (*Ge-stell*), en donde ya todo está previsto, no hay nada nuevo históricamente o que se sustraiga a la programada concatenación de causas y efectos. Además, «en el fin de la metafísica como técnica se explicita también el nexo original, que antes había permanecido encubierto, entre metafísica, dominio, voluntad. El sistema de la total concatenación de causas y efectos que la metafísica prefigura en su "visión" del mundo, y que la técnica realiza, es expresión de una voluntad de dominio»²⁶¹. Así pues, con base en lo anterior, la voluntad de poder nietzscheana representaría el punto de llegada más coherente de la historia de la metafísica occidental.

«Pero, con todo respeto, se pregunta Vattimo, ¿es tan indiscutible la interpretación de Heidegger? Sobre todo, ¿no se resiente de todo el *pathos* ontológico, y, en el fondo, aún metafísico, presente en el mismo Heidegger, de modo que resulta difícil sostenerla fuera de la perspectiva ontológica heideggeriana?»²⁶². Para Vattimo, si se atiende y reflexiona sobre el modelo estético que esta a la base de la noción de voluntad de poder que aparece en la obra tardía y póstuma de Nietzsche²⁶³, se podría ver que tal noción no debe identificarse

²⁶⁰ VPCA, p. 85 (en: *ADLD*).

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² *Ibid.*, p. 87. Cf., más arriba, la nota 259.

²⁶³ Cf. F. NIETZSCHE, *LVDP*, III, 6, § 788-848. Vattimo analiza, sobre todo, los párrafos § 794, § 816, § 806, § 818, § 837, aunque esta parte trata sobre la voluntad de poder como arte.

puntualmente con la voluntad de organización, administración y dominio del mundo propia de la técnica, aún y cuando el propio Nietzsche no pudo superar cabalmente la problematización de tal noción.²⁶⁴

Dejando atrás la concepción del arte que tiene Nietzsche en su periodo intermedio (p. ej. *HHH*), en donde tal actividad es vista como algo ya superado, Vattimo nos envía a *AHZ*, en donde el arte ya no aparece como algo del pasado, sino como uno de los modelos, si no el modelo, de la voluntad de poder. ¿Porqué? Porque es el lugar en que ha sobrevivido un residuo dionisiaco, la libertad de espíritu²⁶⁵, que es irreducible al mundo jerarquizado y ordenado por la técnica. El arte se mueve en el mundo de la apariencia, es felicidad y placer del absurdo, y el artista es visto como aquel que tiene una moral más débil con respecto a la verdad que otros, por lo que le resulta más fácil vivir en las apariencias. La inspiración de los artistas es una fuerza creativa que embiste lo "real" con imágenes, símbolos, fantasmas, etc. Carácter de excedencia y excepción que se sabe fabulación del mundo, pero que también siente que la "realidad" no es en el fondo más que fábula.

Contra las interpretaciones de tipo heideggeriano que ven la voluntad de poder como *Ge-stell*, en éstos textos nietzscheanos se promueve como arte y en relación con su carácter desestructurante: desestructuración por su carácter de exceso, por el modo en que embiste la realidad con símbolos, fantasmas, imágenes, impetuosidad de pasiones. El arte tendría que ver con el instinto sexual, gusto por la mentira, arrogancia del artista, energía animal, ebriedad, extrema agudeza de ciertos sentidos, etc. En este terreno, la danza de Zarathustra no es un hecho apolíneo (forma perfecta, pureza, transparencia, estabilidad, etc.), si no caos, desenfreno dionisiaco, mitigado sólo por la ironía. En tanto que arte, la voluntad de poder no "equilibra" las pasiones, sino que pone en movimiento la vida emotiva y la desestructura (el sujeto individual es desestructurado y se ve como fuerzas en lucha y organización siempre

²⁶⁴ Cf. *SYLM*, p. 311 y ss.

²⁶⁵ Los principales lugares en los que Vattimo toca la cuestión de la voluntad de poder y su problematización hasta llegar a concebirla principalmente como arte o imposición de perspectivas interpretativas son: *SYLM*, 244 y ss; 263 y ss; y, sobre todo, 310-33. *NYLD*, p. 81 y ss.; *VPCA*, p. 85-107, este es el texto más importante sobre el tema (en: *ADLD*). *NMAS*, p. 34 y ss. (en: *MADS*). *IAN*, p. 113-135. *CSNH*, p. 126 y ss. (en: *EDLD*).

provisional), disloca las relaciones jerárquicas vigentes. Así pues, en esta caracterización de la voluntad de poder como arte se da un desorden interno en los sujetos que hacen tal experiencia: y no como en Heidegger, en donde se piensa como reconocimiento de la fuerza y dominio mayor por parte del sujeto cristiano burgués. La voluntad de poder entendida como arte es opuesta a toda identificación de ella «con la voluntad del hombre metafísico, libre, responsable organizador técnico del mundo objetivo»²⁶⁶.

La voluntad de poder entendida como arte la ejerce el superhombre, que más adelante (1.2.2.1.) veremos que, para Vattimo, no es aquel que vive para la lucha y constitución de supremacías o el que es apto para llevar a cabo el dominio técnico del mundo en la época de la culminación de la metafísica occidental, como piensa Heidegger (ver p. 169 ss), sino aquel tipo de ser capaz de «constituir unidades significantes donde el hombre viejo no veía ni experimentaba más que espantoso azar»²⁶⁷. La voluntad de poder que ejerce el superhombre «es esencialmente imposición de perspectivas interpretativas, no luchas por valores, objetos, posiciones de dominio»²⁶⁸. En este sentido la superioridad del superhombre es una superioridad "hermenéutica": «La voluntad de poderío "interpreta"...La interpretación, en realidad, es un medio de adquirir el dominio de alguna cosa»²⁶⁹. «Para el ultrahombre (superhombre), la voluntad de poder es, ante todo, voluntad de superación, amor de la aventura, capacidad de despedirse, la destrucción que está necesariamente implícita en cada reajuste nuevo y más rico del modo de relacionarse, teórica y prácticamente, con el mundo...En el mundo del ultrahombre, tal como se esboza proféticamente en *Zarathustra*, en las obras sucesivas y también en varios apuntes de *La Voluntad de Poder*, fuerza, violencia, poder, tienen un sentido fundamentalmente hermenéutico»²⁷⁰.

²⁶⁶ VPCA, p. 95 (en: *ADLD*).

²⁶⁷ *SYLM*, p. 244. Cf. *EDRA*, p. 88 (en: *FDLM*).

²⁶⁸ *NYLD*, p. 107 (en: *ADLD*). Cf. *NMAS*, p. 35 (en: *MADS*).

²⁶⁹ F. NIETZSCHE, *LVDP*, § 636.

²⁷⁰ *SYLM*, p. 322. En la p. 318, Vattimo dice que Nietzsche es «bien consciente de que teorizar la universal interpretatividad del todo y perspectividad de las valoraciones y de las verdades con que nos representamos el mundo y nos relacionamos con él significa también, necesariamente, reconocer que esta misma tesis es

De este modo, la voluntad de poder entendida como arte y basada en el modelo hermenéutico escapa de ser un puro ejercicio de administración, dominio y violencia gratuitas.

Es importante para Vattimo recuperar la noción nietzscheana de voluntad de poder, así como de otras que veremos más adelante, de la acusación heideggeriana de que es metafísica porque, como mencionamos atrás, en la elaboración del pensamiento del autor de *El Fin de la Modernidad*, en relación con lo que es la "posmodernidad" y el "pensamiento débil", tales autores, y no uno sólo de ellos²¹, son los que dan las indicaciones para que se pueda dar la posibilidad de "superar" realmente la metafísica.

"interpretación", ficción, libre establecimiento de valores simbólicos; lo que impide considerarla como descripción de una *esencia* del mundo». Cf., para esto, F. NIETZSCHE, *MARM*, § 22.

²¹ Aunque a veces parece ser que Vattimo se inclina más hacia el lado de Nietzsche. Cf. p. ej. la cita de la p. 174, o la entrevista: *ECFE*, p. 20, en donde dice: «La pensée faible a été inspirée par une synthèse assez paradoxale de Nietzsche et de Heidegger, où Nietzsche n'est pas interprété par Heidegger, mais l'inverse».

2.1.2. EL "PENSAMIENTO DEBIL": NIETZSCHE, HEIDEGGER Y EL DEBILITAMIENTO DE LA RAZON

El filósofo italiano G. Vattimo señala, en una entrevista²⁷², que Nietzsche, Heidegger, además de la hermenéutica, son los pensadores que más han influido en su obra; y de manera tal que lo que se ha designado con el nombre de "pensamiento débil", cuando menos en la obra de Vattimo, está inspirado fundamentalmente en esos dos pensadores.

En 2.1.1.3., vimos de que manera el pensamiento de Nietzsche era recuperado y extraído del ámbito de la influyente interpretación de Heidegger, que la tildaba de metafísica en la época de su culminación, sobre todo porque para Derrida y Vattimo (cada uno desde su particular punto de vista y hacia direcciones distintas) era importante hacerlo porque ellos consideraban que el autor de *La Genealogía de la Moral* había elaborado en su obra un pensamiento que era un diagnóstico de nuestra época, pero también el mapa con las instrucciones para posibilitar la salida de ella, para situarnos más allá de ella y sin peligrosas recaídas.

La obra de Vattimo reflexiona y recupera en el pensamiento de Nietzsche nociones como las de "voluntad de poder", "superhombre", "eterno retorno", "nihilismo", que Heidegger había señalado como metafísicas en la época de su cabal cumplimiento en la era de la técnica (*Ge-stell*) y las vuelve contra el autor de *Introducción a la Metafísica* dando como resultado una situación en la que Nietzsche aparecerá como el pensador que «ofrece una formulación ejemplar de la temática de la "superación de la metafísica", más lineal y conclusiva que la del propio Heidegger»²⁷³

Pero también Heidegger, como veremos más adelante, tendrá una importancia fundamental para llevar a cabo el diagnóstico de nuestra época de la metafísica realizada y con el modo en que sería posible su "superación" o, más bien, qué tipo de superación es posible

²⁷² Cf. *ECFE*, p. 20: «Nietzsche, Heidegger et l'herméneutique m'ont profondément marqué».

²⁷³ Cf. nota 258.

sin que se caiga en una "nueva" metafísica o sólo en su "inversión": de ahí la importancia de las nociones de "*Ge-stell*", "*Andenken*", "*Verwindung*", "*Ereignis*", etc.

Así pues, a partir de las obras de Nietzsche y Heidegger, y en relación con la situación actual de nuestro mundo (gran avance tecnológico, mass media, etc.) Vattimo llega a elaborar el concepto de "pensamiento débil", el cual sería distinto de un pensamiento avasallador, violento, dominador y depredador de la realidad, organizador y administrador del todo en un sistema prefijado de causas y efectos.

2.1.2.1. EL NIETZSCHE DE VATTIMO: LA CRITICA Y LA SUPERACION DE LA METAFISICA

Hemos visto como recupera Vattimo la noción nietzscheana de "voluntad de poder" —definida por Heidegger como lo más metafísico que puede haber— la instala en el horizonte de un pensamiento ultrametafísico. Lo mismo hace con otras nociones como las de "nihilismo", "superhombre", "eterno retorno". O, más bien, todas estas nociones están profundamente ligadas entre sí de tal modo que serían necesarias para esbozar la posibilidad de superación de la metafísica.

Para Vattimo la obra de Nietzsche no debe verse sólo como una obra de diagnóstico o crítica de la cultura, moderna o no moderna²⁷⁴. Para el autor de *El Sujeto y la Máscara*, siguiendo a Heidegger²⁷⁵, pero yendo más allá de sus intenciones, Nietzsche es un autor que

²⁷⁴ Que es el sentido de las primeras interpretaciones de la obra de Nietzsche, hechas a finales del s. XIX y principios del XX, y es lo que muchos de sus textos parecen exponer exceptuando algunas obras de madurez y textos póstumos. Cf. G. VATTIMO: *IAN*, cap. I, p. 9 y ss. Ver, también, "Historia de la Crítica", al final de tal volumen, p.p. 150 y ss.

²⁷⁵ Quién decía, como hemos visto, que Nietzsche era un pensador metafísico ya que centra su pensamiento en el problema del ser, último pensador de la historia de la metafísica y con quién ésta llega a su fin. Vattimo piensa que efectivamente Nietzsche es un pensador que tiene que ver con la metafísica pero en el sentido en que nos muestra la posibilidad de superarla.

debe ser leído en rigurosa clave ontológica, ya que en su obra aventura «enunciados relevantes sobre el sentido del ser según la más propia vocación metafísica»²⁷⁶. Tales enunciados se encontrarían sobre todo, después de un largo itinerario que pasa por la crítica de la cultura, la moral, etc., en los textos tardíos y en los póstumos de Nietzsche.

Para Vattimo, Nietzsche llevaría a cabo en sus primeros textos un diagnóstico y después una crítica de la cultura occidental a la cual considera que desde Sócrates ha ido en progresiva decadencia o nihilismo: el autor de *Más allá del Bien y del Mal*, trataría de demostrar cómo, en la Grecia clásica, comienza la decadencia de la cultura occidental cuando en el seno de la equilibrada dualidad griega entre apolíneo (armonía, belleza, medida, sueño; escultura y arquitectura) y dionisíaco (fractura, dolor, exceso, embriaguez; música y cultura popular), expresada en la tragedia²⁷⁷, la balanza se comienza a inclinar hacia lo apolíneo, lo racional, lo comprensible, hacia la renuncia al efecto de la tensión (por efecto del "prólogo") por culpa de Eurípides, pero, sobre todo, de Sócrates²⁷⁸. La muerte de la tragedia fue por suicidio, por Eurípides, quien la transforma en un ordenamiento sucesivo de vicisitudes encadenadas y comprensibles racionalmente, pero su inspirador fue Sócrates, «quien inaugura en la mentalidad griega una visión racional del mundo y de los avatares humanos, según la cual "al justo no le puede suceder nada malo" ni en este ni en el otro mundo»²⁷⁹. Lo trágico pierde sentido si el universo sigue una estructura racional. «Las imágenes apolíneas de los dioses olímpicos, y luego la tragedia ática, son formas de redención de la existencia que no implican la personificación de esencias y estructuras metafísicas»²⁸⁰, que nacen de la búsqueda de seguridad, de hacer tolerable lo caótico de la existencia y del universo, pero cuando se busca esa seguridad metafísicamente en las esencias y en el orden racional del universo, entonces ya

²⁷⁶ *IAN*, p. 12.

²⁷⁷ Cf. F. NIETZSCHE, *NDLT*, op. cit., p.p. 40 ss; "La Visión Dionisíaca del Mundo", p.p. 230 y ss. Cf., de G. VATTIMO, *SYLM*, p.p. 20 y ss.; *IAN*, p.p. 14 y ss.

²⁷⁸ F. NIETZSCHE, *NDLT*, p. 96 y ss.; "Sócrates y la Tragedia", p.p. 213 y ss. Cf. G. VATTIMO: *SYLM*, p. 43 y ss.; *IAN*, p. 27 y ss.

²⁷⁹ *IAN*, op. cit., p. 27.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 28.

estamos en situación de debilitación y decadencia de la cultura, decadencia de la vida (Platón-cristianismo).

A partir de esto, Nietzsche tratará de llevar a cabo una recuperación del elemento dionisíaco por medio de la creatividad artística (un sistema de metáforas que no se han solidificado e impuesto como el único modo de describir el mundo, como el lenguaje) y el dominio del arte sobre la vida (aunque no como una mayor fidelidad de "representar" a lo real). Pero Nietzsche se da cuenta de que tratar de liberar los sistemas fluidificados de metáforas por medio de la creatividad artística es algo momentáneo, excepcional, es la alegría del esclavo en las saturnales²⁸¹. Entonces, ¿cómo pensar el renacimiento de una cultura trágica?

Nietzsche piensa que puede ser posible la recuperación de una cultura trágica gracias a una verdadera revolución estética que lleve consigo una crítica a la cultura. Este intento está plasmado en las *Consideraciones Intempestivas*, sobre todo la segunda ("Sobre la Utilidad y Perjuicio de la Historia para la Vida"). En ella, Nietzsche hace una crítica rigurosa al historicismo en su forma de historiografismo, que hace que caigamos en la "enfermedad histórica"²⁸²: el s. XIX tenía acceso a un extenso material cognoscitivo (consciencia histórica) sobre el pasado, mucho más del que podía asimilar, digerir. El exceso de consciencia historiográfica (que da cuenta del sucederse ininterrumpido y de lo efímero de las épocas) hace que los individuos o culturas no reciban ningún estímulo o capacidad para crear, producir una nueva historia. En términos de Nietzsche, se cae en la reactividad, decaen las fuerzas creativas: ¿para que construir lo que está destinado a perecer dentro de poco? Ésto es la "enfermedad histórica", que da lugar a una cierta indigestión de historia, "falta de estilo", decadencia.

La única solución que ve Nietzsche para salir de esta manera reactiva de ver la historia, es un "eclecticismo historicizante", que nos llevaría más allá de ver a la historia como un desfile de "trajes teatrales" (es decir de su función espectacular para estímulo de una personalidad ávida de historia), como curso lógico de acontecimientos, como educación para

²⁸¹ Cf. F. NIETZSCHE, *HDIL*, § 213. Cf. G. VATTIMO, *SYLM*, p.p. 121 y ss.

²⁸² Cf. *IAN*, p. 36 y ss.; *RHRD*, p.p. 15 y ss. (en: *ADLD*).

la fuerza de trabajo o como sentimiento de fluir de las cosas). Ello consistiría en atender a tres formas positivas de historiografía:

«En tres aspectos, dice Nietzsche, le hace falta la historia a quien vive: le hace falta en cuanto que es activo y tiene aspiraciones, en cuanto que conserva y venera, en cuanto tiene necesidad de liberación»²⁸³. Cada una de éstas no debe tener un predominio exagerado, sino que se necesita que intervengan los demás tipos, para que no se anquilese, para que no se cristalice en uno sólo de esos tipos, además de que también se recurra a las potencias suprahistóricas o eternizantes del Arte y la Religión. Se debe instaurar una relación vital con el pasado (recurriendo a los tres tipos de historia señalados atrás: Anticuaria, Monumental y Crítica) donde el individuo realmente madure y no sólo reproduzca el sistema o consuma espectáculos.

