

El estado de la cuestión

Postmodernidad: estado de la cuestión

M. Berciano

La postmodernidad es un fenómeno complejo que se extiende a disciplinas variadas: Arte, historia, arquitectura, etc. Aquí se trata de la postmodernidad filosófica. En ella destacan las corrientes francesa, americana y el llamado “pensamiento débil” de algunos filósofos italianos. En el artículo se presentan estas corrientes, la discusión de ellas con Habermas y la relación que tienen con Heidegger, considerado como un precursor de la postmodernidad. El autor del artículo no comparte esta interpretación de Heidegger.

1. Pluralidad de sentidos de la postmodernidad

La postmodernidad es un fenómeno complejo, desde diferentes puntos de vista. Lo es ya el mismo concepto, como contrapuesto al de modernidad, del que entiende diferenciarse. En efecto, la misma modernidad ha sido objeto de interpretaciones y valoraciones diferentes. Unas se han centrado en la racionalidad, poniendo el acento en diferentes elementos de la misma: filosófico, sociológico, emancipación, etc. Otras han puesto el acento en lo estético. En general, la modernidad se caracterizó por un optimismo acerca de la razón, del hombre y de la historia; y por una esperanza en un futuro mejor, incluso ideal, en diferentes sentidos.

La reacción postmoderna ante la modernidad también ha sido diferentemente interpretada. Unos la han visto más bien como contraposición y ruptura. Entre éstos hay quienes ven la modernidad como un fracaso real o como una utopía, y afirman o saludan con simpatía la llegada de la postmodernidad. Otros ven ésta en continuidad con la modernidad y como resultado de ella. Y tampoco faltan quienes

siguen creyendo en los valores fundamentales de la modernidad y se oponen a la postmodernidad o son críticos de la misma.

El fenómeno de la postmodernidad resulta complejo sobre todo cuando consideramos los múltiples ámbitos en los que se habla de la misma. Ya en 1917, Rudolf Panwitz, en un conocido libro: *Die Krisis der europäischen Kultur*, donde el término “postmoderno” empezó a estar de moda, habla del hombre postmoderno como hombre fortalecido en el deporte, consciente de su nacionalismo, educado militarmente, religiosamente celoso; un justo medio entre decadente y bárbaro, salido de la revolución radical del nihilismo europeo. Ya en sus orígenes, la postmodernidad se extiende, pues, a la filosofía, a la religión, a la sociología, a la política, a la política en general; y se considera como hija del nihilismo europeo.

Toynbee usa el término “postmoderno” en la historiografía inglesa para indicar la fase de la cultura caracterizada por un cambio de política, comenzado en 1875, que pasa de un pensamiento nacionalista estatal a una interacción global.

En la crítica literaria americana Irving Howe usa el término en 1959 para designar una literatura caracterizada por el abandono de un poder innovador. Leslie Fiedler, en cambio, lo usaba poco después como calificativo de una literatura de masas, sentimental y popular, a diferencia de la literatura moderna, más intelectual y propia de elites¹.

Particular importancia ha tenido el concepto de postmodernismo en el arte, si bien son controvertidos tanto el significado del arte postmoderno como su relación con el arte moderno y con el vanguardismo, que ya se había caracterizado antes de la postmodernidad por su crítica del arte moderno. El arte postmoderno se suele ver como contrapuesto al vanguardismo y a sus aspiraciones revolucionarias; como abandono de una estética normativa y como afirmación de un eclecticismo de modos de expresión. Dentro del ámbito artístico hay una considerable variedad: Literatura, pintura, música, arquitectura.

Esta última tuvo importancia en Estados Unidos. Charles Jencks le ha puesto, incluso, una fecha exacta a la muerte de la arquitectura moderna: El 15 de Julio de 1972, a las 3,32 de la tarde. A esa hora fueron derribadas varias manzanas en St. Louis, que venían a poner

¹ W. WELSCH, “Vielheit oder Einheit? Zur gegenwärtigen Spektrum der philosophischen Diskussion um die Postmoderne”; M. BERCIANO, *Debate en torno a la posmodernidad*, pp. 11-12.

de manifiesto que la máquina moderna para vivir se había hecho inhabitable. Según este mismo autor, la arquitectura postmoderna se caracteriza por el uso de diferentes códigos: tradicionales, de evolución lenta y constantemente cambiantes, elitistas y populares, regionales, nacionales e internacionales, etc.².

El fenómeno de lo postmoderno está también presente en las ciencias y en la técnica. El optimismo moderno acerca de las posibilidades de las ciencias como comprensión de lo real y como apertura hacia un humanismo científico-técnico también ha desembocado en un reconocimiento de los límites, en una relativización de las ciencias y en una subordinación de las mismas a multitud de técnicas útiles, que suscitan el interés de las grandes muchedumbres y que se han convertido en una nueva ideología o en una nueva forma de pensamiento.

En todos estos ámbitos se da el fenómeno de la postmodernidad y se puede hablar de él. Aquí no vamos a entrar en esta variedad de temas. Nos vamos a limitar a algunos aspectos de la postmodernidad filosófica.