Hasta aquí, dice Vattimo, la *pars destruens*, mientras que la *pars construens* queda un tanto imprecisa por el momento²⁸⁴, aunque se define como el renacer de la cultura trágica por medio del renacimiento del arte (y del mito y la religión) y con una capacidad, que tiene que ver con toda la existencia en una especie de intuición del todo y no una acumulación de conocimientos, de crítica de lo existente (que sería llevada a cabo por la filosofía entendida "seriamente", es decir, como inconformidad y crítica hacia lo existente y no de forma "universitaria", es decir académica, como simple historia de las opiniones filosóficas del pasado, excluyendo su función educadora y crítica).

Con base en lo anterior, lo incompleto de la *pars construens*, Nietzsche se ve conminado a volver a pensar el significado de las ciencias, la historia y el arte en relación con la filosofía. Tal cosa se ve expuesta en las obras del periodo intermedio de Nietzsche (desde **HDH**, hasta **LAGC**, según Vattimo). En este periodo se da el «fin de la "metafísica de artista", problematización del concepto de decadencia, nueva configuración de las relaciones entre arte, ciencia, civilización y renuncia al ideal de un renacimiento de la cultura trágica»²⁸⁵. El arte se ve como una fase superada de la humanidad: ahora corresponde a la ciencia el papel

²⁸³ CI, II, 2, 272, en: Madrid, Alianza Editorial, 1990.

²⁸⁴ Llegando, en la obra tardía y póstuma, a expresarse en su forma más precisa y definitiva.

²⁸⁵ G. VATTIMO, *IAN*, p. 51.

dominante como proceso de ilustración. Y no es porque la ciencia tenga un conocimiento privilegiado de las cosas, sino porque constituye, por las actitudes espirituales que tiene, la base de una civilización más madura, menos impulsiva y pasional como la del arte: «Nietzsche no espera de la ciencia una imagen del mundo más verdadera, sino más bien un modelo de pensamiento no fanático, atento a los procedimientos, sobrio, "objetivo" sólo en el sentido de que es capaz de juzgar al margen del más inmediato apremio de intereses y pasiones: el modelo de lo que llamaré también "espíritu libre"»²⁸⁶.

En este periodo, son importantes los escritos de Nietzsche sobre la crítica a la moral, a la verdad, sus valores y la autosupresión, al radicalizarlos, de éstos. Para Nietzsche, la moral tiene que ver con el sometimiento de la vida valores que se pretenden trascendentes, pero que tienen su raíz en la vida misma: las acciones morales son aquellas de las que se ha olvidado su naturaleza primera útil, y que después se han cristalizado y vuelto, por razones de seguridad, como una segunda naturaleza, imponiéndose en el tiempo sin que se violen ni se pongan en entredicho²⁸⁷. Los valores (trascendentes, elevados) son producto de la sublimación de factores humanos, demasiado humanos. La verdad, por su parte, tiene una función de sostén y promoción de una cierta y determinada forma de vida, es una ficción entre otras que se ha vuelto o se ha erigido como lo único válido²⁸⁸. Lo mismo pasa con la religión²⁸⁹: es algo que sirve para poder dar sentido y legitimar una determinado género de existencia, además de dar a esta vida una interpretación. El pensamiento abstracto y generalizador surge por la necesidad de seguridad, de mimetizarse con el medio ambiente, para la supervivencia. Pretender captar

²⁸⁶ Ibid., p. 56.

²⁸⁷ Cf. F. NIETZSCHE: *VYSS*, § 40: «La importancia del olvido en el sentimiento moral. Las mismas acciones que en la sociedad primitiva fueron inspiradas en un primer momento por el objetivo de la utilidad común, las llevaron a cabo las generaciones siguientes por otros motivos: por miedo o por respeto a quienes las exigían o recomendaban, o por costumbre, ya que desde la infancia las habían visto a su alrededor, o por benevolencia, ya que cumplir las creaba por todas partes alegría y rostros de asentimiento, o por vanidad, ya que eran elogiadas. Tales acciones, en las que el motivo principal, la utilidad, se ha olvidado, se llaman luego morales: no tal vez porque se cumplen por esos otros motivos, sino porque no se cumplen por utilidad consciente». Cf. *LACG*, § 52, § 116.

²⁸⁸ Cf. *VMSE*, p.p. 25 y ss.

²⁸⁹ Cf. *LACG*, § 353, § 143; *HDH*, § 113.

las esencias de cosas y hechos, estructuras inmutables, confiere seguridad, un punto firme sobre el cual apoyarse y, a partir de ahí, dominar la realidad (o imponer una forma de realidad). Se ve, también, que la conciencia no es más que un campo de lucha de distintas partes del yo; y la inmediatez última y la unidad del yo, también es sospechosa de engaño.

Estos análisis (químicos) nietzscheanos, nos dice Vattimo, no conducen a elementos primeros, originarios, sino que estos se revelan ya como "compuestos", y nos llevan a la autosupresión de la moral, a la disolución de la idea de fundamento, proceso por el cual se rechaza la moral por moralidad. Esta es la temática del desenmascaramiento: reducción al absurdo de la civilización de la decadencia pero sabiéndose que se pertenece a ella. Radicaliza los métodos tradicionales de la metafísica (desenmascaramiento) de tal modo que llega al desenmascaramiento del desenmascaramiento, al punto de disolución de toda ilusión de iluminación progresiva hacia el descubrimiento del fundamento de las cosas; y en este sentido va más allá de ellos, ya que se da cuenta de que «el método adoptado por el desenmascaramiento...pertenece también, radicalmente, al mundo que quiere desenmascarar»²⁹⁰. «Llevando a sus extremas consecuencias la veracidad de la razón, llega a verla a ella misma en el interior del mundo por desenmascarar»²⁹¹. Esto es muy importante ya que al hacer esto, dice Vattimo, Nietzsche va más allá del horizonte de la metafísica: «Decir que Nietzsche lleva el desenmascaramiento hasta desenmascarar el desenmascaramiento mismo, significa abrirse para ver cómo él, aplicando rigurosamente los métodos de pensamiento en los que se coagula la experiencia de la metafísica tradicional, y por lo tanto también el método dialéctico (cuya presencia, en cierta medida, es innegable en su mismo pensamiento), lleva a estos métodos a la supresión de sí mismos y va, auténticamente, más allá de ellos»²⁹². Radicalizando el desenmascaramiento se llega al nihilismo, a la muerte de Dios, quién muere por la religiosidad y el impulso de verdad aplicado a sí mismo: «En base al deber de la verdad siempre predicado

²⁹⁰ G. VATTIMO: *SYLM*, p.p. 76-77.

²⁹¹ *SYLM*, p. 88. Cf. F. NIETZSCHE, *VYSS*, § 43.

²⁹² G. VATTIMO, *SYLM*, p. 80. Tan importante que se puede decir que «el momento de la desmitificación de la desmitificación...se puede considerar como el momento en que justa y propiamente se pasa de lo moderno a lo posmoderno» (EMR, p. 131, -en: *LST-*).

por la moral metafísica y luego cristiana, las "realidades" en que esta moralidad creía (Dios, virtud, verdad, justicia, amor al prójimo) son finalmente reconocidas como errores insostenibles»²⁹³. Y más en la época moderna, que, con base en el mejoramiento extremo en la calidad de vida que contiene, hay más seguridad, un nuevo modo de existir del hombre. El reconocimiento de los errores como errores (su carácter necesario e inevitable) sólo es el primer paso, ya que lo que importa es que se comienza a vivir con buen temperamento (ya no de manera gruñona ni enzañada, como perros o humanos que estuvieron atados durante mucho tiempo), aventurándose en la incertidumbre en nuestra vida ya menos violenta, en donde el mundo verdadero ha devenido fábula: «En este sentido, el desenmascaramiento no es una refutación de errores, sino un despedirse del propio pasado, como en un proceso de crecimiento»²⁹⁴. Después de la desmitificación radical el modo en que experimentamos el mundo, la verdad, el ser, ya no puede ser como antes: ya no hay seguridad ni certeza apodéctica absoluta, ya no hay fundamento u origen absoluto e inmovible al cual remitirse, pero no hay que vivir eso reactivamente (como una disminución en nuestra potencia de ser), sino abrimos "con buen carácter" a la nueva aventura que eso significa²⁹⁵. Y es a partir de estos escritos todavía ligados a la exposición de una crítica de la cultura que, según Vattimo, van madurando las tesis ontológicas de Nietzsche: «Lo que se trata de entender, superando notables dificultades interpretativas, es como, en conexión con este aparente, e incluso efectivo, "vacío" de tesis filosóficas, maduran sin embargo también en el Nietzsche de estos escritos

²⁹³ G. VATTIMO, *IAN*, p. 75. Cf., de F. NIETZSCHE, *AU*, pref. de 1886, p. 8, en donde dice que éste libro (*Aurora*), consciente de la contradicción, a la cuál no le teme, «se aparta de la fe en la moral; ¿porqué? ¡Por moralidad!»: *LAGC*, § 357. Cf., también, *LAGC*, § 125, § 108, en donde se ve la cuestión de la muerte de Dios y la problematización de su asunción por parte de los hombres que todavía están ligados a la tradición metafísica.

²⁹⁴ G. VATTIMO, *SYLM*, p. 87. Cf. F. NIETZSCHE: *LAGC*, § 82.

²⁹⁵ Cf. *AU*, § 44: «antiguamente, cuando trataban de indagar los hombres el origen de las cosas, se figuraban que encontrarían al término de ese camino algo que tendría valor inapreciable para toda clase de actos y de juicios. Hasta se admitía previamente que la salvación de los hombres podía depender de la inteligencia que tuvieran del origen de las cosas. Por el contrario, ahora, cuanto más nos dedicamos a la investigación de los orígenes, menos interés ponemos en esta operación. Todos nuestros cálculos, todo el interés que atribuimos a las cosas, comienzan a perder su significación a medida que retrocedemos en la vía del conocimiento para perseguir más de cerca a las cosas; con la inteligencia del origen, crece la insignificancia del mismo origen, mientras que lo próximo, lo que está en nosotros y en torno nuestro comienza poco a poco a mostrarse rico en color, en enigmas y en significaciones que la humanidad antigua no sospechó ni en sueños».

posiciones ontológicas en sentido lato, que no representan, con todo, un "salto" fuera de su tarea de crítico de la cultura, de "filósofo histórico". En pocas palabras, hay, en el Nietzsche del segundo periodo, y luego más explícitamente en las obras tardías, cierta visión filosófica del ser, una ontología, que, no obstante, de modo peculiar, se define sólo dentro de una determinada visión de la historia de la cultura»²⁹⁶. Así pues, sentido ontológico de las tesis de Nietzsche que no tiene un sentido muy diferente de la *kulturkritik*, y que es su prolongación.

El repaso de todo este itinerario de la obra de Nietzsche desde sus comienzos es importante para entender mejor lo que pasa en su obra tardía, en donde aparecen las nociones (*voluntad de poder, muerte de Dios, nihilismo, eterno retorno, ultrahombre*) que, según Vattimo, nos llevarían a entender a Nietzsche como un pensador ultrametafísico, más allá de la interpretación heideggeriana.

Vattimo señala que el descubrimiento, por parte de Nietzsche, del "eterno retorno" en 1881, es el momento en el que comienza a gestarse el carácter ultrametafísico de su obra. En la obra tardía²⁹⁷ del autor de *Así Habló Zaratustra* se insertan ciertas novedades importantes respecto de toda su obra anterior, sobre todo la importancia que se da a la decisión y a la crítica del sujeto, el descubrimiento del eterno retorno como una transformación radical en el modo de vivir el tiempo e incluso la imagen del mediodía.

En su obra tardía es cuando Nietzsche introduce las nociones de *eterno retorno* y *ultrahombre* (junto con otras nociones como las de *nihilismo, voluntad de poder, muerte de dios*) para tratar de solucionar el problema de cómo construir un hombre ya no metafísico, violento, "enfermo", un hombre que se libere realmente de todo lo que había sido hasta ahora al despedirse de la tradición moral-metafísica, llevando a la civilización a una verdadera mutación. El primer lugar en que aparece la noción de eterno retorno es *La Gaya Ciencia*, en donde Nietzsche nos la propone como el pensamiento más difícil, el peso más grande, y que es el pensar que «¿Qué ocurriría si día y noche te persiguiese un demonio en la más solitaria

²⁹⁶ G. VATTIMO, *IAN*, p. 82.

²⁹⁷ *AIZ* y los escritos póstumos (LVDF).

de las soledades diciéndote: "Esta vida, tal como al presente la vives, tal como la has vivido, tendrás que vivirla otra vez y otras innumerables veces, y en ella nada habrá de nuevo; al contrario, cada dolor y cada alegría, cada pensamiento y cada suspiro, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño de su vida, se reproducirán para ti, por el mismo orden y en la misma sucesión; también aquella araña y aquel rayo de luna, también este instante; también yo. El eterno reloj de arena de la existencia será vuelto de nuevo y con él tú, polvo de polvo"²⁹⁸. La idea de que todo retorna eternamente está vinculada con lo que Nietzsche llama, de un modo ambiguo, nihilismo²⁹⁹ (que es un esquema interpretativo de la historia del pensamiento europeo que utiliza Nietzsche) y que también se expresa más adelante en la misma cita, ya que ante la consciencia de que todo retorna eternamente nuestra actitud es, si hemos sido infelices, maldecir al que nos ha enseñado el eterno retorno (nihilismo reactivo, es decir, el que al darse cuenta de la insensatez del devenir, el hombre desarrolla un sentimiento de pérdida, de venganza, de angustia y de odio por la vida, aumentado todavía más por el hecho de que la voluntad no puede cambiar lo que pasó) o, si hemos sido felices, contestarle «¡Eres un dios! ¡Jamás oí lenguaje más divino!» (nihilismo activo, es decir, un nihilismo propio del ultrahombre que se instala explícitamente en la insensatez del mundo y crea nuevos símbolos. Al alcanzar este nihilismo extremo y radicalizado se encuentra el camino para pasar a un estadio diferente, ya no caracterizado por la reactividad). El eterno retorno es una noción problemática, es una posibilidad, pero puede transformarnos: «Si este pensamiento arraigase en ti, tal como eres, tal vez te transformaría, pero acaso te aniquilaría: la pregunta "¿Quieres que esto se repita una e innumerables veces?" ¡pesaría con formidable peso sobre tus actos, en todo y por todo!; Cuanto necesitarías entonces amar la vida y amarte a ti mismo para no desear otra cosa que esta suprema y eterna confirmación!»³⁰⁰. Pero, dice Vattimo, «no se trata sólo de construirse instantes de existencia tan plenos e intensos que su

²⁹⁸ LAGC, § 341. Cf. AITZ, III, "De la Visión y del Enigma", p.p. 223-228; "El Convaleciente", p.p. 297-304. LVDP, § 55 y ss.

²⁹⁹ Cf. LVDP, I, §5-§134, sobre todo.

³⁰⁰ Ibid.

eterno retorno se pueda desear, sino del hecho que instantes de este tipo son posibles sólo a condición de una radical transformación que suprima la distinción entre mundo verdadero y mundo aparente y todas sus implicaciones»³⁰¹. En "De la Visión y del Enigma" (en: *AHZ*, p.p. 223-228) es donde se propone la cuestión del eterno retorno en su forma más acabada, sobre todo, dice Vattimo, porque, aparte de verse el tiempo como un eterno retorno de lo mismo (aunque todavía pensado de modo metafísico y fácil³⁰² —pero de modo distinto al modo de concebirse linealmente o teleológicamente el tiempo—) allí aparece, y tiene una gran importancia para la noción no reactiva del eterno retorno, la "decisión": es el momento en el que el pastor le muerde la cabeza a la serpiente, y, al hacerlo, interviene el momento (paradójico, porque por un lado está la repetición circular eterna, y por otro, la decisión interviene en ese proceso) de la decisión que de algún modo instauro el eterno retorno al dar un paso e instalarse en él. De esto se pasa de una visión negativa que dice «que no debe haber nada vacío de sentido —el canon de valoración del filósofo, que condena así este devenir insensato como negativo y desesperante— es lo que piensa aún justamente el filósofo metafísico acostumbrado a emplear la categoría de sentido como estabilidad trascendente que rige y guía el devenir», a otra positiva, afirmativa, que nos lleva «del eterno retorno como pensamiento paralizante, al eterno retorno como liberación de lo simbólico»³⁰³. No sólo se acepta el eterno retorno sino que con una decisión se instituye también. Se asume y acepta el eterno retorno, en el horizonte de una aceptación que tiene su carácter esencial en que es un momento de "decisión", saliéndose de la metafísica al «producir una humanidad capaz de querer la repetición, capaz de no vivir el tiempo de manera angustiosa»³⁰⁴.

¿Qué tipo de ser es capaz de vivir el eterno retorno de lo mismo sin reactividad? No el sujeto de la tradición, del pasado, ya que es un hombre fragmentado «que se desmorona

³⁰¹ G. VATTIMO, *IAN*, p. 104.

³⁰² Cf., por ejemplo, F. NIETZCHE, *AHZ*, III, "El Convaleciente", p. 300, en donde Zarathustra les reclama a los animales el haber hecho del eterno retorno una "caución de orgullo", sin haberlo entendido en toda su seriedad, profundidad e implicaciones, tomándolo solamente de una manera superficial.

³⁰³ G. VATTIMO, *SYLM*, p.p. 181-182.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 187.

bajo el peso de la piedra del pasado y de su "fué", contra el que la voluntad nada puede, y que se venga infringiéndose a sí mismo y a los demás todo tipo de sufrimientos, los que constituyen la crueldad de la moral, de la religión, de la ascesis»³⁰⁵. Sólo quien puede cambiar el modo de vivir y de percibir el tiempo de tal modo que no le pese el pasado (pero que tampoco se resigna a asumirlo y a aceptarlo como está) puede vivir positivamente el eterno retorno en su dimensión completa, es decir que incluya la "decisión". Y es que «la dificultad, o imposibilidad, de vincular eterno retorno y decisión depende del hecho de que, en términos muy sumarios, la idea del eterno retorno (no sólo la doctrina, sino también la experiencia que el hombre de la época del nihilismo hace de ella) produce sobre el sujeto tal efecto destructurador que resulta literalmente "impensable", inconcebible, de suerte que no puede ser "aprehendida" en sus diversos aspectos a la vez y que produce una especie de vértigo del pensamiento»³⁰⁶. Aquel que puede experimentar el eterno retorno de modo positivo no es otro que el "ultrahombre" (Vattimo dice que es preferible poner *Ultrahombre* a *Superhombre* —que sería una amplificación de los hombres simplemente, una acentuación de su esencia—, para acentuar la trascendencia de este tipo de hombre respecto del de la tradición. Cf. *SYLM*, p. 167, nota 11, para más detalles.). Como vimos en 2.1.1.2., para Heidegger el ultrahombre no es el hombre tal y como lo hemos conocido a través de la historia, sólo que con sus facultades superpotenciadas. Para él el superhombre es un tipo de hombre que ya no necesita, para ejercitarse en el dominio, cálculo y administración de lo real, las facultades del hombre de la tradición, ni su concepción del tiempo (la lineal). Y ello porque pertenece ya a la época del más profundo olvido del ser: la del *Ge-stell*, que, sin embargo, también anuncia la posibilidad de dejar alumbrarse al ser.

Para Vattimo, como piensa Heidegger, el ultrahombre efectivamente no es el hombre de la tradición superpotenciado en sus facultades, pero tampoco sería el funcionario de la voluntad de poder entendida como dominio y violencia hacia lo real concebido como sistema

³⁰⁵ G. VATTIMO, *IAN*, p. 111. Sobre la noción metafísico-cristiana del tiempo (y lo que Vattimo llama su "estructura edípica" —linealidad—) que pretende disolver y solucionar Nietzsche con el eterno retorno, y la voluntad "creadora", cf. *SYLM*, p.p. 222-250.

³⁰⁶ *IAN*, p. 113.

de causas y efectos. Se puede concebir el ultrahombre como un sujeto conciliado, desalienado, que se mantendría en el horizonte de la dialéctica como punto de llegada de un progresivo movimiento de *Aufhebung*, superación (p. ej. de conciencia a autoconciencia absoluta -Hegel-, o de hombre desalienado -Marx-). Esta interpretación estaría justificada, dice Vattimo, porque el ultrahombre, según lo dice Nietzsche, sería aquel que se distingue del hombre de la tradición metafísica en que ya no vive en la tensión y angustia permanente que dan la separación entre existencia y sentido, ser y deber ser, etc.; es aquel que es capaz de desear el eterno retorno de lo mismo, no porque sea un hombre fuerte o aguantador (asceta), sino porque es un hombre feliz. En Vattimo, aunque el ultrahombre se piense en términos de conciliación de existencia y sentido, también existen elementos para considerar que esta coincidencia no puede justificar la identificación del ultrahombre con el sujeto conciliado del pensamiento dialéctico: «el ultrahombre no puede ser entendido como sujeto conciliado porque no puede ser pensado como sujeto»³⁰⁷. Y es que es precisamente al sujeto, como mencionamos atrás, al que Nietzsche aplica constantemente su obra de desenmascaramiento. Para Nietzsche, la conciencia, la voluntad, el yo no son causas, fundamentos, orígenes o sujetos de cuanto nos sucede, sino filiaciones posteriores, efectos de superficie. La autoconciencia o sujeto, ni es último ni inmediato sino que esta referido a un juego de fuerzas que no controla el sujeto y del cual es resultado y expresión. Tales entidades comenzaron a surgir en el momento en que, con Sócrates, se absolutiza lo racional. Lo que Sócrates propone son apariencias sublimadas, cuya función es la de consolar, asegurar, y que pretenden hacerse pasar como absolutas y verdaderas en un momento de peligro, de inseguridad o decadencia³⁰⁸. Como muchos otros errores de la metafísica, el yo se cree un dato, se remonta, con base en la creencia en la causalidad, a la voluntad de encontrar quién es el responsable del acontecer. La gramática, la estructura del lenguaje y la concepción del ser a la base de la metafísica (orígenes, principios, causas, etc.) esta modelado por la neurótica necesidad de encontrar un responsable del devenir. El miedo a la naturaleza que se presenta como permanente amenaza dió lugar a la instauración

³⁰⁷ NMAS, p. 28 (en: *MADS*).

³⁰⁸ Cf. F. NIETZSCHE, *CRDI*, "El Problema de Sócrates", § 4, § 9, § 10, § 11; *MABM*, § 6.

de una compleja y complicada visión metafísica de la realidad (causas, efectos, sujetos, objetos). Pero, entretanto, dice Nietzsche, ya hemos dejado de creer en eso: se han vuelto (con la muerte de Dios) superfluos los principios o últimas causas de las cosas y también el sujeto responsable. Al darnos cuenta de que Dios ha muerto, de que nuestra visión de la realidad estaba condicionada por el mudo y las relaciones de poder, el sujeto, la causalidad y la responsabilidad aparecen como metáforas, construcciones desesperadas; pero de este modo, ya no hay remisión a estructuras menos superficiales, más esenciales, originarias y verdaderas: sólo los nihilistas reactivos harían de lo no fundado de la realidad, una nueva visión metafísica³⁰⁹. «En esta destitución de la noción de sujeto como noción ligada a la moral y a la metafísica platónico-cristiana residen las razones para excluir que el *uebermensch* nietzscheano pueda llamarse un sujeto»³¹⁰. O un sujeto conciliado. Aunque la misma noción de ultrahombre no deja de ser, para no caer en la remisión a lo auténtico y verdadero, una metáfora, una interpretación.

La revelación del carácter metafórico, superficial, producido de las nociones metafísicas (cosa, sujeto, etc.) no nos lleva a una ulterior recuperación de estructuras más esenciales de la producción, sino a una *generalización de la producción misma*. Esta remisión no a fundamentos más verdaderos sino a la generalización de la producción misma nos da cuenta, dice Vattimo, de la peculiaridad del pensamiento de Nietzsche respecto de la metafísica, dándole su carácter ultrametafísico: El tomar nota del nihilismo que deriva de la lógica misma de la metafísica constituye una verdadera mutación de la metafísica misma. El hombre que se ha dado cuenta de esta muerte de Dios no es el que ha encontrado la paz del reconocimiento de la verdad, sino en una relación de consigo mismo y con las cosas de *hybris*, violencia³¹¹. El paso a la condición ultrahumana, del nihilismo pasivo al activo, no está dado por el establecerse de una condición de salud, claridad, conciliación de los conflictos, sino por la

³⁰⁹ «el hacerse elástico del sistema social y la caída de la metafísica no comportan el simple estallido de una actividad simbólica desligada de cualquier límite y de cualquier exigencia de "validación"» (G. VATTIMO, NMAS, p. 41 —en: MADS—).

³¹⁰ G. VATTIMO, NMAS, p. 31 (en: MADS).

³¹¹ Cf. F. NIETZSCHE, GDLM, III, § 9.

liberación del juego de las fuerzas, intensificación de toda la actividad vital: violentar, preferir, querer ser diferentes, injustos. La *hybris*, el juego de las fuerzas, es la remisión a la voluntad de poder, el quehacer del ultrahombre, que, como vimos más atrás (p.p. 118 y ss.) no debe confundirse con la voluntad de cálculo, organización, exactitud, aseguramiento de todas las cosas propia de la técnica moderna tal y como la interpreta Heidegger (interpretación que presupone que el dominio o la lucha se lleve a cabo entre los sujetos entendidos como puntos metafísicos últimos), sino, como explica Vattimo, deben tomarse en cuenta los textos en donde Nietzsche habla de ella como un hecho fundamentalmente hermenéutico (precisamente porque la doctrina de la voluntad de poder reniega de todos los elementos de "poder" que dominaban el pensamiento metafísico) (ver p.p. 119 y ss.). La *hybris* también es descubrimiento de la insensatez del devenir que nos viene descubierto por el despliegue del nihilismo; pero en cuanto que la *hybris* también emerge como reconocimiento del carácter hermenéutico de todo "designado" hecho, ella misma no se da como una interpretación *in-progress*. Se da una disolución de la noción de cosa en favor de una afirmación de la "estructura" (es una metáfora) interpretativa del ser o de la realidad³¹². Lo que caracteriza al ultrahombre es, dice Vattimo, el exceso como ejercicio de *hybris* entendido como imposición de perspectivas interpretativas: «El *ueber* del *uebennensch* nietzscheano, pues, no alude a una superación de tipo dialéctico; ni se refiere ante todo al ejercicio de una voluntad de vida que se mantiene en la lucha por la existencia o, menos burdamente, en la planificación técnico-científica del mundo; está, en cambio, pensado sobre el modelo de la estructura característica, según Nietzsche, de la experiencia hermenéutica»³¹³.

La interpretación, dice Vattimo, tiene caracteres híbridos (hacer violencia, reorganizar, suprimir, imaginar ficciones), ante todo porque el interpretar no se entiende como el

³¹² Con lo que se "debilita", se erosiona el propio principio de realidad, en aras de una realidad entendida de una manera menos perentoria, una realidad que se da «con caracteres más débiles y fluidos, y en la que la experiencia puede adquirir los rasgos de la oscilación, del desarraigo, del juego» (G. Vattimo, *ADLO*, p. 154 —en: *LST*—). Una realidad ya no entendida como objeto de manipulación racional precisamente porque, dice Nietzsche (ver, atrás, 2.1.2.1.), la imagen de una realidad ordenada racionalmente, basada en un fundamento, es sólo un mito "tranquilizador" heredado de épocas remotas en las que dominaba la inseguridad, es un modo violento de reaccionar frente al peligro y la violencia de la naturaleza.

³¹³ G. VATTIMO, *NMAS*, p. 35 (en: *MADS*).

aprehender la esencia propia de la cosa. No hegemonía ni soberanía (ligadas al sujeto corriente) sino *hybris* que es ejercida conscientemente, lo que el hombre de la tradición siempre ha rechazado, no reconocido, volviéndose mezquino, neurótico. Cuando Dios muere se erige el ultrahombre, que, dice Vattimo, es el hombre que sabe seguir soñando sabiendo que se sueña, el hombre que vive en un mundo devenido fábula³¹⁴, aparente (al perder la "realidad" su carácter fuerte, duro, monolítico, auténtico), y que es en donde debe moverse. No es un sujeto conciliado ya no hay ninguna posible coincidencia entre "parecer" y "ser": «No existe una liberación más allá de las apariencias, en un pretendido dominio del ser auténtico; existe, en cambio, libertad como movilidad entre las apariencias»³¹⁵. Se trata, en última instancia, de conferir al devenir los caracteres del ser (lo cual tiene mucho que ver con la voluntad de poder y el eterno retorno³¹⁶), pero no los caracteres fuertes (estabilidad, permanencia, etc.): todo lo que se da como ser es devenir, producción interpretativa.

Algunas de las nociones de Nietzsche —como las que hemos visto atrás— se pueden equiparar con otras que elabora Heidegger. Esto no es gratuito dado que, en la obra de Heidegger, Nietzsche tiene una gran influencia —más de lo que el primero reconoce abiertamente—, de tal modo que, en muchos aspectos, es el continuador de la empresa de crítica y superación de la metafísica que comenzó a elaborar el autor de *La Voluntad de Poder*. Aunque ya hemos visto de que modo ni el mismo Nietzsche escapa de la crítica que Heidegger hace de la metafísica³¹⁷. Pero, ¿de que manera elabora Heidegger la temática de la crítica y superación de la metafísica empezada por Nietzsche?

³¹⁴ Cf. F. NIETZSCHE, "Cómo el "Mundo Verdadero" acabó convirtiéndose en una Fábula", en: CDLI, p.p. 51-52, en donde Nietzsche nos expone, en dos páginas, toda la historia de la metafísica.

³¹⁵ G. VATTIMO, *PREF*, p. 10 (en: *MADS*).

³¹⁶ Cf. F. NIETZSCHE, *LVDP*, § 609.

³¹⁷ Hemos visto, en 2.1.1.2., como el pensamiento de Nietzsche no escapa, según la interpretación que hace Heidegger de la metafísica como historia del (olvido del) ser, del horizonte del pensamiento metafísico (inclusivo es su coronación, su forma más acabada, el momento del más absoluto olvido del "ser").

2.1.2.2. EL HEIDEGGER DE VATTIMO: EL "GE-STELL", LA "VERWINDUNG" DE LA METAFÍSICA Y EL "EREIGNIS" DEL SER

Al tratar de mostrar la continuidad existente entre los cometidos de las obras de Nietzsche y Heidegger³¹⁸, Vattimo dice, en *El Sujeto y la Máscara*: «El cerrarse del mundo apolíneo sobre sí mismo, que según Nietzsche se verifica definitivamente con Sócrates tiene fundamentalmente el mismo sentido que tiene, para Heidegger, el perderse del sentido "eventual" de la verdad y del valor privativo de la α de ἀλήθεια. Lo que en Heidegger es el imponerse y el desarrollarse de la metafísica como "olvido del ser" a favor del ente es, en Nietzsche, el desplegarse de la *ratio* socrática como canonización de lo verdadero-existente y afirmarse de la organización total»³¹⁹. En *Las Aventuras de la Diferencia*, Vattimo piensa la conexión y continuidad Nietzsche-Heidegger en relación con el tema de la metafísica del siguiente modo: «Como ya había intuido claramente Nietzsche, y como Heidegger demuestra en términos ontológicos, la tradición metafísica es la tradición de un pensamiento "violento", que, al privilegiar categorías unificadoras, soberanas, generalizadoras, en el culto de la *arché*, manifiesta una inseguridad y un *pathos* de base ante el cuál reacciona con un exceso de defensa»³²⁰. En el prefacio de *Ética de la Interpretación*, Vattimo dice que la continuidad entre Nietzsche y Heidegger es el nihilismo, «no entendido tanto ni principalmente como filosofía de la disolución de los valores, de la imposibilidad de la verdad, de la renuncia y de la resignación; sino más bien como una auténtica ontología nueva, como un nuevo pensamiento del ser, capaz de ultrapasarse la metafísica (entendida ésta en el sentido de Heidegger: pensamiento que identifica el ser con el ente, y, en último término, con la objetividad del

³¹⁸ En todos los libros y artículos de G. Vattimo, desde *IAH* (1971) hasta *ADEH* (1993), aparecen como cita, referencia o punto de debate ineludible en relación con la discusión sobre el estado actual del saber y la filosofía en la época tardomoderna, las obras de Nietzsche y Heidegger.

³¹⁹ *SYLM*, p. 49, n. 2.

³²⁰ *IAD*, p. 9 (en: *ADLD*). Cf. *CSNH*, p. 121 (en: *EDLJ*).

objeto calculado y manipulado por la ciencia técnica)»³²¹. Más adelante veremos la cuestión del "nihilismo" de Heidegger.

Pero Heidegger proseguirá la empresa de crítica y superación de la metafísica de Nietzsche, con medios propios y aún en contra de la letra de Nietzsche; ya hemos visto porqué. Ahora, ¿de qué modo elabora Heidegger tal crítica al pensamiento metafísico y qué tipo de "superación" respecto de este último ve como posible?

Para Vattimo, como para otros más, el proyecto de *El Ser y el Tiempo* (1927) nos encaminaría ya en esa dirección: allí se trata del replanteamiento del problema del sentido del ser a través de la exégesis del tiempo en tanto que horizonte posible de toda comprensión del ser, y donde tiene importancia fundamental el "proyecto arrojado" que es el ser-ahí, que no debe entenderse como una palabra más para designar al "hombre" de la tradición con todas las "cualidades"³²² que le caracterizan y determinan de antemano, sino como "posibilidad" abierta, "proyecto", dentro del horizonte del mundo³²³ (crítica radical a la subjetividad que hace aquí Heidegger). El ser-ahí tiene como modo de ser fundamental el "ser-en-el-mundo"³²⁴, que significa ante todo que tiene una relación con el mundo de comprensión previa o pre-comprensión originaria que lo sitúa antes y más allá de toda distinción entre Sujeto y Objeto, que son categorías propias de la filosofía moderna³²⁵. Al enfrentarse al mundo el ser-ahí dispone de tal pre-comprensión en la forma de *proyecto* (es decir no en forma completa y final, sino como posibilidad abierta). «En otros términos, podríamos decir que el mundo se nos da sólo en la medida en que ya tenemos siempre (esto es, originariamente, antes de toda

³²¹ EDLI, prefacio, p. 10.

³²² Entendido como "sujeto", ego cogito, "unidad sintética original de la aperccepción trascendental", como dice Heidegger en OM (ver nota 231).

³²³ Mundo entendido no como suma de las cosas, "conjunto de todos los objetos de la experiencia posible" (Kant), sino como el horizonte, posibilidad y condición para que aparezcan éstas y sean. Cf. M. HEIDEGGER, QEM, p.p. 74 y ss.

³²⁴ Que es un comportamiento esencial que determina, en general, al ser-ahí. Pertenecer al ser-en-el-mundo es la esencia del ser-ahí como tal.

³²⁵ Para lo que sigue ver, atrás, 1.2.2.4.1, p.p. 44 y ss.

experiencia particular) cierto "patrimonio de ideas" y, si se quiere, ciertos "prejuicios", los cuales nos guían en el descubrimiento de las cosas»³²⁶. El ser-ahí en tanto no tiene una "sustancialidad" (una "naturaleza" o una "esencia") que lo defina de una vez por todas como se pretende que sí la tiene el "sujeto", no es el elemento para definir de una vez por todas una más satisfactoria o auténtica fundamentación; su "autenticidad" vendría de otra parte: «Ya que no puede autenticarse refiriéndose a alguna sustancialidad previamente dada –por ejemplo una "naturaleza" o una esencia, etc.– el proyecto se autentifica únicamente eligiendo la posibilidad más propia, que no es tal en tanto "apropiada" (legítima por referirse a una sustancialidad o estructura básica), sino en cuanto en sí misma ineludible y siempre abierta como posibilidad que, mientras el ser-ahí es, únicamente se elige auténticamente en cuanto se decide anticipadamente por la propia muerte»³²⁷. Decisión anticipatoria de la propia muerte pensada no en términos existenciales cotidianos: «Ese reconocer la muerte como posibilidad auténtica es la *anticipación de la muerte*, que no significa un "pensar en la muerte", en el sentido de tener presente que deberemos morir, sino que más bien equivale a la aceptación de todas las otras posibilidades en su naturaleza de puras posibilidades»³²⁸. Esta anticipación de la muerte nos liberaría de la cristalización de la existencia en un proyecto cerrado o de la dispersión de las posibilidades al hacer que las posibilidades efectivas (las que están situadas más acá de la posibilidad insuperable: la muerte) puedan ser comprendidas y elegidas auténticamente. Se comprende que toda posibilidad que se nos presenta en la vida no es definitiva, sino que está abierta. Y así el ser-ahí no se solidifica en una u otra posibilidad (ya que éstas aparecen como tales, es decir en su pura naturaleza de posibilidades) sino hasta el momento de la propia muerte, en el cual el ser-ahí se "totaliza", se le puede ver ya como un todo o como un *continuum* de sentido: «La constitución del ser-ahí en un *continuum histórico* tiene que ver radicalmente con la muerte en cuanto ésta, como permanente posibilidad de la imposibilidad de todas las otras posibilidades, y por tanto como posibilidad auténtica en cuanto

³²⁶ G. VATTIMO, *IAH*, p. 33.