Dentro de la filosofía empezó la discusión sobre la postmodernidad en los años 80. La postmodernidad filosófica es ya también compleja. Como acabamos de indicar, se puede hablar de postmodernidad en filosofía de la ciencia y de la técnica, en filosofía del lenguaje, en la estética, en la ética. En esta última disciplina ha tenido importancia, en relación con una fundamentación o no de las normas éticas, con la hermenéutica, con la teoría del consenso o con una ética de situación.

Tiene relación la postmodernidad sobre todo con la acción política y social, íntimamente relacionada con la ética ya desde Aristóteles. Todos los filósofos postmodernos quieren justificar una praxis justa y liberadora. Diríamos, incluso, que el tema principal de discusión es hasta qué punto y en qué sentido se puede fundamentar una praxis y una acción ética y política justas. Este problema está presente tanto en los representantes de las corrientes postmodernas como en quienes se oponen a ellas. El más claro es seguramente el caso de Habermas, representante de la "Teoría crítica de la sociedad" y defensor de una idea moderna de emancipación. Pero también Lyo-

² A. HUYSEN, "En busca de la tradición: Vanguardia y postmodernismo en los años 70"; ID., "Cartografía del postmodernismo"; H. FOSTER, "Polémicas (post)modernas".

tard se quiere comprometer con la justicia; y otro tanto hay que decir de Rorty o de Derrida³.

Tampoco vamos a entrar aquí en esta variedad de temas. Nos vamos a limitar a algo fundamental: Al aspecto ontológico, que estaría en la base de la diversidad del fenómeno postmoderno que acabamos de indicar. En definitiva, parece que el fondo de la cuestión está en la posibilidad o no de teorías o relatos generales que den una comprensión de la realidad y sirvan de norma para una praxis⁴.

2. Bosquejo de un proceso

Como toda época histórica, también la modernidad fue compleja y no se podría simplificar al describirla. Pero sí parece que se caracterizó por un gran optimismo acerca del sujeto, del conocimiento, de la historia, del progreso y emancipación de la humanidad. El sujeto es sobre todo razón; y ésta se consideró capaz de tener visiones globales de la realidad. Esta visión moderna alcanzó su punto culminante en Hegel. Tampoco se podría simplificar al hablar de críticas a la modernidad. También la crítica es un fenómeno largo, variado y complejo, que no llega de la noche a la mañana ni por obra de un autor. De hecho, la crítica a la modernidad filosófica fue también un proceso progresivo y desde distintos puntos de vista, en los que la filosofía se mezcló con aspectos sociológicos, estéticos, económicos, etc.

Entre los críticos de Hegel destacan Feuerbach y Marx. El primero sigue afirmando una idea grandiosa del hombre, en continuidad con la tradición moderna, aunque desde un punto de vista diferente. Marx denuncia también el fracaso de la realización de los ideales modernos tal como los veía la filosofía, sobre todo la hegeliana, y valora la praxis social y política, sobre todo la económica. Pero también en él siguen presentes ideas tan modernas como la de emancipación del hombre y de construcción de una historia ideal. Por eso

³ CH. MOUFFE (ed.), *Desconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires 1998. El libro recoge las conferencias y discusiones de un simposio en París, con participación de S. CRITCHLEY, J. DERRIDA, E. LACLAU y R. RORTY.

⁴ Para una visión general más amplia de estos aspectos, cf. M. BERCIANO, *Debate en torno a la posmodernidad*; J. PICÓ, (ed.), *Modernidad y postmodernidad*; R. CLAUSJÜRGEN, *Postmoderne. Ambruch einer neuen Epoche?*; A. HUYSSSEN - K. R. SCHERPE, *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*; P. KOSLOWSKI (ed.), *Moderne oder Postmoderne?*; W. WELSCH, "Vielheit oder Einheit? Zum gegenwärtigen Spektrum der philosophischen Diskussion um die Postmoderne".

parece que Marx aún debe ser considerado como representante de lo que la postmodernidad ha llamado “metarrelato”. Esta relación de Marx con la modernidad no deberá perderse de vista en la discusión postmoderna con posturas marxistas.

Una nueva crítica de la modernidad se dio en el psicoanálisis de Freud. Aquí no habría que ver el psicoanálisis como técnica psicológica, sino que más bien habría que centrarse en la filosofía o antropología del mismo, como ha hecho Marcuse. Esta filosofía afirmaría también el fracaso de las ideas modernas sobre el hombre, el cual no es un ser emancipado, sino un hombre reprimido y alienado. Pero además, el psicoanálisis pondría de relieve que la razón no lo es todo, sino que hay en el hombre aspectos que escapan al dominio de la misma y que tienen un gran peso en la realización del sujeto.

Más conocida y seguramente más influyente ha sido la crítica de Max Weber, según el cual la autoafirmación de la modernidad la llevó a su propio fracaso; tanto en el aspecto de la razón científica, que llegó a caer en un nuevo mito, como en el aspecto de la emancipación del hombre, que condujo a una nueva opresión bajo la producción y la burocratización de la sociedad.

Hay una crítica de la modernidad en el historicismo, crítica que sería más radical de lo que puede parecer a primera vista, aunque no sea tan explícita ni tan incisiva como otras. Así la vería Habermas, el cual en su crítica a Horkheimer y a Adorno los acusa de historicismo y escepticismo. También Heidegger tuvo muy presente esta corriente en su reflexión sobre la historicidad y quiso superarla.