³²⁷ CSNH, p. 131 (en: *EDLI*).

³²⁸ *IAH*, p. 49; cf. M. HEIDEGGER, *SUZ*, p. 285.

auténtica posibilidad, deja ser todas las otras posibilidades más acá de ella, y las mantiene también en su específica movilidad, impide su enrigidamiento en posibilidades-realidades exclusivas, permitiendo, en cambio, que se constituyan en un tejido texto»³²⁹

Pero, dice Vattimo, a partir de 1930 Heidegger modifica la cuestión con la autenticidad *-Eigentlichkeit-*, la cual se transforma y deviene evento *-Er-eignis-* (el pasaje está dado por la raíz común que tienen: *Eigen* -propio-). En *Satz von Grund* (1957) lo que era la decisión anticipadora de la muerte deviene el salto (*Sprung*) en el abismo (*Ab-grund*) de la libre relación con la "tradición", relación liberadora con la tradición. Tradición no vista como aceptación de un pasado al que se le ve como algo ya muerto e irrevocable (no liberador), sino como *Ueber-lieferung*, transmisión de mensajes, como "siendo sido". Hay que pensarla desde la perspectiva de la decisión anticipatoria de la muerte; y de este modo el ser-ahí puede ver el pasado como historia, herencia con posibilidades abiertas que se tienen como posibles modelos al mismo tiempo que como modelos (sólo) posibles. Se asumen como mortales también las huellas y los modelos que al ser transmitidos son tomados como herencia: «el salto en la *Ueberlieferung* es un lazo liberador porque elimina el orden "dado", o sea, heredado, dentro del cual se haya arrojado el proyecto del ser-ahí, cualquier perentoriedad de "orden natural»³³⁰. El diálogo con la *Ueberlieferung* no sería un esfuerzo por hallar un elemento universal constante (Ser, Verdad, etc.) ni un remontarse al *fundamento*, al *Grund*, sino un internarse en el pasado dando lugar a una dislocación, un extrañamiento y una oscilación que

³²⁹ HUOD, p. 54 (en: *MADS*).

³³⁰ CSNH, p. 133; no se trata de una "tomar consciencia" (subjetivamente) de nuestra relación con el pasado; la configuración de las posibilidades heredadas del arrojamiento (del ser-ahí), dice Vattimo, se da en función de cómo el ser-ahí las tome o las deje en relación a la decisión anticipadora de la muerte. Con tal decisión, se abre la posibilidad de una autotransmisión explícita de las posibilidades que se han heredado (posibilidad, pues, de la repetición). La relación entre la decisión anticipadora y la asunción (no tradicionalista) histórica del pasado, es ésta según Vattimo: la asunción explícita de la finitud de la existencia coloca también a la herencia histórica que la constituye en la óptica de la posibilidad: el pasado sigue presentándose como una posibilidad *todavía abierta*, pero también exige nuevas decisiones, perdiéndose la obviedad opaca y monolítica con que el mundo del *man* (existencia inauténtica) intenta imponerse. No se trata de una consciencia (de un sujeto) que diferenciarla y se apropiarla de la historia, «sino de la explícita asunción de una finitud en relación con otra finitud (la transmitida como herencia histórica», SFVM, p. 172; también, HYMK, p. 160-61 (en: *EDLD*). Para más en relación con la cuestión entre *tradición* y *ueberlieferung*, cf.: RHIRD, p. 34; ADIF, 122; DYD, p. 157, 168 (en: *ADLD*). PREF, p. 8, 23; HUOD, p. 65; RDLH, p. 103 (en: *MADS*). DDPD, p. 41. PUST, p.p. 74 y ss (en: *LST*). RDLR, p. 97, 100. VDLH, p. 243. En Heidegger, cf.: SUZ, § 74; IVD, p. 96; QSP, p. 77.

le quita al presente su perentoriedad. Para el ser-ahí (sólo) hay evento, huellas que corresponden a otras existencias posibles-mortales, que el acepta o rechaza en tanto que posibilidades para él todavía abiertas.

Esta temática parece muy alejada de lo que elabora Nietzsche en sus textos, pero se vincula con él al ver que la noción de subjetividad ya es insostenible además del descubrimiento del desfondamiento del ser (ya no hay fundamento, origen, esencia última, telos premeditado hacia cual tender, unidad y continuidad apromblemática en la historia –historia universal–), el nihilismo. Para el último Heidegger, dice Vattimo, el ser *no es* sino que *se da* o *acaece*, y si se ve la importancia que para él tiene la relación constitutiva de la existencia con la muerte (ser-para-la-muerte) también tenemos, pues, un Heidegger nihilista³¹¹. La existencia se vuelve propia, auténtica cuando se deja expropiar, determinándose por la muerte, en el *Ereignis* (más adelante se verá qué es él), que expropia y transapropia (*Ent-eignend; Uebereignend*) y que es el ser mismo como *Ueberlieferung*, transmisión de mensajes, huellas, formas lingüísticas, por las que se hace posible nuestra experiencia del mundo y las cosas advienen al ser.

Pero, dice Vattimo, en este nihilismo que comparten Nietzsche y Heidegger (el desfondamiento del ser) no interviene sólo el juego teórico o de conceptos, sino también las transformaciones radicales de la existencia moderna y sus condiciones, que están vinculadas con la técnica moderna y su racionalización del mundo. Esto hace que el ser se de o "acaezca"

³¹¹ Las características presentes en la obra de Heidegger que lo conformarían como nihilista muy a pesar de él mismo (si bien *no* de un modo "reactivo"), esto es, precisamente contra la letra de los textos heideggerianos que piensan el nihilismo como olvido del ser (del cual, como tal, ya no queda nada), reducción del ser a "valor" (en Nietzsche), a dominio, certeza y validez puesta por y para el sujeto, serían, al parecer de Vattimo, las siguientes: ya en *El Ser y el Tiempo*, dice Vattimo, la búsqueda que se intenta no nos lleva a una superación del nihilismo, «sino a experimentar el nihilismo como la única vía posible de la ontología» (HUOD, p. 52, en: *MADS*). Esto se daría en la emergencia, en tres momentos dice Vattimo, del nexo fundamentación-desfundamentación en tal texto: 1) Cuando se incluye la situación emotiva (*Befindlichkeit*) entre los modos constitutivos de la apertura del ser-ahí o existenciales, que en Heidegger sustentan lo trascendental kantiano; 2) en la descripción del "círculo hermenéutico" donde, por el mismo hecho de existir el ser-ahí, se encuentra arrojado a la interpretación como articulación y elaboración de la pre-comprensión; 3) y, sobre todo, en la función constitutiva que ejerce el ser-para-la-muerte en relación con la historicidad del ser-ahí. En cuanto ser-para-la-muerte, el ser-ahí en lugar de encontrar una fundamentación llega a resultados nihilistas (ver, atrás notas 326-328), ya que reconoce de modo explícito la ausencia de fundamento como constitutiva de su condición. Cf., para más en relación con esto: NYPF, p. 156, HYN, p.p. 103 y ss., y APDN (en: *FDLAM*); CSNH, p.p. 115 y ss (en *EDLJ*); PUST, p. 87 (en: *LST*); *ECFE*, p. 20.

ya no como "estructura" eterna sino como evento en nuestras condiciones epocales: las condiciones de la organización tecnológica total del mundo, que es lo que Heidegger llamará, en **IYD** (y en otros lugares), el *Ge-stell*³³², imposición-composición. En esta nuestra edad de la metafísica cumplida, el ser es presencia, es ser representado que depende totalmente del sujeto "re-presentante". Representado en el sentido de ser llevado a la consistencia, «al ser, a través de procedimientos rigurosos que son los de la ciencia experimental y de la técnica, de la que no sólo depende, sino que lo funda en su misma posibilidad»³³³. El *Ge-stell* es, pues, la culminación, el remate de la metafísica en su pretensión de dominar el *Grund*, asegurárselo, ya que si la metafísica prefigura el mundo como un sistema de causas y efectos, de razones todas desplegadas, precisamente en la época del *Ge-stell* todo está previsto, ya no ha nada que se sustraiga a la programada concatenación de causas y efectos: la tecnología ha hecho posible y real la ordenación racional del mundo, realización que también representa el fin de la metafísica porque su proyecto se ha realizado completamente y porque tal racionalización del mundo revela su verdadero significado: voluntad de poder pervertida, violencia, destrucción de la libertad. En la época de la técnica, el hombre es provocado o desafiado a dedicarse a la planificación, administración y cálculo de todo y en todas partes, a poner sobre lugar seguro al ente que se dirige hacia él, en tanto que sustancia de sus planes, administración y cálculo, y a expandir, desplegar ilimitadamente tal disposición. En este sentido, la imposición-composición, es el ámbito en el cual el pensamiento no tiene otra tarea que dedicarse al cálculo, organización, administración y dominio técnico del mundo, y ello sería del mayor peligro para el pensamiento si tal composición-imposición sólo se quedara en eso, planificación, administración total del ente. Pero, para Heidegger, si se medita en profundidad sobre lo que es la esencia de la técnica, se da uno cuenta de que el *Ge-stell* es algo ambiguo ya que a la vez que es peligro extremo, posibilidad de que el "desierto" crezca

³³² Cf. p.p. 81 y ss: armazón, chasis, esqueleto, dispositivo (estructura interna física de un objeto); por el guión, "STELL" significa "poner", colocar; "GE": conjunto, cúmulo, colectivo. Unidad, pues, de los distintos modos de poner en posición. Vattimo lo traduce por IM-POSICIÓN, mientras que el traductor al español en la edición bilingüe de **IYD** (Barcelona, Anthropos, 1988-), lo traduce como COM-POSICIÓN. Ver, también: **QDLT**, p.p. 26 y ss (en: **EEC**); **ECAH**, p. 238 (en: **DCAH**); **IEQM**, p. 87; **LEIM**, p. 69 (en: **SP**).

³³³ **ADIF**, p. 110 (en: **ADLD**).

dejando "desvastada" a la tierra³³⁴, también es donde se da «un primer e insistente destello del Ereignis»³³⁵. Primer centelleo del Ereignis³³⁶ del ser, precisamente porque en el *Ge-stell* «el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica»³³⁷. Esas determinaciones "fuertes" de luminosidad, perentoriedad, permanencia, e incluso objetividad, cálculo, etc.

Pero ¿en qué sentido se dice que se pierden tales determinaciones metafísicas en el *Ge-stell*? ¿Porqué justamente en la época (tardo)moderna se anuncia o puede anunciarse de manera efectiva un pensamiento ya no metafísico? Para comprender más claramente el *Ge-stell*, nos dice Vattimo, es necesario cambiar radicalmente la visión de la tecnología, que disuelve la rígida contraposición entre sujeto y objeto y que no es la "mecánica" (como en un principio lo sugiere Heidegger en LEIM), sino la de la "comunicación" e "información", la electrónica (deja de ser mecánica y se convierte en electrónica)³³⁸. Esto nos lleva más allá de las intenciones de Heidegger, pero está insinuado en textos de él como, de nuevo, LEIM y "Para qué ser Poéta" (en: SP), donde, en el primero, la extensión del cálculo a toda la naturaleza y a la vida nos lleva a una irresistible tendencia a reducir y disolver la objetividad de los objetos a puras abstracciones, multiplicidad de imágenes por la especialización de los lenguajes

³³⁴ Cf. M. HEIDEGGER, QSP, p. 33, 51 y ss., 66.

³³⁵ M. HEIDEGGER, IYD, p. 91.

³³⁶ Los lugares en los que Vattimo toca esto son muchos (precisamente porque la noción de *Ge-stell* como primer centelleo del Ereignis ("evento", "acontecimiento" —de transapropiación entre hombre y ser—) es capital para él, en tanto que nos lleva a ultrapasarla metafísica en la dirección de un pensamiento ya no calculante, sino meditante, rememorador, agradecido (*Gedachnis-An-denken-Danken*), como veremos más adelante), los principales son: LAH, p.p. 84 y ss. Ver, de ADLD: IAAD, p. 9; VFCA, p. 85; ADPF, p.p. 110 y ss, en donde se ve la diferencia entre un pensamiento calculante (propio de la técnica), y un pensamiento meditante (propio del pensamiento entendido como An-denken: pensamiento-rememoración-gratitud-); DYD, p.p. 149 y ss, en donde se ve, en relación con el texto anterior, cómo el An-denken "tuerce", "distorsiona" la esencia de la técnica en un dirección heterogénea a ella, llevándonos a experimentar el Ereignis del ser. De MADS, ver: PREF, p.p. 9-10; NMAS, p. 35; HUOD, p.p. 59 y ss. De FDLAF: APDN, p. 29; LCDH, p.p. 40-41; HYN, p.p. 106 y ss; NYPF, p.p. 151 y ss. De EDLJ, ver: CSNH, p.p. 137 y ss; ECEI, p.p. 219 y ss; De LST: PUST, p. 83; CHSC, p.p. 93 y ss; EMR, p. 118; ADIO, p.p. 148 y ss. Ver: ODLA, p.p. 38 y ss. Revisar: MYTM, p. 64. Ver p. 242 de VDLH. También, p. 101 de RDLR. ODL, p. 202.

³³⁷ M. HEIDEGGER, IYD, p. 89. Cf., de G. VATTIMO, ODLA, p. 38.

³³⁸ Cf. ECEI, p.p. 220 y ss (en: EDLJ); CHSC, p. 94 y ss (en: LST); ODLA, p.p. 38 y ss.

científicos particulares. Lo cuál podemos extender también a la esfera general de la comunicación social, desarrollada por el mundo de la comunicación generalizada: la prensa, la radio, la televisión y la telemática. En tales ámbitos el ente, o «se disuelve en las imágenes distribuidas por los medios de información, en la abstracción de los objetos científicos (cuya correspondencia con "cosas" reales, experimentables, ya no se deja percibir), o en los productos técnicos (que no mantienen ningún vínculo con lo real a través de su valor de uso, ya que las necesidades que satisfacen son cada vez más artificiales); mientras que el sujeto, por su parte, es cada vez menos centro alguno de autoconsciencia y de decisiones, reducido como está a portador de múltiples roles sociales que no se dejan reducir a unidad, y a autor de opciones estadísticamente previstas»³³⁹. Todo lo cuál va disolviendo la dura y metafísica oposición sujeto-objeto: «Puede reconocerse en el *Ge-stell* un primer destello del nuevo evento del ser en la medida en que conlleva una disolución de los rasgos realistas de la experiencia, lo que creo que puede llamarse un debilitamiento del principio de realidad»³⁴⁰.

El nuevo evento del ser es que ya no se piense el ser como objeto, como lo que se "representa" un sujeto, sino como "*Ereignis*", "acontecimiento", "suceso", "epocalidad". No se debe tomar como obvia la noción de ente, porque ésta es debida a las aperturas histórico-destinales de horizontes, en los cuales algo se da como algo (en el caso de la modernidad el "ser" se llegó a pensar como "presencia", objetividad; antes el ser se pensaba de otra manera). Existencia arrojada (históricamente), dice Vattimo, el ser no es ningún dato objetivo del que podamos tener experiencia a partir de la aplicación de "esquemas conceptuales" y que los precede (tal objetividad pre-categorial no es "dada", sino construida con base en un esquema conceptual, el del positivismo y cientificismo moderno). Así pues, «se podrá hablar del ser sólo al nivel de los eventos en los que se instituyen los modos —variables con el tiempo— según los cuales se estructura la experiencia del mundo de las diversas humanidades históricas»³⁴¹. El

³³⁹ ECEI, p.p. 220-221 (en: *EDLD*).

³⁴⁰ *ODLA*, p. 39.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 35. Cf., para lo relacionado con el "*Ereignis*" como "evento", "acontecimiento", "epocalidad" del ser, M. HEIDEGGER: *IEQM*, p. 87; *OM*, p. 84, 110 (en: *TEOP*); *TYS*, p.p. 11 y ss; y, sobre todo, *IYD*, 85 y ss. Y para el modo en que lo desarrolla Vattimo, ver, de éste último: *IAH*, p.p. 97 y ss; *DYD*, p.p. 159 y ss (en:

ser no es un objeto (el dato sensible y directo), ni el fundamento del ente, sino la apertura dentro de la cual sujeto y objeto, hombre y mundo pueden relacionarse: «El ser no es fundamento, toda relación de fundación se da siempre en el interior de épocas particulares del ser, pero las épocas como tales están "abiertas", no fundadas por el ser»³⁴². Heidegger dice, en **TYS**, que «pensar precisamente el ser requiere que se prescinda del ser, dado que, como en toda metafísica, él es interpretado y ponderado en el fondo sólo a partir del ente y como su fundamento. Pensar precisamente el ser requiere que se deje de lado al ser como fundamento del ente en favor del dar que funciona escondido en el revelar, a favor del "Es gibt" (existe, se da)»³⁴³. El ser *no* es sino que *se da*, dice Heidegger. De aquí que Heidegger insista siempre en que el ser no se debe pensar como presencia (*Anwesen*), sino como permitir-presencia, hacer-ser-presente (*Anwesenlassen*), de diversa forma a través del tiempo, al ente.

Pero Heidegger, dice Vattimo, no caé en una concepción del ser de tipo trascendental o de totalidad (efectuado en un proceso dialéctico), sino que muestra que es inconsistente el rasgo del ser como presencia, que se debe a un "olvido" al conceptuarlo según el paradigma de los entes (como un ente "más general"). En tanto que acontecimiento, el ser es el acacer histórico-cultural, el establecimiento y transformación de los horizontes en los cuales los entes se toman accesibles al hombre y el hombre a sí mismo. Así pues, el ser sólo se llega a dar como *Uebertieferung* ("transmisión" de mensajes) y *Ge-schick*³⁴⁴ ("destino", "envío", "remesa").

ADLD); **DDPD**, p.p. 34 y ss; **HUOD**, p.p. 59 y ss (en: **MADS**); **NYPF**, p. 151; **CSNH**, p.p. 135 y ss (en: **EDLD**); **FDLH**, p. 21; **ADLO**, p.p. 147 y ss (en: **LST**); **ECCC**, p. 16.

³⁴² **HYN**, p. 106 (en: **FDLM**).

³⁴³ **TYS**, p. 5. Cf., también, **CSEH**, p.p. 141 y ss.

³⁴⁴ Como con otras nociones con las cuales Heidegger juega en cuanto que las hace remitir a varios significados (p. ej., *An-denken*, *Erignis*, etc.), *Ge-schick* tiene varios sentidos: *Ge* (conjunto, cúmulo, colectivo); *Schick* (envío, destino, remesa). *Ge-schick* sería el conjunto del envío, de las remesas, pero también el destino. Además, se conecta, por su pronunciación semejante, con *Geschicte* -historia- (de aquí la palabra que Heidegger elaboró: *Geschichtlich*, que sería algo así como "histórico-destinal"). Cf., para éstas cuestiones, **M. HEIDEGGER**: **OM**, p. 84; **QSP**, p. 159; **TYS**, p. 6; **CSEH**, p.p. 134 y ss, 142 y ss; **IVD**, p. 115. Cf., para ver la importancia que tiene ésta noción en la obra de Vattimo, **DYD**, p. 154 (en: **ADLD**). **DDPD**, p. 30, 41. **IPRF**, p. 18; **HUOD**, p. 59 (en: **MADS**). **ADN**, p. 23; **MOCA**, p. 50; **HYN**, p. 107; **HYA**, p. 142; **NYPF**, p. 154 (en: **FDLM**). **IPFH**, p. 7; **SDLF**, p. 45; **CSNH**, p. 139; **SFVM**, p. 174 (en: **EDLD**). **FDLH**, p. 21. **VDLH**, p.p. 244 y ss. **ODLA**, p.p. 35 y ss.

En este sentido, sería "transmisión" de mensajes, "enviados" hacia el futuro, provenientes del pasado y de "otras" culturas. La concepción del ser como "evento", como "acontecimiento", que Heidegger aventura, no debe entenderse como que por fin ha descubierto la verdadera estructura del ser, sino que debe hacernos pensar que «en su mente, seguido de otros eventos, el ser, ahora, *acaece* como evento, mientras que en otras circunstancias, en épocas diversas, ha *acaecido* como estructura fuerte, como esencia de tipo aristotélico, etc.»³⁴⁵. Precisamente Heidegger dice, en TYS, que el ser se ha ido mostrando, se ha dado a través de la historia como *εν* (lo uno único uniente), como *λόγος* (para Heidegger "la recolección custodiadora del Todo"), como la *ἰδέα, οὐσία, ἐνέργεια*, *substantia, actualitas, perceptio, Monade*, como objetividad, como voluntad de poder, etc., todo ello en vinculación con la idea de que se trata de algo que es, se da como "presente", y de manera estable, «un dar, que solamente da su don, pero que, sin embargo, con ello se retiene y se retira así mismo, a un tal dar lo denominamos nosotros el destinar. Según el sentido de dar, que está por pensar de esa manera, es lo Ser, lo que se da, lo destinado. De tal forma queda destinada cada una de sus transformaciones»³⁴⁶. El ser se da en diversas formas a través del tiempo, por lo que no se debe confundir, o tratar de "fijar", con una sola de ellas; el ser es el "darse", el "permitir presencia", el "hacer-ser-presente" cada una de tales formas en una diferente manifestación cada vez, es la apertura de horizontes en los cuales se fija, pero sólo temporalmente, una determinada relación del ser humano con lo existente: «Cuando Platón concibe el Ser como *ἰδέα* y como *κοινωνία* de las ideas, Aristóteles como *ἐνέργεια*, Kant, como Posición. Hegel como el concepto absoluto, Nietzsche como Voluntad de Poderío, entonces ésas no son teorías casualmente formuladas, sino palabras del-Ser como respuestas a una interpelación, que habla en el destinar que se oculta a sí mismo, en el "Se da Ser»³⁴⁷. El problema emerge cuando se piensa efectivamente al ser en sus distintas transformaciones, pero no se atiende al "Se da", cuando se deja impensado el "Se da": «Al comienzo del pensar occidental se pensó lo Ser, pero no lo "Se da" en cuanto tal.

³⁴⁵ ECCC, p. 16.

³⁴⁶ TYS, p. 6.

³⁴⁷ Ibid.

Éste se retrae a favor del don, que Se da, el cual don es pensado en adelante exclusivamente como Ser con respecto a lo ente y es traído a un concepto»³⁴⁸. Esto nos lleva a preguntarnos ¿cómo es posible que se pueda recuperar, atender al carácter "eventual" del ser y pensarlo así, de tal manera que ya no se le "fije" en una sola de sus formas de manifestarse?

Para lograr hacer esto, dice Vattimo, es necesario acudir a otra noción heideggeriana: la de *An-denken*, rememoración, recuerdo. En las primeras páginas de *Qué Significa Pensar*, Heidegger dice que pensar, atender de manera respetuosa a lo que nos es esencial, que aprecie lo que es digno de interrogarse (esto es, la "diferencia ontológica", la diferencia SER-ENTE, en la cual el Ser no debe tomarse como el fundamento del Ente, sino, como vimos más atrás, como el "Ereignis", el "darse", el "acecer", el "acontecer" de los horizontes epocales dentro de los cuales es posible que "emerjan" los entes –dados de distinta manera según la época, aunque todos sobre el modelo de la "presencia"–), esto es, recuperar el carácter "eventual" del ser, es *An-denken*, recuerdo, rememoración (conectada, en un juego de palabras y más que eso, con *Denken* (pensar) y con *Danken* (agradecer), como veremos más adelante). Dice Vattimo: «El pensamiento que "deja de lado el ser como fundamento", saltando en el *Boden* (suelo nativo) y respondiendo al *Zuspruch* (consejo, consuelo) de la presencia como *Anwesenlassen* (hacer-ser-presente, permitir presencia), es aquel que Heidegger define en términos de memoria y rememoración: *Denken* (pensar) como *Gedächtnis* (memoria), *Denken* como *Andenken* (rememoración, recuerdo)»³⁴⁹. El *Andenken* nos llevaría a pensar el ser fuera de las coordenadas que lo ven como fundamento del ente, concentrándose en él pero ignorando su proveniencia –simplemente se lo re-presenta–, al pensar que el ser *no es* sino que *se da*, es decir, que se retrae y sustrae en favor de la presencia del ente que el deja ser en tanto que *Schickung* (envío, remesa, destino) de la forma en que le toca darse al ser en ese momento. La *Schickung*, el envío, la remesa en que en ese momento se da el ser sólo puede pensarse como ya siempre sucedida, el dar como ya siempre sustraído, nunca como algo presente y aferrable como objeto. El pensamiento que recuerda al ser, empero, no es memoria en el

³⁴⁸ Ibid.

³⁴⁹ ADIF, p. 117 (en: *ADLD*).

sentido de una facultad que tiene la capacidad de hacerse presente lo que momentáneamente no lo está, es decir, como mera presentificación del pasado, sino, más bien, como *Verabschieden*, dice Vattimo, «que es decir adiós a lo que a quedado anacrónico, que ha pasado según su medida, que se ha cumplido»³⁵⁰. El pensamiento que recuerda al ser es agradecimiento en tanto que agradecimiento del pensamiento ante lo que lo sostiene y de lo que no dispone (de aquí que el *Andenken* sea distinto de cualquier toma de consciencia de un "sujeto" que toma como objeto a lo demás). Pero no se debe ver el nexo entre *Denken* y *Dank* como una salida religiosa, mística, ya que, dice Vattimo, el pensamiento auténtico no es el que agradece, sino el que piensa que aquello que auténticamente debe pensarse es el agradecer: no tener algo en términos de ente –vida, talento, etc.– por el que daría las gracias, sino lo que el ser-ahí tiene y es consiste en su permanecer extático en la apertura del ser³⁵¹. La relación entre *Denken-Danken-Gedächtnis* debe explotarse a la luz de que el pensamiento como rememoración piensa al ser no como *Anwesen* (presente), sino como *Anwesenlassen* (hacer-ser-presente): «pensar como rememorar no significa estar ligados al pasado (que es sólo otro presente ya no disponible), ni remitirse agradeciendo a alguna presencia de la cual dependeríamos; significa, en cambio, captar la apertura del ser, en la cual estamos arrojados, como acontecimiento; o también recordar la *Schückung* como *Schückung*, como hacer-ser-presente, es decir, estar frente a la totalidad de lo fundante-fundado de la metafísica desplegada en técnica como frente a una posibilidad histórica, y no como frente al ser mismo»³⁵². Para Heidegger, la metafísica, desde sus comienzos en Grecia, mantuvo siempre impensado, olvidado el carácter de *Ereignis* (evento) del ser. El *Andenken*, la rememoración, ya no lo pensaría así: «El recuerdo logra recuperar este carácter "eventual" del Ser: para Heidegger la metafísica aparece como la "serie" de épocas en las que el Ser se ha abierto con la forma de un *Archai* distinto, cada una declarándose una estructura (metafísica) estable, cuando que

³⁵⁰ Ibid, p. 119.

³⁵¹ Cf. M. HEIDEGGER, CSEI, p. 136 y 145.

³⁵² G. VATTIMO, ADIF, p. 120 (en: ADLD).

"solamente" era una apertura de "época", una especie de *Episteme* en el sentido de Foucault³⁵³. Pero en tanto que recuerdo del sentido eventual del ser, el *Andenken* no es un pensamiento que llegue a evidencias últimas ni a fundamentos estables; tampoco puede ser aprendido como presencia ya que, como vimos atrás, el ser *no es*, sino que *se da*, "sucede", y sólo puede ser pensado como recuerdo, como algo ya se ha ido. La rememoración *-Andenken-* es *Ge-schick*, envío, conjunto de las "remesas", «es un pensamiento que recorre el destino, el *Geschick*, como lo llama Heidegger, es decir, el conjunto (*Ge*) del *Schicken*, de las remesas, de las aperturas del ser que han condicionado y hecho posible la experiencia de las humanidades históricas que nos han precedido»³⁵⁴. Al recorrer el conjunto de las aperturas del ser que nos han precedido y recordarlas sólo como eso, aperturas, y no como el ser mismo, el *Andenken* es entonces distorsión de tales *Archai*, ya que los *Archai* metafísicos son privados de su esencialidad, de su perentoriedad al dejarlos pensados dentro del ámbito de la eventualidad del ser.

El pensar al ser como evento, dice Vattimo, como apertura de horizontes en cada época distintos y dentro de los cuales el ser se piensa en la forma de un determinado *Archai*, y no como el *Archai* mismo, nos puede llevar a superar al olvido metafísico del ser que lo confunde con el ente simplemente presente. Pero, ¿de que tipo de superación se trata, ya que precisamente "superar" es algo ligado estrechamente a la metafísica, es una de sus categorías?

En *Overcoming Metaphysics*, Heidegger muestra el sentido de lo que sería una posible superación de la metafísica. Primero que nada, nos previene de tomar tal superación de la metafísica a la ligera, de pensar en ella como cosa del pasado, ya que esto nos puede llevar a errores, a equívocos: «La metafísica no puede ser suprimida como una opinión»³⁵⁵. Uno no puede deshacerse, así como así, de lo que ya no cree o defiende, y dejarlo atrás. Así, nosotros no debemos presumir que estamos fuera de la metafísica, porque suponemos encontrarnos fuera

³⁵³ *FDLJ*, p. 21.

³⁵⁴ *ODOA*, p. 35. «El *An-denken* no se encara ni se "adecúa" a la realidad señalando o aprehendiendo ningún *Grund*, sino que reconstruyendo una continuidad, torna practicable el mundo», *SDLF*, p. 47 (en: *FDLJ*).

³⁵⁵ M. HEIDEGGER, *OM*, p. 85.

de ella, porque de hecho ella no desaparece de este modo, además de que «reaparece bajo otra forma y conserva su supremacía como la distinción, siempre vigente, en la que el ente se diferencia del ser»³⁵⁶. La única "superación" a la que podríamos acceder —sin caer de nuevo en la metafísica—, no es la superación dialéctico-metafísica (que Heidegger llama *Ueberwindung*) propia de la tradición, que siempre se mantiene en la lógica de la búsqueda de un "fundamento" último, de un acceso a un *ontos on* al cual llegar por fin dejando atrás todo lo demás, sino a una reanudación-conformidad-convalescencia-distorsión³⁵⁷ (que Heidegger llama, en *OM* (en: *TEOP*) y en *IYD*, *Verwindung*) de la herencia que nos ha dejado la metafísica y su tradición. En *DDL*M —versión en francés de *OM*— (en: *EEC*), Heidegger indica a sus traductores franceses que el término *Verwindung* indica un rebasamiento que tiene las características o rasgos de la aceptación y profundización. También indica tal palabra, en alemán, *convalescencia* (de una enfermedad, o de una pérdida, o un dolor) y (*Distorsión*). Precisamente para llegar a un *Ereignis* más *principal*, se necesita una *Verwindung* de la metafísica, ya que ésta última no se puede dejar de lado como una opinión cualquiera: «la metafísica es algo que permanece en nosotros como los rastros de una enfermedad, o como un dolor al que uno se resigna o también, podríamos decir, aprovechando

³⁵⁶ *DDL*M, p. 82.

³⁵⁷ Puesto que la noción de *Verwindung*, en las acepciones que tiene, es muy importante en la obra de Vattimo en el esbozo de lo que sería un posible pensamiento ultrametafísico, su recurrencia es muy abundante: cf. *ADFF*, p.p. 111-112 (en: *ADLD*), *EMR*, p.p. 129 y ss. (en: *MADS*), *DDPD*, p. 18 y 30 y ss. *LCDH*, p.p. 40 y ss.; *MOCA*, p.p. 49 y ss.; *EDRA*, p.p. 96 y ss.; *NYTF*, p.p. 145 y ss. (este texto es muy importante ya que trata exhaustivamente de tal noción) (en: *FDLM*), *FDLH*, p.p. 20 y ss. *PFDH*, p.p. 22 y ss.; *HNK*, p. 70 (en: *EDLJ*), *ODL*, p.p. 206 y ss. *MYTM*, p.p. 60 y ss. *VDLH*, p. 229, 242. *ADEH*, p.p. 26 y ss. G. Vattimo piensa que ya en Nietzsche se habla en términos de *Verwindung*, aunque no utilice directamente tal palabra: en *HDH* ya no se pretende salir de la enfermedad histórica (o de la modernidad como decadencia) recurriendo a las potencias suprahistóricas de la religión y el arte, sino que se tratará de salir de ella por medio de la radicalización de las mismas tendencias que la constituyen (progreso, superación, tendencia hacia lo nuevo a cada momento) de tal modo que en tal procedimiento de radicalización (que Nietzsche llama análisis químico) se llega al descubrimiento de que la verdad misma, aquello en que se legitimaba tal análisis, es un valor que se diluye, ya que sólo es una creencia que se impuso en situaciones vitales determinadas (inseguridad primitiva), además de que está fundada también en la creencia de que se pueden conocer las cosas "en sí mismas" (para Nietzsche el conocimiento consiste sólo en una serie de metaforizaciones). La verdad se disuelve o Dios "muere" «muerto por la religiosidad, por la voluntad de verdad que sus fieles siempre cultivaron y que ahora los lleva a reconocer también en Dios un error del que en lo sucesivo se puede prescindir» (G. VATTIMO, *NYTF*, p. 147 (en: *FDLM*). Cf. atrás, 2.1.2.1.). Lo importante, para Vattimo, es el sentido de "distorsión" que tiene tal procedimiento de radicalización que "disuelve" todo valor pretendidamente "absoluto", "natural", perentorio, de la metafísica y la modernidad.

la polivalencia del término "remitirse", que la metafísica es algo de lo que uno se remite, se recobra, algo a lo que uno se remite, algo que se remite (que se envía)³⁵⁸. La *Verwindung* es *dis-torsión* porque no se entrega sin reservas, pura y simplemente a la metafísica y su culminación, el *Ge-stell*, sino que se vive como una *chance*, posibilidad en la que se trueca a la metafísica en una dirección que no es la prevista por su esencia, pero que tiene vínculos con ella.

En tanto que *Distorsión*, pero también aceptación-profundización-convalescencia, la *Verwindung* quita toda su fuerza a la pretensión de vigencia de la metafísica al vérselo como *Ge-schick*, destino, envío, transmisión, ya que no hay ningún *Grund* ni verdad última, sino sólo aperturas históricas y de destino abiertas, "dadas" por el ser (que *no es sino que se da*).

Con base en las "intuiciones" de Nietzsche y a los "desarrollos" y "demostraciones" filosóficas de Heidegger ¿de qué modo se determina, en Vattimo lo que se denomina "pensamiento débil", "ontología hermenéutica", "ontología del declinar", "ontología de la actualidad" o "posmodernidad"?