Desde el punto de vista filosófico, parece que el crítico más radical de la modernidad es Friedrich Nietzsche. Habermas cree que la entrada de Nietzsche significó un cambio radical de argumentación en el discurso de la modernidad. La reflexión moderna sobre la razón pasaría por varios procesos. “La razón había sido concebida primero como autoconocimiento conciliante, luego como apropiación liberadora y finalmente como recuerdo compensador, a fin de que pudiera entrar como equivalente de la fuerza unificadora de la religión y superar las disensiones de la modernidad, rescatándola de sus propias fuerzas impulsoras. Tres veces fracasó este intento de adaptar el concepto de razón al programa de una ilustración en sí dialéctica. En esta constelación, Nietzsche sólo podría elegir entre someter una vez más la razón centrada en el sujeto a una crítica inmanente, o despachar el programa en su totalidad. Nietzsche se decide por la segunda alternativa. Renuncia a una renovada revisión

del concepto de razón y se despide de la dialéctica de la ilustración”⁵.

Según Habermas, Nietzsche considera la modernidad como la última etapa de racionalización que se impulsó al decaer el mito. Nietzsche quiere superar la modernidad y volver a lo dionisiaco; y cree que el arte podría abrir la vía hacia las experiencias antiguas. Estas tendrían el ideal de una subjetividad libre, sin barreras, sin finalidades, sin imperativos morales o utilitaristas, sin ambiciones cognitivas. El mundo sería un tejido de interpretaciones que no tienen como base ningún texto ni ningún propósito; no hay hechos sólo hay interpretaciones; el mundo sólo se puede justificar, según Nietzsche, como un fenómeno estético. El principio metafísico de Nietzsche es la voluntad de poder, que es voluntad de apariencia, de simplificación, de máscara, de superficie. Por eso el arte ha de ser la actividad metafísica propia del hombre, ya que la vida misma se basa en la apariencia, en la ilusión, en la óptica, en la necesidad de la perspectiva y del error⁶.

Al final Nietzsche vacila entre dos estrategias. Por una parte admite la posibilidad de una reflexión artística sobre el mundo, que debería realizarse con medios científicos, pero que debería ser antimetafísica, antirromántica, pesimista y escéptica. Tal ciencia histórica debería poder escapar de la ilusión de creer en la verdad. Por eso la validez de una filosofía así debería ser presupuesta. Y por otra parte, tiene que afirmar la posibilidad de una crítica a la metafísica, que sin ser filosófica socave las raíces del pensar metafísico. Así, declara filósofo a Dionisio y se considera a sí mismo como su último discípulo y consagrado de este dios filósofo⁷.

Según Habermas, en ambas posturas ha tenido Nietzsche sucesores. Como escéptico científico, que con métodos antropológicos, psicológicos e históricos quisiera desocultar la perversión de la voluntad de poder, el surgir de fuerzas reactivas y el origen de la razón centrada en el sujeto tiene como continuadores a Bataille, Lacan y Foucault; como crítico de la metafísica continúa en Heidegger y Derrida. Así ve Habermas el proceso que conduce a la postmodernidad. Los puntos del proceso, representados por los autores citados, son luego desarrollados por Habermas en su libro.

⁵ J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 106.

⁶ *Ibid.*, pp. 117-118.

⁷ *Ibid.*, p. 120.

La importancia de Nietzsche es también reconocida en mayor o menor medida por los representantes de la postmodernidad, según el área filosófica de donde provienen. El que más importancia le ha dado parece Vattimo, quien ve en Nietzsche y en Heidegger los verdaderos precursores del significado del *post-* de la postmodernidad. Y parece que el que ha tenido mayor influjo en Vattimo es precisamente Nietzsche, si atendemos más a las ideas fundamentales que a la extensión de los argumentos y de las citas de ambos autores por Vattimo.

Las principales ideas nietzscheanas en Vattimo serían las siguientes: En Nietzsche desaparece la idea de fundamento, propia de la metafísica occidental. En relación con esta idea estaría el nihilismo afirmado por Vattimo. Una tercera idea sería la crítica de la subjetividad. Y la cuarta sería la disolución de la idea de historia. Según Vattimo, el pensamiento ultrametafísico de Nietzsche se podría sintetizar en frases como éstas: “El mundo verdadero se ha convertido en fábula”. “No existen hechos, sino únicamente interpretaciones”. “El hombre ha pasado del centro a la X”⁸.

El segundo autor que suele ser considerado como inspirador y precursor de la postmodernidad es Martín Heidegger. Habermas lo ve como un punto importantísimo del proceso que desemboca en la filosofía postmoderna. Heidegger sería un sucesor de Nietzsche, aunque Habermas ve entre ellos diferencias considerables. Heidegger evita las aporías de una crítica de la razón; tampoco propone el arte como superación del nihilismo; critica la metafísica occidental desde dentro y quiere superar el nihilismo mediante la filosofía. Pero el resultado sería que también en Heidegger cobra importancia lo dionisiaco; y al final, el arte y la poesía surgen del pensar originario. Al final, Heidegger pone como conceptos fundamentales de su filosofía un destino del todo indeterminado y otros conceptos con apariencia de potencias pseudosacras: El hombre como pastor del ser, el pensar como escuchar piadoso la voz del ser, etc.⁹.