2.1.2.3. NIETZSCHE, HEIDEGGER Y EL "PENSAMIENTO DEBIL"

G. Vattimo piensa que a partir de lo que han desarrollado en sus respectivas obras Nietzsche y Heidegger, efectivamente se puede "salir" de la metafísica (entendida como aquel pensamiento que "violenta", domina las cosas al querer determinarlas en su totalidad) y de la modernidad (entendida como la época de la metafísica en que se da el más eficaz dominio y determinación de las cosas —como objetos representados por un sujeto—) al dejar de pensarse el ser como "fundamento" del ente (o como el más "general" de los entes), lo que nos llevaría

³⁵⁸ NYIT, *ibid.*, p. 152.

a un pensamiento postmetafísico y posmoderno. Este pensamiento se distinguiría del metafísico y de su culminación, el moderno, en que estaría determinado por las siguientes características: a) en tanto que pensamiento del *Andenken*, de la "frucción", del revivir, de la rememoración, este pensamiento no capta ningún fundamento (*Grund*), no se dirige a ningún *Telos* ya inscrito en la historia o en el espíritu, no recupera ninguna esencia alienada o reprimida en algún momento, o nos señala y saca de los errores de la metafísica, sino que, atento a la herencia del pasado y de las épocas de la metafísica, las recuerda como aperturas, envíos, dones del ser, pero no como el ser mismo; es decir, recupera el carácter eventual, epocal, del ser como *Ge-schick*, como el «darsi dell'essere come tra-mandamiento di aperture di volta in volta in diverse come diverse sono le generazioni degli uomini»³⁵⁹; b) en tanto que *Verwindung* (distorsión y contaminación) de la metafísica, este pensamiento nos lleva, no a proseguir acríticamente, a hacer apología de la metafísica y su culminación, sino a "torcerla" y desviarla (gracias a que el *Ge-stell* nos permite, nos da la pauta para que pensemos de distinta manera al ser) hacia una dirección que, aunque emparentada con ella, no estaba prevista por su esencia: la superación de la metafísica no nos conduce a "otro lugar", «sino que se cumple sólo en virtud de una repetición y distorsión»³⁶⁰; c) en tanto que atiende al *Ge-stell* (constelación del mundo técnico en donde se corona la metafísica como pensamiento que ya a logrado configurar el mundo como un gigantesco sistema de causas y efectos) y a la llamada (provocación) del ser que radica en él (es decir, como "primer centelleo del *Ereignis*", acontecimiento de "trans-apropiación" en el cual ser y hombre se alcanzan mutuamente el uno al otro en su esencia debido a que cada uno de ellos pierde las determinaciones que les había impuesto la metafísica: principalmente la distinción entre sujeto y objeto, dentro de la cual se constituyó y consolidó la noción misma de realidad), este pensamiento nos lleva a «descubrir y preparar la manifestación de las chances ultrametafísicas y posmetafísicas de la tecnología

³⁵⁹ G. VATTIMO, *VDLH*, p. 244. Cf. *ADLD*, p. 142 (en: *ADLD*): «si el ser se da, y acaece, como institución de horizontes históricos en los cuales el ser-ahí encuentra a los entes, y de este modo se despliega como temporalidad, pensar rememorando el ser (*Andenken*) significa, ante todo, relocalar lo que está presente en aquellos horizontes que lo sostienen en su ser presente».

³⁶⁰ *NVIF*, p. 156 (en: *FDLM*).

mundial»³⁶¹. De este modo, los conceptos y las determinaciones metafísicas de la realidad pierden peso, quedando nosotros, dice Vattimo, en un ámbito "oscilante" en el que la realidad se da de una manera debilitada, "aligerada", ya que está menos netamente dividida entre la verdad y la ficción, la información, la imagen; el mundo en donde nuestra experiencia está mediada.

Para Vattimo, todo este tipo de pensamiento estaría desarrollado y plasmado en lo que él denomina "ontología hermenéutica"³⁶², orientación filosófica muy articulada, diferenciada y de amplios límites, inspirada en su fase actual por Nietzsche y Heidegger, y que tiene como exponentes principales a pensadores como H. G. Gadamer, L. Pareyson, P. Ricoeur, R. Rorty, M. Foucault, J. Derrida, G. Deleuze, y que se refiere a cuestiones relacionadas con el problema de la interpretación, entendida no en el sentido de querer lograr la última palabra sobre lo que se está interpretando, la total transparencia del texto o su desvelamiento, reconstrucción y comprensión puntual, ya que esto no es posible: «toda hermenéutica del desvelamiento total, de la plena identificación con el "objeto" a interpretar, se justifica sólo, en último análisis, a partir de una concepción ontoteológica del yo, que considera como única verdad la dimensión del presente y entiende la historicidad como opacidad u obstáculo a eliminar»³⁶³; se trata, más bien, de recuperar el tono nihilista de la hermenéutica de Heidegger³⁶⁴. Esta recuperación es

³⁶¹ *Ibid.*, p. 158.

³⁶² Cf., para ver la importancia que tiene la hermenéutica (y Nietzsche y Heidegger como inspiradores de los desarrollos contemporáneos de ella) en la obra de Vattimo: en cuanto a la "ontología hermenéutica" ver: *IAH*, p.p. 114 y ss.; *SYLM*, p. 280. *RHRD*, p.p. 23 y ss.; *ADIF*, p.p. 124 y ss.; *ADLD*, p.p. 142 y ss. (en: *ADLD*). *NMAS*, p.p. 42 y ss.; *RDLJL*, p.p. 85-104 (en: *MADS*). *DDPD*, p.p. 35-36. *HYN*, p.p. 101-114; *VROH*, p.p. 115-127; *NYIF*, p. 155 (en: *FDLAM*). *SDLE*, p.p. 37 y ss.; *HNK*, p.p. 55-71; *UCL*, p. 110; *HYMC*, p.p. 143-164; *SFVM*, p.p. 165 y ss.; *ECEL*, p.p. 205 y 221 y ss. (en: *EDLI*). *CHSC*, p. 109 (en: *LST*). *VDLH*, p.p. 227-249. *RDLR*, p.p. 89 y ss. Y, para lo que en otros lados llama "ontología del declinar", ver: *PREF*, p. 7 y ss.; *HUOD*, p.p. 47-66 (en: *MADS*). O, "pensamiento débil", ver: *DDPD*, p.p. 35-36. *ECFE*, p. 20. *ECCC*, p.p. 20-21. *IARN*, p. 43. O, también, "ontología de la actualidad", ver: *ODL*, p. 222. *ODIA*, p.p. 34 y ss. *ADEH*, p. 27. Todas estas denominaciones significan, a fin de cuenta, lo mismo.

³⁶³ *HYMC*, p. 158 (en: *EDLI*).

³⁶⁴ Hermenéutica "nihilista" que fué "urbanizada", "suavizada", despojada de sus rasgos nihilistas por la interpretación de Gadamer y Habermas, sobre todo, y que hace de la original hermenéutica nihilista de Heidegger una filosofía de la historia de tipo humanista y, dice Vattimo, neokantiana. Gadamer, al "urbanizar" a Heidegger a perdido algo esencial de éste último (además de los rasgos nihilistas): su concepción de la metafísica como

llevada cabo por la reflexión sobre la importancia que tienen —y que parece, de algún modo, que Gadamer (un influyente pensador con quien, dice Vattimo, comienza la "ontología hermenéutica") no toma en cuenta— para la hermenéutica —y que precisamente le dan su toque nihilista— el estado deyecto, la finitud del ser-ahí y su concepción de la metafísica como historia del ser —por lo que no se puede apoyar en un fundamento (*Grund*) o en un trascendental—, por un lado, y con la concepción del pensamiento como *Andenken* (rememoración), pensamiento que recuerda al ser como *Ereignis* (evento) y ligado a la tradición como *Ueberlieferung* (transmisión) de la *Geschick* (envío, destino, misión, don) del ser. por el otro. Esta hermenéutica nihilista piensa al ser como "evento", evento que se manifiesta en el lenguaje, ya que el lenguaje "es la casa del ser"³⁶⁵; es decir, si el ser es la apertura, el darse, la transmisión de los horizontes históricos en los cuales se llevan a cabo las experiencias humanas del mundo, y en este sentido también es *Ueberlieferung* (tradición como transmisión de mensajes —lingüísticos—), el lenguaje, en tanto que lugar de realización concreto del ethos común de una cierta sociedad histórica, ethos que es compartido y en el que tenemos una experiencia del mundo —que abarca la historia pasada y presente— como sistema de signos y significados, es el ser "que puede ser comprendido"³⁶⁶. Toda tradición es fundamentalmente "lingüística", y la hermenéutica nos ayuda a "habitar" de una manera prudente la tradición sabiéndose ella misma sólo interpretación, no acceso a un más allá, a un *ontos on*: «L'ermeneutica è essa stessa "solo interpretazione"». No tiene acceso a la cosa

historia del ser; no comparte su condena de la metafísica griega, sólo critica la reducción de la verdad al ámbito del método científico positivo de los siglos XVII y XIX. Cf., para estas cuestiones, RHRD (en: *ADLD*), HUOD, p. 49 y ss.; RDLH, p.p. 89 y ss (en: *MADS*); HVN, p.p. 101 y ss.; VROH, p. 116 (en: *FDLA*); ECEL, p.p. 217 y ss. (en: *EDL*). RDLR, p.p. 95 y ss.

³⁶⁵ Cf. M. Heidegger, *CSEH*, p.p. 122, 132, 140. *QSP*, p.p. 115, 125 y ss., 147 y ss., 184. *IYD*, p. 91. Véanse, también, los textos y conferencias contenidos en *DCAH*.

³⁶⁶ Que es precisamente lo que dice H. G. Gadamer desarrollando el pensamiento del último Heidegger, es decir el que se relaciona con la afirmación de que "el lenguaje es la casa del ser" (ver nota anterior). Cf: H. G. GADAMER, *Verdad y Método*, III, 14, 3, p. 567 y ss. (en: Salamanca, Sígueme, 1988), y, también, *Verdad y Método* (II), 24, p.p. 323 y ss. (en: Salamanca, Sígueme, 1992).

misma, sino que, más bien, se considera como respuesta a un mensaje, «come l'articolazione interpretativa della propria appartenenza a una tradizione, *Uebertlieferung*»³⁶⁷.

El abandono de toda pretensión de explicación última de lo que son las cosas "mismas", de querer dominarlas, administrarlas, calcularlas, de querer "fundar" la diversidad de la realidad en algún o algunos pocos de sus elementos, o de querer encontrar un sentido unitario en la historia, nos lleva precisamente a pensar en la razón ya no como esa instancia fuerte, avasalladora, apresadora, que domina o calcula la realidad, sino en una razón "débil" que, más que tener la respuesta última, es más bien "interpretación", reconstrucción que nos permite "habitar" el mundo (ya "debilitado", despojado de sus caracteres "fuertes", lo cual influye en el modo de concebirlo³⁶⁸). La racionalidad (hermenéutica) a la cual tenemos acceso es el hecho de que envueltos y perteneciendo a un proceso (arrojados en él) de algún modo ya siempre sabemos, en cierta medida, donde andamos y como debemos andar, orientándonos (esto es necesario) reconstruyendo e interpretando tal proceso del modo más completo y persuasivo posible, y no a la que encuentra o crea "fundamentos" absolutos e incommovibles. El único tipo de "fundamentación" a la cual podríamos acceder es a la "fundamentación hermenéutica", dice Vattimo en términos oximorónicos, es decir, pensar es fundamentar, pero el fundamentar sólo se da en un sentido hermenéutico, que es el de atender a la herencia que recibimos y a la proveniencia que tenemos respecto del pasado (metafísico), y que "adoptamos" de manera "distorcionada" y "contaminada" (*Verwindend*). La "fundamentación hermenéutica" se refiere a la re-colocación de lo que está presente «en aquellos horizontes que lo sostienen en su ser presente»³⁶⁹, tomándolos a éstos no como algo definitivo sino epocal. Este tipo de racionalidad no avasalladora sino re-colocadora es el "pensamiento débil", el pensamiento que no identifica al ser con el ente, sino que lo piensa como evento, como el "darse" de horizontes históricos

³⁶⁷ G. VATTIMO, *RDLR*, p. 100.

³⁶⁸ «El debilitamiento del (de la noción del) ser, la manifestación explícita de su esencia temporal (en la que se incluye, sobre todo: carácter efímero, nacimiento-muerte, transmisión descolorida, acumulación de rasgos "arqueológicos"), repercute profundamente en el modo de concebir el pensamiento del ser y el ser-ahí que constituye su "sujeto"» (DDP, p. 30).

³⁶⁹ ADLD, p. 142 (en: ADLD).

en los cuales se instituye la posibilidad de vivir cada vez de una cierta manera el mundo. El "pensamiento débil" sería el pensamiento que, al concebir así al ser sería, entonces, por un lado, el pensamiento del fin de la metafísica y de la modernidad (que concibe al ser como *Grund*, fundamento de los entes) y, por el otro, el del comienzo de la postmetafísica y la posmodernidad. Atendiendo a su herencia y proveniencia (que él a su vez ha "distorsionado"), al "pensamiento débil" el pasado (la metafísica o los *archai* rechazados) no se le aparecerá como algo erróneo que se debe deshechar, algo "superado" que se debe dejar atrás porque, entretanto, hemos accedido al "verdadero" *Grund*, sino que, dice Vattimo, se les dirige una mirada de *pietas*, entendida no tanto en el sentido latino que tenía por objeto los valores de la familia, «sino en el sentido moderno de piedad como atención devota por aquello que, sin embargo, tiene sólo un valor limitado y que amerita atención porque este valor, aunque limitado, es el único que conocemos: *pietas* es el amor por lo viviente y sus huellas —aquellas que deja y aquellas que lleva en cuanto que las recibe del pasado—»³⁷⁰

Para el pensamiento posmoderno y postmetafísico, es decir el que ya ha dejado de pensar al ser como *fundamento* del ente, a la historia como un proceso unitario dirigido hacia un *telos*, a la posesión del *origen* como algo valioso que se debe tener, el que ha abandonado la búsqueda de un punto de vista supremo y privilegiado que lo abarque y lo observe todo, se trata, sobre todo, de mantener con el pasado una relación de *pietas*, de respeto limitado, en cuanto que es de lo único de que disponemos (la tradición) para orientarnos y que es nuestro único "ser". No se trata de rechazar el pasado como error, ya que no es algo "fijo", dado, perentorio, sino de "custodiarlo" en tanto que es un conjunto de posibilidades siempre abiertas.

En base a la consideración del pensamiento "posmoderno" como un "pensamiento débil" postmetafísico, ¿que "ventajas" tendría éste respecto de otros tipos de sugerencias de pensamiento que también tratarían de evitar las hipotecas de la metafísica? Nos referimos a la obra de J. Habermas, sobre todo, y a su *teoría de la acción comunicativa*, que nos llevaría, según él, a un

³⁷⁰ NYFII, p. 26 (en: EDL). Cf., también, respecto de la noción de *Pietas*: PREF, p. 8; HUOD, p.p. 48-49 (en: MADS); DDPD, p.p. 34 y ss. NYPF, p. 155 (en: FDIAM); FDLH, p.p. 21 y ss. DYD, p. 203 (en: EDL).

pensamiento *post-metafísico* que no abandonaría el proyecto de la modernidad, sino, más bien, lo "enderezaría" y "continuaría", como ya hemos visto en 1.3. (p.p. 72-90).

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

¿PENSAMIENTO POSTMETAFÍSICO O PENSAMIENTO POSMODERNO?: HABERMAS Y VATTIMO

El enfrentamiento entre J. Habermas y G. Vattimo se da desde el momento en que el primero propone un pensamiento postmetafísico que prosigue el proyecto emancipador de la modernidad a partir de la *teoría de la acción comunicativa*, es decir, un pensamiento que sería *postmetafísico pero no posmoderno*, ya que sigue sirviéndose y prosigue a la modernidad de una manera positiva; mientras que el segundo propone como única vía de posible salida de la metafísica a un pensamiento *postmetafísico y posmoderno*, es decir, un pensamiento que ya no estaría regido sobre la base de las categorías que definen a la modernidad (superación, progreso, emancipación, etc.), sino que son más bien su "distorsión". De aquí la pregunta ¿pensamiento "postmetafísico", a la Habermas, o pensamiento "posmoderno", a la Vattimo?

HABERMAS Y EL PENSAMIENTO POSTMETAFÍSICO: MODERNIDAD SIN METAFÍSICA

Para J. Habermas la *teoría de la acción comunicativa* es aquella que diagnostica la "enfermedad" de la modernidad, a saber, la "colonización" del mundo de la vida y de las esferas de racionalidad ético-normativa y la expresivo-estética, por parte de los imperativos sistémicos y de la racionalidad cognitivo-instrumental (racionalidad instrumental), lo cual derivó en una instrumentalización de la naturaleza y de las relaciones humanas, y llevó a una "distorsión" del proyecto emancipatorio de la modernidad; y, además, continúa coherentemente

las premisas positivas de la modernidad, a saber, un concepto comunicativo de acción y racionalidad (llamado paradigma del entendimiento intersubjetivo) en el cual los sujetos coordinarían sus planes de acción poniéndose de acuerdo con otros sobre algo en el mundo (objetivo, normativo y subjetivo). Sujeto que se individualaría a partir de la relación con los otros y no de modo solipsista, es decir, consigo mismo³⁷¹. A partir de esto se darían varios motivos, dice Habermas, para elaborar un pensamiento "postmetafísico" (no "posmoderno", porque no se trata de "abandonar" a la modernidad, sino de "enderezar" y "continuar" su proyecto) que tendría las siguientes características ya no metafísicas:

- 1) Sería un "pensamiento postmetafísico" porque ya no pretendería ni se consideraría heredero de un concepto fuerte de teoría, como pensamiento que abarca la totalidad o tiene un acceso privilegiado a la verdad;
- 2) Llevaría a cabo un "giro lingüístico", es decir el ya no conceptual el lenguaje como instrumento o elemento accesorio de las representaciones (que se hace una consciencia que se autofunda de una manera solipsista –subjetividad trascendental–, sino como horizonte de todo entendimiento posible entre los sujetos (que se individualizan y socializan a partir de la relación con otros en la cual el lenguaje forma una parte importante en cuanto que la posibilidad de entendimiento intersubjetivo está inscrito en la propia comunicación lingüística);
- 3) Devolvería a la razón a sus contextos y la situaría en los ámbitos de operación que le son propios, ya no la "endiosaría" abstractamente ("carácter situado de la razón");
- 4) Inversión del primado de la teoría sobre la práctica", es decir, superación del "logocentrismo" al ser conscientes de que nuestras operaciones cognitivas están enraizadas, situadas en el horizonte de nuestro trato cotidiano con las cosas y las

³⁷¹ Para el desarrollo de esto ver, atrás, I.3., p.p. 72 y ss.

personas (es decir, "carácter situado de la razón")³⁷².