La filosofía moderna de la subjetividad sería sustituida en Heidegger por la del Dasein como ser en el mundo, lugar en el que se abre la iluminación del ser. Así Heidegger entendería el conocer y el obrar como modos derivados del Dasein, superando al relación sujeto-objeto. En realidad Heidegger recaería así en la filosofía de la subjetividad; en un Dasein solipsista, autor del esbozo del mundo¹⁰.

⁸ M. BERCIANO, *Debate en torno a la posmodernidad*, pp. 97-116.

⁹ J. HABERMAS, *Ibid.*, pp. 122-123. 166-169.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 169-179.

Posteriormente se da en Heidegger un cambio, la *Kebr*. Heidegger renuncia entonces a un fundamento último y afirma como punto de partida un acaecer o evento (*Ereignis*), que no se puede explicar de forma argumentativa y es sólo objeto de descripción. El Dasein deja de ser el autor del esbozo del mundo; el hombre pasa a ser dependiente del evento, con lo cual Heidegger vendría a negar el concepto ontológico de libertad¹¹.

No hace falta decir que con esto Habermas rechaza totalmente tanto la interpretación heideggeriana de la modernidad como la superación de la misma. No se vería cómo podría pretender una pretensión de verdad, si ésta se da en un acaecer del cual no se dispone¹².

La opinión de Habermas sobre la importancia de Heidegger en la filosofía postmoderna parecería confirmarse si se tiene en cuenta que los principales representantes de la postmodernidad cuentan con Heidegger. Lyotard se refiere a la idea heideggeriana de *Ereignis*, aunque considera a Heidegger poco radical. Rorty ve en Heidegger a un crítico del proyecto epistemológico de Husserl y ve la filosofía heideggeriana como “filosofía periférica”, opuesta a una filosofía sistemática y próxima, por tanto, a la postmodernidad¹³. Pero quien más ha utilizado la filosofía de Heidegger en su “pensamiento débil” es Vattimo. El influjo de Heidegger aparece en todos los puntos fundamentales del “pensamiento débil”. Heidegger es citado o mencionado a cada paso en los escritos de Vattimo. La “ontología del declinar” estaría presente en *Ser y tiempo*, ya que la experiencia, el saber, la verdad son siempre de un Dasein que es esencialmente proyecto histórico y temporal. En el Heidegger posterior la ontología se centraría en el concepto de *Ereignis* o evento, según el cual el ser no es, sino que acaece. Y Vattimo recurre además a otros conceptos heideggerianos, como: *Andenken*, *Ge-stell*, *Geschick*, *Verwindung*, como veremos luego.

Que ni la crítica y rechazo de Habermas, ni las interpretaciones más o menos favorables parece que hagan justicia al pensar de Heidegger, se verá más adelante. De todos modos, sí se dan en Heidegger una crítica radical de la modernidad y una gran relativización del saber; y no es extraño que los filósofos postmodernos lo tomen como un precursor.

¹¹ Ibid., pp. 180-181; ID., *Nachmetaphysisches Denken*, pp. 49-50.

¹² J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 192.

¹³ J. F. LYOTARD, *La diferencia*, pp. 151. 188-190; R. RORTY, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, pp. 159-162. 332-335.

Pasos sucesivos hacia la filosofía postmoderna propiamente dicha se dan en varios filósofos franceses que nos vamos a limitar a mencionar aquí. Habermas habla de tres sobre todo: Derrida, Bataille y Foucault. Habermas no describe propiamente en este libro un proceso hacia la postmodernidad, sino una crítica y una defensa de la modernidad. Pero parece obvio que el contexto en el que escribe es de oposición a la postmodernidad y que los críticos de la modernidad son vistos como precursores postmodernos.

El primero de estos autores criticados por Habermas es Derrida, el cual sería un auténtico discípulo de Heidegger. La conocida melodía heideggeriana de la superación de la metafísica le daría el tono a Derrida para su empresa. La destrucción heideggeriana se convierte en Derrida en de-construcción¹⁴.

El segundo autor es Bataille. También él sería, como Heidegger, un crítico de la modernidad. “A uno como al otro le interesa romper y huir de la prisión de la modernidad, del universo cerrado de la triunfadora razón histórica universal de occidente”¹⁵. Pero Bataille seguiría un camino diferente del de Heidegger. No ataca a la razón sobre la base de la razón cognitiva o en sus presupuestos ontológicos, como Heidegger, sino que se centra en una racionalización ética, que hace posible el sistema económico capitalista y somete la vida social en su totalidad a los imperativos de un trabajo alienado y de un proceso de acumulación de bienes. En Bataille sería central el concepto de “heterogéneo”. Así llama a los elementos que se contraponen a las formas burguesas y a la rutina, y se sustraen al proceder metódico de las ciencias¹⁶.

Y el tercer autor criticado por Habermas es Foucault. Para éste la verdad sería un mecanismo insidioso, que funciona bajo la voluntad de verdad y que en definitiva es un trenzado de prácticas de poder. Foucault abandona la idea moderna de conciencia que acepta y planifica un futuro, para afirmar un “presentismo”, al que tampoco se puede aplicar la hermenéutica. Así llega a una disolución de la historia, a islotes, sin continuidades ni teleologías. Según Habermas, mientras Heidegger y Derrida critican la razón mediante la destrucción de la metafísica, Foucault lo haría mediante la destrucción de la historia¹⁷. Junto a estos autores criticados por Habermas habría que considerar también a Deleuze.

¹⁴ J. HABERMAS, *Ibid.*, pp. 191-218.

¹⁵ *Ibid.*, p. 250.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 249-251.

¹⁷ *Ibid.*, pp 250-251. 293-298.

Todos ellos son considerados como postestructuralistas. Habermas relaciona a algunos de ellos sobre todo con Heidegger. También Vattimo, y creemos que con toda razón, afirma que Derrida dio una interpretación deficiente de Heidegger, seguida luego por Deleuze¹⁸. Habermas parece considerarlos ya postmodernos. Vattimo, que se considera postmoderno, se distancia de Deleuze, Derrida o Foucault; pero también se distancia de Lyotard y de Rorty¹⁹. Por otra parte, se han mostrado puntos de contacto entre Derrida y Rorty, aunque también se muestran diferencias²⁰. Parece complejo el significado de estos autores para la postmodernidad. De todos modos, parece que sí se podría afirmar, al menos, que este grupo de filósofos franceses señala un paso importante y decisivo en el proceso hacia la postmodernidad filosófica.

3. La condición postmoderna: Lyotard

Quien habla expresamente de postmodernidad, dando con ello origen a la discusión filosófica en torno a la misma, es Lyotard, en su libro: *La condición postmoderna. Relación sobre el saber*. Lyotard informa en él sobre los cambios que habrá que esperar para el saber, como resultado de la informática, en las sociedades desarrolladas. El autor afirma que hasta ahora las ciencias, la investigación, la técnica tenían un fundamento filosófico, que daba una visión de la realidad y del hombre, en particular, y servía de legitimación del saber. Estas visiones filosóficas llamadas “narraciones” o “metarrelatos”, estuvieron presentes en las disposiciones de Napoleón sobre la formación universitaria y en la organización de la universidad de Berlín por obra de Humboldt. Este modelo fue aceptado luego por muchos estados y ha estado vigente hasta hace poco.

Ha habido otras legitimaciones. Una de ellas ha sido el proyecto de autofundación de la humanidad y de emancipación de todo lo que le impedía regirse por sí misma. A este proyecto se subordinaba también el saber positivo. Otras legitimaciones han sido la teoría del vínculo social, principalmente la de Talcott Parsons, y la teoría marxista. La primera ve la sociedad como un gran organismo que se va

¹⁸ G. VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, pp. 67-76. 131-140.

¹⁹ G. VATTIMO, *Ética dell'interpretazione*, pp. 16-29; ID., *Il pensiero debole*, p. 8.

²⁰ CH. MOUFFE (ed.), *Desconstrucción y pragmatismo*.

regulando según el principio del estado de bienestar. Y el marxismo ha tenido como fundamentos la dialéctica y la lucha de clases.

Liotard resume las legitimaciones de la modernidad en tres grandes metarrelatos: Emancipación de la humanidad en la ilustración, teleología del espíritu en el idealismo y hermenéutica del sentido en el historicismo. Y cree que todas ellas han perdido su valor. “El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación”²¹.

En la actualidad se da otro tipo de legitimación mediante la ciencia o la técnica. En las investigaciones científicas el lenguaje no es arbitrario, sino que está sometido a reglas que acepta el adversario. Esta condición es pragmática. Para ello se define una axiomática, que define los signos y establece la forma que deberán respetar las expresiones de ese lenguaje y las operaciones que se realizarán. El metalenguaje que define si un lenguaje así cumple las condiciones formales es la lógica. Pero ¿por qué criterios se rige el lógico para definir las propiedades requeridas para una axiomática? Lyotard enumera como cualidades de la sintaxis de un sistema formal: consistencia, sintaxis completa, decibilidad e independencia entre unos axiomas y otros. Pero recuerda que Gödel ha descubierto en el sistema aritmético una proposición que no es ni demostrable ni refutable en el sistema. Eso significaría que el sistema no es completo. Y de esta constatación en un sistema que parece tan seguro, Lyotard saca la conclusión general de que los formalismos tienen limitaciones internas y no pueden tener una legitimación decisiva. Y es que el lógico utilizaría el lenguaje natural para describir un lenguaje axiomático. El lenguaje natural es universal y todos los demás se pueden traducir a él; pero él mismo es inconsistente y permite la formación de paradojas²².

Por otra parte, la prueba, que sería otro aspecto importante de la investigación, se regiría por un motivo pragmático, por la *performatividad*: La mejor relación entre la cantidad de información (*output*) y la menor energía para obtenerla (*input*). La norma no sería lo verdadero ni lo justo, sino lo eficiente²³.