Se trata, pues, de un proyecto que pretende ya no ser metafísico, pero que sigue coherentemente el proyecto emancipatorio de la modernidad. Pensamiento "postmetafísico", pero no "posmoderno".

VATTIMO Y EL PENSAMIENTO "POSMODERNO": LA "VERWINDUNG" DE LA METAFÍSICA Y DE LA MODERNIDAD

Si para Habermas podemos salir de los contenidos represivos en los que ha caído la modernidad (por efecto de la colonización de las racionalidades ético-normativa y expresivo-estética por parte de la racionalidad instrumental) promoviendo que cada tipo de racionalidad impere en los ámbitos de operación que le son propios (lo cual nos llevaría a "recuperar" y "continuar" el verdadero cometido del proyecto de la modernidad), para Vattimo la salida, y única opción, que tenemos es la de "superar" a la metafísica y a la "máxima" expresión de ella: la modernidad. Esta "superación" sería posible entendiéndola no en el sentido de "dejar atrás" algo que es erróneo o caduco, sino en el de *Verwindung*: reanudación-conformidad-convalescencia-distorsión (como se vio en las p.p. 150 y ss.) lo cual le quita a la metafísica (y a la modernidad como su máxima expresión) su pretensión de vigencia y perentoriedad, de inamovilidad. Nada de "recuperación" o "continuación".

Es por ello que para Vattimo la salida que propone Habermas es inaceptable por varios motivos³⁷³:

³⁷² Cf. J. Habermas, *Pensamiento Postmetafísico*, op. cit., p. 16 y ss.

³⁷³ Para esto, cf. G. VATTIMO: *ADLD*, p. 144 (en: *ADLD*). *RDLH*, p.p. 85 y ss. (en: *MADS*). *FDLH*, p.p. 18 y ss. *PVFIH*, p.p. 31 y ss.; *HINK*, p. 66; *ECEJ*, p.p. 205 y ss. (en: *EDLI*). *DUAH*, p.p. 160 y ss. (en: *LST*). *ODL*, p. 3. *ECCC*, p.p. 17 y ss.

- a) Habermas pretendería, con la acción comunicativa, que toda "opacidad" comunicacional o interpretativa fuera superada hasta llegar a la "total" transparencia, es decir que los sujetos que se comunican sean libres de toda opacidad y obstáculo impuesto a la comunicación y a la interpretación por circunstancias históricas, sociales, psicológicas, económicas, etc.; necesita sujetos transparentes, lo cual para el autor de *Ética de la Interpretación* es seguir con la concepción metafísico-moderna de sujeto que se funda a sí mismo y funge como punto último o base de toda referencia futura (ligado a una subjetividad ahistórica, "trascendental"), no tomándolo en cuenta lo que se gana con concebirlo como ser-ahí (como se vió en las p.p. 139 y ss.);
- b) Lo anterior, está conectado con una idea de la hermenéutica como actividad de desciframiento, de remontarse a los fondos y significados escondidos u ocultos, pero alcanzables si se persiguen con tenacidad, es decir, se acentúa su carácter "constructivo" o "fundativo" (olvidando su característico elemento desfundamentativo, perdiéndose el reclamo a la "finitud" que desde Heidegger es lo característico de la filosofía vinculada al fenómeno de la interpretación), lo cual Vattimo impugna, ya que, para él, no se trata de encontrar fundamentos últimos e incommovibles, porque eso no es posible, sino de "recolocar" lo que está presente en los horizontes (que no son eternos, sino que están históricamente calificados) que lo sostienen en su ser presente y "habitarlo" prudentemente (ver p.p. 154 y ss.);
- c) Si para Habermas la "opacidad", "contaminación", in-comprensión o malentendido que pueda tener todo proceso comunicativo o interpretativo es sólo un accidente histórico que puede ser superado con la acción orientada hacia el entendimiento, ya que a la larga el sujeto autotransparente y autoconsciente se apropia el significado último de tal proceso, lo "totaliza", para Vattimo no puede haber una "totalización", ya que toda apropiación es siempre provisional, en tanto que está sujeta a una interpretación indefinida, infinita, además de que el "malentendido" o "incomprensión", como ya pensaba Schleiermacher, es la condición natural a partir de la cual parte toda

interpretación, y en cierta forma también su punto de llegada, ya que nunca hay apropiación total;

- d) Habermas sigue pensando en la "recuperación" del proyecto "emancipatorio" de la modernidad, en el "metarelato" de la "emancipación" universal que sería el "hilo" de la historia entendida como un proceso unitario que como diría Lyotard (ver p.p. 67 y ss., 97 y ss.), ya está en crisis (como todo otro metarelato de justificación y legitimación de proyectos); para Vattimo, en cambio, la historia ha llegado a su fin, pero entendida como curso unitario de acontecimientos dirigidos hacia la emancipación y liberación;
- e) Habermas pretende que por medio de la acción comunicativa las tres esferas de acción (cognitivo-instrumental, ético-normativa y expresivo-estética) se relacionen no de una manera estratégica o instrumental, sino "cooperadora" de acuerdo a su competencia; para Vattimo, la acción comunicativa no pone realmente en discusión la separación de las tres esferas, sino que vale, funciona como norma trascendental que vigila que no se lleven a cabo indebidas "colonizaciones" entre ellas;
- f) En orden de lo anterior, Habermas, como se vio en 1.3.3.2., p. 87 y ss., descuida un tanto la cuestión de la modernidad estética que, si bien no es su asunto principal, no deja de tener importancia para la cuestión de la racionalización y la modernización; para Vattimo la cuestión del arte es esencial para comprender las condiciones moderna y a la posmoderna³⁷⁴;

³⁷⁴ Para la cuestión del arte, Vattimo se apoya en gran medida en la obra de Heidegger. En este trabajo no fué tocada esta cuestión debido a que no era ese su cometido, pero remitimos, para un posible desarrollo futuro de tal asunto (el arte como lo que "inaugura" las épocas del ser o el lugar privilegiado de su "evento"), a los siguientes textos de Vattimo: *IAN*, sobre todo p.p. 102 y ss. *HPOL* (en: *MADS*); *MOCA*, *QMP*; *OYM*, *EDRA* (en: *FDLM*). *ADLO* (en: *IST*). *ADEH*.

- g) Para Habermas la posmodernidad es inaceptable porque, al hablar de la desaparición de los "grandes relatos" como vía de legitimación, no está dando una descripción correcta de la condición del hombre contemporáneo o post-industrial, sino una interpretación, errónea, la cual implica una aceptación pasiva (complaciente) del desorden actual existente en el capitalismo tardío, post-industrial, la tecnología y la sociedad y cultura de masas.

En resumen, Habermas quedaría todavía atrapado en una visión metafísica al seguir pensando, muy a su pesar, en términos de un sujeto "autotransparente", "consciente"; en una noción "constructiva", "fundamentativa" y "totalizadora" de la hermenéutica, en una imagen de la historia como proceso unitario y de apropiación de su sentido último hacia la emancipación y en la concepción de la acción comunicativa como instancia "trascendental" que "vigila" desde un punto privilegiado todo lo demás.

Pero, a todo esto, ¿cuál es, por su parte, el interés de la "chance" posmoderna que propone Vattimo, su preferibilidad?

LA "CHANCE" POSMODERNA

El mundo del *Ge-stell*, que es el post-industrial de la informática, de la comunicación generalizada e intensificada y de los mass media (que más que unificar y homogeneizar la realidad ha pluralizado: hoy más que nunca las minorías se han expresado y la diversidad del mundo se ha mostrado³⁷⁵) nos ha permitido que experimentemos de una nueva manera la realidad al perder hombre y ser las determinaciones que les había atribuido la metafísica

³⁷⁵ «El mundo de la comunicación generalizada, el mundo del tan vilipendiado "supermercado de la cultura" es probablemente aquel en el que, precisamente, se vuelve posible (en cierto sentido, sin esfuerzo) recordar las otras culturas - sean del pasado o del presente- como posibilidades alternativas de existencia; usando el bombardeo de información al que continuamente estamos sometidos como instrumento de liberación de los supuestos de que nuestro presente siempre avanza de constituir la única forma de vida, la única realidad. Precisamente en el mundo de la técnica, entonces, estarían las bases para la "meditación", y la relación entre pensamiento calculante y pensamiento meditativo ya no sería vista como una relación de radical y polémica alternativa» (HADM, p. 21).

(sujeto-objeto, sobre todo): de una manera aligerada, debilitada, que ya no precisa de fundamentos últimos, certezas seguras, puntos de vista universales desde los cuales juzgar todo y de una dirección prevista a la cual se dirige la historia. Esto nos ha llevado a dejar perder el ser como fundamento; a ya no entender a la historia como un proceso unitario dirigido hacia un telos (la emancipación), como imposición de un punto de vista central; a ver que todos los valores son sólo sublimaciones que se han cristalizado, endurecido, de tal manera que quieren pasar como "naturales"; a ya no entender el conocimiento, de modo instrumental, como un "aprehender", "aferrar" y dominar las cosas a cualquier precio, al sujeto como punto de partida a partir del cual se reconocen las cosas y a la verdad como "conformidad" entre la mente y la cosa. Pero ¿qué se gana con esto? Entender el ser como "evento"³⁷⁶; a la historia como "transmisión" de mensajes que otros tiempos o culturas nos "dejan", "envían"; a los valores como un sistema de metáforas entre otros, pero no rechazándolos como errores, sino, teniendo *pietas* de ellos, custodiándolos; es entender el conocimiento como lo único que es: "interpretación", articulación, elaboración de la "pre-comprensión" que tenemos ya del mundo en tanto que "arrojados" en él (siempre es más "sana" la interpretación que tratar de encontrar a como de lugar la "estructura" última de las cosas) y a la verdad como "apertura"; de vivir como sujeto "depotenciado" (ser-(ah)para-la-muerte) que vive su existencia de una manera menos dramática, tensa y angustiante que dan la separación entre existencia y sentido, ser y parecer; es vivir (una vez que el mundo se ha debilitado, devenido "fábula") la ausencia de certezas sin nostalgias reactivas, metafísicas, y la libertad como "movilidad" entre la multiplicidad de las apariencias; es "superar" la metafísica y la modernidad entendiendo la superación (para no relativizar o absolutizar) como *Verwindung*, es decir, como "proveniencia", "contingencia" y "distorsión"; es vivir activamente la experiencia del nihilismo, la "oscilación" del mundo posmoderno, como "chance" de un nuevo modo de ser. Este nihilismo activo (que consiste en vivir humanamente —no de manera "depredatoria" hacia el mundo o de retroceso

³⁷⁶ Con esto no sólo se gana «un ser más acorde con la existencia (salvando de algún modo los fenómenos); ni sólo a que se gane una posición más capaz de dar cuenta de la historia de la imaginación simbólica; sino que, por el contrario, se gana una concepción del ser que, despidiéndose de la necesidad metafísica, se muestra orientado hacia una emancipación de las estructuras fuertes en las que la metafísica lo había aprisionado (aprisionando a la vez al hombre)» (HYS, p.p. 92-93 -en: EDLI-).

hacia una civilización "tradicional"– la aventura de la ciencia y de la técnica, que nos han encaminado hacia un debilitamiento del modo en que percibimos la realidad) es nuestra única "chance", nuestra única posibilidad si mantenemos vigente, junto con el pensamiento calculador propio de las ciencias-técnicas, un pensamiento "meditante", "rememorador", es decir, aquel pensamiento que se deja guiar «por la fuerza secreta que vive en el lenguaje que hablamos, y en el cual se han cristalizado los mensajes de las humanidades y de las culturas del pasado»³⁷⁷, cuya esencia es el "abandono" (de la voluntad como voluntad de poder).

Apostar por la posmodernidad no es inclinarse más por un concepto ("posmodernidad") que por otro ("modernidad"), sino "habitarla" en tanto que ya es nuestra constelación de pertenencia y nuestra única "chance" de recuperar una experiencia de la subjetividad, de las relaciones humanas y de la realidad más acorde con los tiempos actuales y venideros (los tiempos del *Ge-stell*); ya que de este modo «lo próximo, lo que está en nosotros y en torno nuestro, comienza poco a poco a mostrarse rico en color, en enigmas y significaciones que la humanidad antigua no sospechó ni en sueños»³⁷⁸.

³⁷⁷ HADN, p. 21.

³⁷⁸ F. NIETZSCHE, AU, § 44.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, TH., HORKHEIMER, M., Dialéctica del Iluminismo(1944), BS. AS, Sudamericana, 1975.
- AMOROSO, L., La Lichtung de Heidegger como lucus a non lucendo, en: Vattimo, G. y Rovatti, P.A., eds., El Pensamiento Débil(1983), Madrid, Cátedra, 1988, p.p. 192-228.
- ANDERSON, P., Modernidad y Revolución, en: El Debate Modernidad-Posmodernidad, N. Casullo (ed.), BS. AS, Punto Sur, 1989, p.p. 92-116.
- APEL, K. O., La Transformación de la Filosofía(1972), Madrid, Taurus, 1985, t. I.
- AUSTIN, J. L., Como hacer Cosas con las Palabras(1962), Barcelona, Paidós, 1991.
- BATAILLE, G. El Erotismo(1957), Barcelona, Tusquets, 1985.
- BAUDRILLARD, J., De la Seducción(1979), México, REI, 1990.
- BAUDRILLARD, J., Las Estrategias Fatales(1983), Barcelona, Anagrama, 1985.
- BAUDRILLARD, J., Olvidar a Foucault(1977), Valencia, Pre-textos, 1978.
- BELL, D., Las Contradicciones Culturales del Capitalismo(1976), México, CNCA, 1989.
- BENJAMIN, W., Tesis de Filosofía de la Historia(1969), en: Angelus Novus, La Gaya Ciencia-Sur-Edhasa, Barcelona, 1970.
- BERMAN, M., Brindis por la Modernidad, en: El Debate Modernidad-Posmodernidad, op. cit., p.p. 67-91.
- BERMAN M., Las Señales en la Calle en: El Debate Modernidad-Posmodernidad, op. cit., p.p. 117-130.
- BOUTILLIER, J-L., et al. Ethnologie Générale, Encyclopédie de la Pléiade t. XXIV, Gallimard, 1968.
- BURGER, P., El Significado de la Vanguardia, en: El Debate Modernidad-Posmodernidad, op. cit., p.p. 167-171.

- CACCIARI, M., Krisis. Ensayo sobre la Crisis del Pensamiento Negativo de Nietzsche a Wittgenstein, México, S. XXI, 1982.
- CALLINICOS, A., ¿Postmodernidad, Post-estructuralismo, Post-Marxismo?, en: *Modernidad y Postmodernidad*, Picó, J. (compilador), Madrid, Alianza Editorial, 1988, p.p. 263-292.
- CASSIRER, E., Filosofía de la Ilustración(1932), México, FCE, 1975.
- CRESPI, F., Ausencia de Fundamento y Proyecto Social, en: Vattimo, G. y Rovatti, P.A., eds., op. cit., p.p. 340-363.
- CRESPI, F., Modernidad: la Epoca de una edad sin Certezas, en: Casullo, N., recop., *El Debate Modernidad-Posmodernidad*, BS.AS, Punto Sur, 1989, p.p. 229-238.
- CULLER, J., Sobre la Deconstrucción(1982), Madrid, Cátedra, 1984.
- DELEUZE, G., Diferencia y Repetición(1969), Madrid, 1976.
- DELEUZE, G., Nietzsche y la Filosofía(1962), Barcelona, Anagrama, 1979.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F., El Anti-Edipo(1972), Barcelona, Paidós, 1985.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F., Mil Mesetas(1982), Valencia, Pre-textos, 1988.
- DELEUZE, G., y PARNET, C., Diálogos(1977), Valencia, Pre-textos, 1980.
- DERRIDA, J., De la Gramatología(1967), México, s. XXI, 1984.
- DERRIDA, J., La Deconstrucción en las Fronteras de la Filosofía(1987), que contiene: 1.-"La Retirada de la Metáfora" (1979) y 2.-"Envío", Barcelona, Paidós, 1989.
- DERRIDA, J., La Diseminación(1972), Madrid, Fundamentos, 1975. Sobre todo: "La Farmacia de Platón"; "La Doble Sesión"; "La Diseminación".
- DERRIDA, J., La Escritura y la Diferencia(1967), Barcelona, Anthropos, 1989. Sobre todo: "Fuerza y Significación"; "La Palabra Soplada"; "El Teatro de la Crueldad y la Clausura de la Representación"; "De la Economía Restringida a la Economía General (Un Hegelianismo sin Reserva)".
- DERRIDA, J., La Voz y el Fenómeno(1967), Valencia, Pre-textos, 1985.
- DERRIDA, J., Márgenes de la Filosofía(1972), Madrid, Cátedra, 1988. Sobre todo: "La Diference"; "Nota sobre una Nota de *Sein und Zeit*"; "Los Fines del Hombre"; "El Círculo Lingüístico de Ginchra".
- DERRIDA, J., Posiciones(1972), Valencia, Pre-textos, 1977.

- DERRIDA, J., et LABERRIÈRE, P.J., Altérités, Paris, Osiris, 1986.
- DE SAUSSURE, F., Curso de Lingüística General(1916), México, Nuevomar, 1982.
- DESCOMBES, V., Lo Mismo y lo Otro, Madrid, Cátedra, 1988.
- DUSSEL, E., ¿Ontología Hermenéutica del Crepúsculo o Ética de la Liberación?, México, Septiembre, de 1993. (en mimeógrafo).
- ECO, U., Postille a "Il nome della rosa"(1983), en: Il nome della rosa, Milano, Bompiani, 1990, p.p. 507-533.
- ECO, U., La Estructura Ausente(1968), México, Representaciones editoriales/Lumen, 1983.
- ECO, U., Los Límites de la Interpretación(1990), Barcelona, Lumen, 1992.
- FERRARIS, M., Envejecimiento de la Escuela de la Sospecha, en: Vattimo, G. y Rovatti, P.A., eds., op. cit., p.p. 169-191.
- FERRARIS, M., Problemas de lo Posmoderno, en: Utopías num. 2, Mayo-Junio, México, 1989, p.p. 58-64.
- FINK, E., La Filosofía de Nietzsche(1960), Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- FOUCAULT, M., El Orden del Discurso(1971), México, Ediciones populares, 1982.
- FOUCAULT, M., Nietzsche, Freud, Marx(1967), BS.AS., Cuervo, 1976.
- FOUCAULT, M., ¿Qué es un Autor?(1969), México, U. de Tlaxcala, 1986.
- FOUCAULT, M., El Discurso del Poder, México, Folios, 1983.
- FOUCAULT, M., Microfísica del Poder, Madrid, La Piqueta, 1979.
- FOUCAULT, M., Las Palabras y las cosas(1966), México, s. XXI, 1984.
- FOUCAULT, M., La Verdad y las Formas Jurídicas(1978), México, Gedisa, 1984.
- FOUCAULT, M., Vigilar y Castigar(1975), México, s. XXI, 1985.
- FOUCAULT, M., L'art du dire Vrai, en: Magazine Littéraire num. 207 (especial sobre Foucault), Mai, 1984, p.p. 34-39; traduc. en español: Kant y la Historia, en: Siempre, num. 1175, 8 de Agosto de 1984, México, p.p. 40-42 y 47.
- FREUD, S., El Malestar en la Cultura(1930), en: Obras Completas, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981, t. III, p.p. 3017-3067.
- FREUD, S., Lo Siniestro(1919), en: Obras Completas, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981, t. III, p.p. 2483-2505.