La filosofía adecuada para representar esta situación postmoderna sería la de los juegos del lenguaje de Wittgenstein. Estos serían muy variados y cada uno de ellos se legitima dentro de sí mismo. Una división general de los mismos sería: Lenguaje científico y lenguaje na-

²¹ J. F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, p. 73; cf. pp. 56-70.

²² *Ibid.*, pp. 79-81.

²³ *Ibid.*, p. 84.

rrativo. En uno se necesitan pruebas y demostraciones; en el otro no. Dentro de cada uno se da luego una variedad. En el científico caben juegos como: código genético, simbolismo químico, nuevas notaciones musicales, etc. Y dentro del narrativo: fábulas, mitos, leyendas, etc. Ninguno de ellos podría ser tomado como norma para el otro; y tampoco sería posible legitimarlos o reunirlos mediante un metalenguaje²⁴.

El libro de Lyotard fue objeto de varias reacciones, que lo tildaron de irracionalismo, de neoconservadurismo, de nihilismo. Había sido un libro de circunstancias, según su mismo autor. Y Lyotard quiso exponer su postura filosófica de modo más completo y explícito en otro libro: *Le différend*. En él expone el autor de nuevo una heterogeneidad, imposible de reducir a una unidad. Distingue aquí regímenes de proposiciones y géneros de discursos; y dentro de ellos, una gran variedad. Entre los regímenes de proposiciones: razonar, conocer, argumentar, describir, narrar, preguntar, etc.; y entre los géneros de discursos: dialogar, enseñar, solicitar, hacer justicia, lógica, metafísica, etc. Unos y otros son inconmensurables. No hay un género de discursos ni un régimen de proposiciones que tenga que tenga una autoridad universal; ni un metalenguaje que pueda decidir a favor de uno de los géneros o de los regímenes²⁵.

Como es obvio, no se trata de cuestiones gramaticales, sino de la filosofía, del conocimiento, de la ética, de la historia... Ni siquiera se trata de la complejidad del lenguaje mismo. El lenguaje es complejo como lo es la misma realidad. Lyotard se acerca a la idea heideggeriana del *Ereignis*. Pero se distancia también del *Ereignis* heideggeriano, que se encontraría aún, según Lyotard, demasiado ligado a la tradición del logos²⁶.

Lyotard señala el paso decisivo hacia la filosofía postmoderna. Parece él el representante más característico y seguramente también el más radical de este reciente movimiento filosófico. El libro primero de Lyotard originó una larga discusión acerca de la postmodernidad

4. Oposición a la postmodernidad: Habermas

No parece que se pueda afirmar que el pensamiento demoledor de Nietzsche haya tenido muchos seguidores en Alemania, al menos

²⁴ Ibid., pp. 53-56. 77-78.

²⁵ J. F. LYOTARD, *La diferencia*, n. 78-79. 178-180.

²⁶ Ibid., n. 82-83. 94. 151. 187.

en esta dirección de la postmodernidad. Importantes filósofos alemanes del siglo XX, como los neokantianos, Husserl, Hartmann o Jaspers han tenido otros proyectos filosóficos. Y dentro de las corrientes marxistas, como Bloch o la Escuela de Frankfurt, también se han tenido aspiraciones diferentes de las de la postmodernidad.

El principal opositor a la postmodernidad en la reciente filosofía alemana ha sido Jürgen Habermas, el representante más destacado de la Escuela de Frankfurt en la actualidad. En el libro *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Habermas, como ya hemos visto, ve en Heidegger a uno de los grandes precursores de la postmodernidad. Además, critica la postura de sus predecesores en la Escuela, Horkheimer y Adorno, acerca de la modernidad. Esto podría llevar a pensar que no han faltado en Alemania precursores del pensamiento postmoderno. Pero, como veremos, considerar a Heidegger como precursor –y mucho menos como representante– de la postmodernidad parece bastante problemático.

Horkheimer y Adorno, en su libro *Dialektik der Aufklärung*, son menos optimistas que Habermas acerca de la ilustración y más críticos de la misma. En general, el pensamiento ilustrado se ha visto en la tradición como contrapuesto al mito y como una fuerza frente a él. Horkheimer y Adorno, según Habermas, no eliminan esta contraposición y afirman una complicidad entre el mito y la ilustración: El mito es ya ilustración; y la ilustración vuelve a la mitología. Esta tesis la desarrollan mediante una interpretación de la *Odisea*. En Ulises se refleja la historia original de una subjetividad que se libra de las potencias míticas. El mundo mítico no es casa, sino laberinto, del cual hay que escapar, si se quiere lograr la propia identidad. La lucha entre ambas tendencias se vería en los diferentes episodios de la *Odissea*. El mito era ya en ella ilustración.

Para que la ilustración tenga verdadero cumplimiento, el alejamiento de los orígenes debería significar una liberación. Pero la fuerza del mito se muestra como un elemento que retrasa la emancipación y prolonga las ataduras a los orígenes. Según Horkheimer y Adorno, esta dialéctica habría durado toda la historia. En el proceso de la ilustración, el género humano se ha alejado cada vez más de los orígenes míticos; pero no se ha liberado del ímpetu del mito, que retorna de nuevo. El mundo totalmente racionalizado está desencantado sólo en apariencia. En él descansa la maldición de una objetivación demoníaca y de un aislamiento mortífero. El ímpetu para dominar las fuerzas de la naturaleza exterior ha llevado al sujeto a un proceso de formación que hace crecer de modo desmedido las fuer-

zas de producción y que hace que queden atrofiadas las fuerzas de reconciliación. “Dominio sobre la naturaleza externa objetivada y naturaleza interna reprimida es el signo permanente de la ilustración”²⁷.