- FRISBY, D., Georg Simmel, Primer Sociólogo de la Modernidad, en: *Modernidad y Postmodernidad*, op. cit., p.p. 51-85.
- GADAMER, H.G., Verdad y Método(1962), Salamanca, Sígueme, 1988.
- GADAMER, H.G., Verdad y Método II(1986), Salamanca, Sígueme, 1992.
- GARGANI, A., (ed.), Crisis de la Razón, México, s. XXI, 1984.
- GARGANI, A., La Escritura y la Escena de la Mente, en: *Letra Internacional*, num. 26, 1992, Madrid, p.p. 41-50.
- GUIDDENS, A., ¿Razón sin Revolución? La "Theorie des Kommunikativen Handelns" de Habermas, en: *Habermas y la Modernidad*(1983?), Madrid, Cátedra, 1988, p.p. 153-192.
- HABERMAS, J., Cuestiones y Contracuestiones, en: *Habermas y la Modernidad*, Madrid, Cátedra, 1988, p.p. 305-343.
- HABERMAS, J., El Criticismo Neoconservador de la Cultura en los Estados Unidos y en Alemania Occidental: un Movimiento Intelectual en dos Culturas Políticas, en: *Habermas y la Modernidad*, op. cit., p.p. 127-152.
- HABERMAS, J., El Discurso Filosófico de la Modernidad(1985), Madrid, Taurus, 1988.
- HABERMAS, J., Modernidad versus Postmodernidad, en: J. Picó, comp., *Modernidad y Postmodernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p.p. 87-102.
- HABERMAS, J., Pensamiento Postmetafísico(1988), Madrid, Taurus, 1991. Contiene: 1.- "Retorno a la Metafísica"; 2.- "Metafísica después de Kant"; 3.- "Motivos del Pensamiento Postmetafísico"; 4.- "Acciones, Actos de Habla, Interacciones Lingüísticamente Medias y Mundo de la Vida"; 5.- "Crítica de la teoría del Significado"; 6.- "Observaciones sobre *Meaning, Communication and Representation* de John Searle"; 7.- "La Unidad de la Razón en la Multiplicidad de sus Voces"; 8.- "Individuación por vía de Socialización. Sobre la Teoría de la Subjetividad de George Herbert Mead"; 9.- "¿Filosofía y Ciencia como Literatura?"; 10.- "¿Retorno a la Metafísica? Una Recensión".
- HABERMAS, J., La Psique "al Termidor" y el Renacimiento de la Subjetividad Rebelde, en: *Habermas y la Modernidad*, op. cit. p.p. 111-126.
- HABERMAS, J., Teoría de la Acción Comunicativa(1982), t. I y II, BS.AS., Taurus, 1989-90.

- HABERMAS, J., Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos(1984), México, REI, 1993.
- HEIDEGGER, M., Carta sobre el Humanismo(1947), en: México. ITAM, DAEG, 1982, p.p. 119-152.
- HEIDEGGER, M., El Ser y el Tiempo(1927), México, FCE. 1974.
- HEIDEGGER, M., Essais et Conférences(1954), Paris, Gallimard, 1990. Sobre todo: "La Questión de la Technique", p.p. 9-49, "Dépassement de la Métaphysique", p.p. 80-115, "Qui est le Zarathoustra de Nietzsche", p.p. 116-145 y "Que Veut dire «Penser»?", p.p. 151-169.
- HEIDEGGER, M., Identidad y Diferencia(1957), Barcelona. Anthropos, 1988. (edición bilingüe).
- HEIDEGGER, M., Introducción a la Metafísica(1953), BS. AS., Nova, 1955.
- HEIDEGGER, M., An Introduction to Metaphysics(1953), Yale University Press, 1963.
- HEIDEGGER, M., Introducción y Epílogo a ¿Qué es Metafísica?(1949), en: Espacios num. 10, Puebla, UAP. 1987, p.p. 77-88.
- HEIDEGGER, M., La Voluntad de Potencia como Arte, tomado de: *Nietzsche*(1961), en: ECO nums. 113-114. Bogota, 1969, p.p. 2-17.
- HEIDEGGER, M., ¿Qué es Metafísica?(1929), BS.AS., Siglo Veinte, 1979, que contiene: 1- "¿Qué es Metafísica?" p.p. 39-56; 2- "De la Esencia del Fundamento", p.p. 61-108; 3- "De la Esencia de la Verdad". p.p. 109-131; "La Tesis de Kant sobre el Ser", p.p. 133-164. Ver, sobre todo, los tres primeros ensayos.
- HEIDEGGER, M., ¿Qué Significa Pensar?(1954), BS.AS., Nova. 1958.
- HEIDEGGER, M., Sendas Perdidas(1950), BS.AS., Losada. 1960. Ver, sobre todo, "La Época de la Imagen del Mundo", p.p. 67-98 y "La Frase de Nietzsche: 'Dios ha muerto'", p.p. 175-223.
- HEIDEGGER, M., The End of Philosophy, tomado del t. II de *Nietzsche*(1962), London, Souvenir Press. 1975. Sobre todo: "Metaphysics as History of Being"; "Sketches for a History of Being as Metaphysics"; "Overcoming Metaphysics".
- HEIDEGGER, M., Tiempo y Ser(1962), en: Espacios num. 15. Puebla, UAP, 1989, p.p. 3-13.

- HUSSERL, E., Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental(1936), México, Folios Ediciones, 1984.
- HUYSEN, A., Cartografía del Posmodernismo, en: *El Debate Modernidad-Posmodernidad*, op. cit., p.p. 266-318.
- HUYSEN, A., En Busca de la Tradición: Vanguardia y Posmodernismo en los años 70, en: *Modernidad y Posmodernidad*, op. cit., p.p. 141-164.
- INFANTINO, L., Marx contra la Modernidad, en: *El Debate Modernidad-Posmodernidad*, op. cit., p.p. 194-217.
- JAY, M., Habermas y el Modernismo, en: *Habermas y la Modernidad*, op. cit. p.p. 195-220.
- KROKER, A., El Marx de Baudrillard, en: *Modernidad y Posmodernidad*, op. cit., p.p. 293-319.
- LAGO, DAL, A., y ROVATTI, P.A., Elogio del Pudor(1989), Barcelona, Paidós, 1991.
- LAPLANCHE, J. y PONTALIS, J.-B., Diccionario de Psicoanálisis, Barcelona, Labor, 1983.
- LASH, S., Posmodernidad y Deseo (sobre Foucault, Lyotard, Deleuze, Habermas), en: *El Debate Modernidad-Posmodernidad*. op. cit., p.p. 357-400.
- LYOTARD, J.F., La Condición Postmoderna(1979), México, REI, 1990.
- LYOTARD, J.F., Discurso, Figura(1974), Barcelona, Gustavo Gili, 1979.
- LYOTARD, J.F., La Diferencia(1983), Barcelona, Gedisa, 1986.
- LYOTARD, J.F., La Posmodernidad Explicada a los niños(1986), México, Gedisa, 1989.
- LYOTARD, F.J., Reglas y Paradojas, en: Revista de la Universidad de México num. 437, Junio de 1987, México, p.p. 3-9.
- MAC CARTHY, T., Reflexiones sobre la racionalización en "La Teoría de la Acción Comunicativa", en: *Habermas y la Modernidad*, op. cit. p.p. 277-304.
- MALDONADO, T., El Movimiento Moderno y la Cuestión "Post", en: *El Debate Modernidad-Posmodernidad*, op. cit., p.p. 259-265.
- MAUSS, M., Ensayo sobre los Dones(1923-24), en: *Sociología y Antropología*, Madrid, Ténos, 1979, p.p. 153-163.
- MAUSS, M., Introducción a la Etnografía(1947), Madrid, Fundamentos, 1971.

- MERQUIOR, J.G., El Logocidio Occidental, en: Vuelta num. 149, Abril de 1989, México, p.p. 7-11.
- MERQUIOR, J.G., Foucault o el Nihilismo de la Cátedra, México, FCE, 1988.
- NIETZSCHE, F., Así Hablaba Zaratustra(1884), Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- NIETZSCHE, F., Consideraciones Intempestivas(1876), t. I y II, Madrid, Alianza Editorial, 1989-92
- NIETZSCHE, F., Crepúsculo de los Idolos(1888), Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- NIETZSCHE, F., Ecce Homo(1888), Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- NIETZSCHE, F., El Anticristo(1888), México, Alianza Editorial, 1989.
- NIETZSCHE, F., El Nacimiento de la Tragedia(1872), Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- NIETZSCHE, F., El Viajero y su Sombra(1879), México, EMU, 1983.
- NIETZSCHE, F., Humano Demasiado Humano(1878), Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- NIETZSCHE, F., La Gaya Ciencia(1882), Madrid, Sarpe, Colección: Los Grandes Pensadores num. 65, 1984.
- NIETZSCHE, F., La Genealogía de la Moral(1887), Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- NIETZSCHE, F., La Voluntad de Poder, Madrid, EDAF, 1981.
- NIETZSCHE, F., Más Allá del Bien y del Mal(1886), México, Alianza Editorial, 1986.
- NIETZSCHE, F., Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral (1883), en: Nietzsche, F., Vaihinger, H., Sobre Verdad y Mentira, Madrid, Tecnos, 1990.
- NISBET, R., Historia de la Idea de Progreso, Barcelona, Gedisa, 1986.
- PICÓ, J., (compilador), CALLINICOS, A., FOSTER, H., FRISBY, D., HABERMAS, J., HUYSEN, A., KROKER, A., RAULET, G., ROBERTS, D., SCHERPE, K.R., WELLMER, A., Modernidad y Posmodernidad, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- PLATON, Fedro, en: Obras Completas, Madrid, Aguilar, 1979.
- RAULET, G., De la Modernidad como Calle de Dirección Única a la Postmodernidad como Callejón sin Salida, en: Modernidad y Postmodernidad, op. cit., p.p. 321-347.
- RELLA, F., La Arqueología de lo Inmediato, en: El Debate Modernidad-Posmodernidad, op. cit., p.p. 239-256.
- RICOEUR, P., Freud, Una Interpretación de la Cultura(1965), México, s. XXI, 1985.

- ROBERTS, D., Marat/Sade, o el Nacimiento de la Posmodernidad a partir del Espíritu de la Vanguardia, en: *Modernidad y Postmodernidad*, op. cit., p.p. 165-187.
- RORTY, R., Habermas y Lyotard sobre la Posmodernidad, en: *Habermas y la Modernidad*, op. cit., p.p. 253-276.
- RORTY, R., La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza(1979), Madrid, Cátedra, 1989.
- ROVATTI, P.A., Como Luz Tenue(1988), Barcelona, Gedisa, 1990.
- SCHERPE, K.R., Dramatización y Desdramatización del "Fin": la Conciencia Apocalíptica de la Modernidad y la Posmodernidad, en: *Modernidad y Pos-modernidad*, op. cit., p.p. 349-385.
- SEARLE, J., Actos de Habla(1969), Madrid, Cátedra, 1991.
- SUBIRATS, E., Transformaciones de la Cultura Moderna, en: *El Debate Modernidad-Posmodernidad*, op. cit., p.p. 218-228.
- VATTIMO, Dialéctica, Diferencia y Pensamiento Débil, en: *El Pensamiento Débil*, op. cit. p.p. 18-42.
- VATTIMO, G., El Arte: de la Estética a la Historia, en: La Jornada Semanal num. 221, 5 de Septiembre de 1993. Mexico, p.p. 24-29.
- VATTIMO, G., El Fin de la Modernidad. Nihilismo y Hermenéutica en la Cultura Posmoderna(1985), México, Gedisa, 1986. Contiene: 1.-"Apología del Nihilismo"; 2.-"La Crisis del Humanismo"; 3.-"Muerte o Crepúsculo del Arte"; 4.-"El Quebrantamiento de la Palabra Poética"; 5.-"Ornamento y Monumento"; 6.- "Estructura de las Revoluciones Artísticas"; 7.-"Hermenéutica y Nihilismo"; 8.-"Verdad y Retórica en la Ontología Hermenéutica"; 9.-"Hermenéutica y Antropología"; 10.-"El Nihilismo y lo Posmoderno en Filosofía".
- VATTIMO, G., El Fin de la Historia(1987), en: Informe Bibliográfico num. 57, México, Mayo de 1988, p.p. 18-23.
- VATTIMO, G., El Sujeto y la Máscara(1974), Barcelona, Península, 1989.
- VATTIMO, G., Ética de la Interpretación(1989), Barcelona, Paidós, 1991. Contiene: 1.-"Posmodernidad y Fin de la Historia"; 2.-"La Secularización de la Filosofía"; 3.-"Hermenéutica: Nueva Koine"; 4.-"Hermenéutica y Secularización"; 5.-"Utopía. Contrautopía, Ironía"; 6.-"La Crisis de la Subjetividad de Nietzsche a Heidegger"; 7.-"La Hermenéutica y el Modelo de la Comunicación"; 8.-"Del Ser como Futuro a la Verdad como Monumento"; 9.-

"Desencanto y Disolución"; 10.-"¿Ética de la Comunicación o Ética de la Interpretación?".

VATTIMO, G., Heidegger y el Abandono de la Memoria, en: La Jornada Semanal num. 36, 18 de Febrero de 1990, México, p.p. 20-21.

VATTIMO, G., El Imposible Olvido, en: *Usos del Olvido*(1988), BS.AS., Nueva Visión, 1989.

VATTIMO, G., Hermenéutica, Ciencias Humanas y Sociedad de la Comunicación, en: Revista de Occidente num. 74-75, Julio-Agosto de 1988, Madrid, p.p. 176-190.

VATTIMO, G., Introducción a Heidegger(1971), Barcelona, Gedisa, 1986.

VATTIMO, G., Introducción a Nietzsche(1985), Barcelona, Península, 1987.

VATTIMO, G., Italie: Aspects de la Renaissance Nietzscheenne, en: Magazine Litteraire num. 298, Avril de 1992, p.p. 41-43.

VATTIMO, G., Las Aventuras de la Diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger(1980), Barcelona, Península, 1986. Contiene: 1.-"Razón Hermenéutica y Razón Dialéctica"; 2.-"El Ocaso del Sujeto y el Problema del Testimonio"; 3.-"Nietzsche y la Diferencia"; 4.-"La Voluntad de Poder como Arte"; 5.-"An-Denken. El Pensar y el Fundamento"; 6.-"Las Aventuras de la Diferencia"; 7.-"Dialéctica y Diferencia".

VATTIMO, G., La Sociedad Transparente(1989), Barcelona, Paidós, 1990. Contiene: 1.-"Posmoderno: ¿Una Sociedad Transparente?"; 2.- "Ciencias Humanas y Sociedad de la Comunicación"; 3.-"El Mito Reencontrado"; 4.-"El Arte de la Oscilación"; 5.-"De la Utopía a la Heterotopía".

VATTIMO, G., La Verità dell' Ermeneutica, en: *Filosofia '88*, Roma-Bari, Laterza, 1989, p.p. 227-249.

VATTIMO, G., Más Allá del Sujeto(1981), Barcelona, Paidós, 1989. Contiene: 1.-"Nietzsche y el Más Allá del Sujeto"; 2.-"Hacia una Ontología del Declinar"; 3.-"Heidegger y la Poesía como Ocaso del Lenguaje"; 4.-"Resultados de la Hermenéutica".

VATTIMO, G., Muerte y Transfiguración de la Metafísica, en: Revista de Occidente num. 102, Noviembre de 1989. Madrid, p.p. 59-74.

VATTIMO, G., Occidente o la Cristiandad, Conferencia leída el 14 de Septiembre de 1993 en la UAM-I, México.

- VATTIMO. G.. Ontología de la Actualidad, en: Letra Internacional num. 26, Madrid, 1992, p.p. 24-40.
- VATTIMO. G.. Ontologia dell'attualità, en: Filosofia '87, Roma-Bari, Laterza, 1988, p.p. 201-223.
- VATTIMO. G.. Ricostruzione della Razionalità, en: Filosofia '91, Roma-Bari, Laterza, 1992, p.p.89-103.
- VATTIMO. G.. Posmodernidad y Fin de la Historia(1987), en: Utopías num. 2, Mayo-Junio de 1989, México. p.p. 2-7.
- VATTIMO. G.. CANSINO. C.. Entrevista, en: La Jornada Semanal num. 36, 18 de Febrero de 1990, México. p.p. 15-19.
- VATTIMO. G.. EWALD, F., Éloge de la Pensée Faible. (entrevista con F. Ewald), en: Magazine Littéraire num. 279. Julie-Aout, 1990, p.p. 41-43.
- VATTIMO. G.. HERRERA J. Ma., LASAGA, J., Gianni Vattimo, Filósofo de la Secularización (entrevista), Revista de Occidente num. 104, Enero. 1990, Madrid, P. 115-132.
- VATTIMO. G.. ROVATTI. P. A.,(eds.), El Pensamiento Débil(1983), Madrid, Cátedra, 1988.
- WEBER, M.. la Ética Protestante(1904), Madrid, Sarpe, 1984.
- WOLIN, R.. Modernismo Versus Posmodernismo, en: Revista de la Universidad de México num. 437, Junio de 1987, México, p.p 10-15.