Con esto, Horkheimer y Adorno aceptaban el diagnóstico de la modernidad hecho por Max Weber, según el cual la modernidad no logró la liberación del hombre, sino que el resultado de la misma fue, más bien, una nueva opresión mediante el proceso de producción y la burocratización de la sociedad.

Según Habermas, el lector de *Dialektik der Aufklärung* puede sacar la conclusión de que la tesis que defienden sus autores no es menos arriesgada que el nihilismo de Nietzsche. Y añade que los autores del libro parece que se han dado cuenta de ello e intentan fundamentar su crítica de la cultura. Según ellos, la misma razón que ha hecho posible la humanidad, la destruiría. El proceso de la ilustración ha sido el de la razón ordenada a un fin, al dominio de la naturaleza y de los impulsos; ha sido el proceso de una razón instrumental. El triunfo de esta razón se vería en el positivismo lógico, en el cual se renuncia al conocimiento teórico para buscar la utilidad técnica²⁸.

Habermas afirma que la *Dialektik der Aufklärung* no hace justicia al contenido de la modernidad cultural. El mismo ve en la modernidad más fuerzas emancipadoras y se pregunta por qué han llegado Horkheimer y Adorno a esta visión de la modernidad. Según él, habría que ver la postura de ambos autores en relación con la crítica de la ideología, de Marx; con las circunstancias históricas del fracaso del programa de Marx en occidente; y con la imposición del estalinismo en el este europeo. Y por otra parte, habría que ver la postura ambivalente de ambos ante Nietzsche.

Termina Habermas preguntándose si no queda ninguna salida de la situación con la que Horkheimer y Adorno se vieron confrontados en los años 40. Sin duda, la teoría en la que hasta entonces se habían apoyado y la crítica de la ideología no tenían nada que hacer, ya que las fuerzas de producción habían perdido su capacidad; y las crisis y los conflictos de clase no fomentaban una conciencia unitaria, sino dividida, etc. y ante esta situación, Horkheimer y Adorno no hicieron ningún esfuerzo para revisar la teoría crítica, porque el escepticismo ante el contenido de verdad de las ideas burguesas parecía poner en duda también la norma de la crítica de la ideo-

²⁷ J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, pp. 131-134.

²⁸ *Ibid.*, pp. 135-137.

logía. Horkheimer y Adorno se entregaron, como el historicismo, a un escepticismo de la razón, en lugar de buscar los fundamentos que hicieran dudar acerca del mismo escepticismo. Por esa vía hubieran hecho poner las bases de la teoría crítica de la sociedad tan profundas, que no pudieran ser afectadas por la descomposición de la cultura burguesa²⁹.

Habermas valora la modernidad. Reconoce los fallos y el fracaso del programa de la ilustración; pero cree que se han de revisar y rescatar las ideas fundamentales de la misma. Y afirma esto precisamente frente a la postmodernidad. Así lo expresó de modo explícito en 1980, en una conferencia en Frankfurt, con motivo de la concesión del premio Adorno. La conferencia fue publicada con el título *Die Moderne. Ein unvollendetes Projekt (La modernidad. Un proyecto inacabado)*; y un año después en inglés con el título *Modernity versus postmodernity (Modernidad versus postmodernidad)*.

Habermas habla de una confrontación intelectual y política con los portadores de la modernidad cultural, tanto en Alemania como en Estados Unidos. Citando un texto de *The conservatives*, de Steinfells, Habermas considera a los representantes de dicha confrontación como conservadores y los acusa de trasladar a la modernidad cultural las incómodas cargas de una modernización capitalista más o menos satisfactoria de la economía y de la sociedad. El neoconservador no pone de manifiesto las causas económicas y sociales de las actitudes hacia el trabajo, el consumo, el éxito y el ocio; de ahí que atribuya todo al dominio de la cultura: El hedonismo, la falta de identificación social, la falta de obediencia, en narcisismo... Sin embargo, la cultura interviene sólo de un modo indirecto y mediato en la creación de estos problemas. Habermas no niega que la modernidad cultural haya generado sus aporías, que dan motivos para poner en duda el proyecto de la misma. Esas aporías sirven de pretexto para echar por la borda la modernidad, para reclamar una postmodernidad, o para buscar el retorno a alguna forma de premodernidad³⁰.

Todo esto se haría, según Habermas, sin preguntarse cuál era el verdadero proyecto moderno. La modernidad se vería íntimamente ligada al desarrollo del arte, cuando éste no es más que una parte del proyecto. Max Weber veía en ella la separación de la razón, expresada hasta entonces en la religión y en la metafísica, en tres esferas autónomas: Ciencia, moralidad y arte. Y el propio Habermas dice

²⁹ Ibid., pp. 154-156.

³⁰ J. HABERMAS, *Modernidad versus postmodernidad*, pp. 92-94.

que el proyecto de la modernidad formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la ilustración se esforzaba por desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad y una ley universales, y un arte autónomo. El proyecto quería liberar las fuerzas cognitivas de cada uno de estos ámbitos, para emanciparlos de las potencias esotéricas; y pretendía utilizarlos para enriquecer la organización racional de la vida social de cada día y para promover el progreso, la justicia y la felicidad de los hombres. En el siglo XX se ha desmoronado este optimismo. Los tres campos mencionados se han hecho autónomos para sus cultivadores y especialistas; pero no han influido en la vida como se pretendía. Y esto ha inducido a rechazar el proyecto global³¹.

Habermas distingue tres tipos de conservadores, antimodernos todos ellos, aunque reconoce que esta clasificación sea una simplificación. Los *jóvenes conservadores*, que recapitulan la experiencia de la modernidad estética. En esta línea ve Habermas a los franceses Bataille, Foucault y Derrida. Los *viejos conservadores*, que se retiran a una posición anterior a la modernidad. Habermas ve así el neoaristotelismo de Leo Strauss, Hans Jonas y Robert Spämann. Y en tercer lugar los *neoconservadores*, que tendrían una concepción más compleja. Estos ven con simpatía el desarrollo de la ciencia, pero sólo en tanto que promueve el progreso técnico, el crecimiento capitalista y la administración racional. Creen que la ciencia bien entendida no tiene significado para orientar el mundo de la vida. Y en el arte ven un contenido utópico y limitan la experiencia estética a lo privado. Entre éstos estarían Wittgenstein y Carl Schmitt³². Frente a estas corrientes, Habermas cree que no hay que renunciar al programa de la modernidad, sino recuperarlo, aprendiendo de los errores del pasado.

Hablando de las utopías, Habermas ve el rechazo de las utopías del renacimiento, de la ilustración, del socialismo, del comunismo; y reconoce que hay motivos para desconfiar de las utopías: armas nucleares, paro, empobrecimiento progresivo de las naciones pobres... Las fuerzas de producción se han convertido en buena parte en fuerzas destructoras, la emancipación en opresión, la autonomía en dependencia. Esta es la situación en la que se afirma la postura de la postmodernidad. Habermas rechaza esta postura y no quisiera renunciar del todo a las utopías. Bloch y Mannheim han distinguido entre utopías y utopismos. Estos sí han de ser rechazados; pero en el hombre siempre quedará algo de espíritu utópico: "Considero infun-

³¹ Ibid., pp. 94-98.

³² Ibid., pp. 100-101.

dada la tesis de la llegada de la postmodernidad. No cambia la estructura del espíritu del tiempo, ni el modo de la lucha por futuras posibilidades de vida, ni se retiran de la conciencia histórica las energías utópicas en general. Más bien ha llegado al final una utopía determinada, que en el pasado se ha cristalizado en torno al potencial de la sociedad del trabajo”³³.

Pero Habermas no se limita a afirmar la validez de un proyecto moderno renovado, sino que lo desarrolla, sobre todo en su filosofía de la razón y de la acción comunicativa, como contrapuesta a la razón centrada en el sujeto. Esta filosofía ha sido expuesta por Habermas sobre todo en su extensa obra *Teoría de la acción comunicativa*. Las ideas fundamentales expuestas en esta obra son recogidas también en la respuesta que da el autor a la crítica de la modernidad, en el libro *El discurso filosófico de la modernidad* y en otros libros publicados después: *El pensar postmetafísico*, *Aclaraciones a la ética del discurso*, *Textos y contextos*, etc., en los cuales Habermas trata de modo más explícito algunas de las cuestiones y deja entrever mejor el fundamento ontológico que subyace en sus principales ideas.

La razón centrada en el sujeto ha pretendido tener una visión totalizadora del mundo. La teoría de la acción comunicativa quiere ser, en cambio, una teoría de la vida social, del mundo de la vida, que comprende una tradición cultural compartida intersubjetivamente. Aquí se da la acción comunicativa, en la cual oyentes y hablante se refieren a algo en el mundo desde una interpretación previa, desde un mundo de la vida preinterpretado. “Todo proceso de entendimiento tiene lugar sobre el trasfondo de una precomprensión imbuida culturalmente”. Añade Habermas que este “saber de fondo permanece aporético en su conjunto”³⁴. El sujeto no se encuentra aquí como algo privilegiado frente a las entidades del mundo, sino en una interacción con otros, mediada lingüísticamente. No se trata de una subjetividad centrada en el sujeto, como sucedía en Descartes, en Kant o en Hegel, sino de una intersubjetividad³⁵. Una teoría surgida de aquí no podría tener pretensiones de universalidad. El saber de fondo es cierto, pero no permite disponer de él a voluntad ni llegar a tener una validez universal. No es una racionalidad como la veía la modernidad, pero sigue siendo racionalidad. Lo que habría

³³ J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 145.

³⁴ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, v. 1, p. 145; ID., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, pp. 348-349.

³⁵ J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, pp. 347.366.374, etc.

que hacer sería interpretar la modernidad desde esta nueva racionalidad, más bien que abandonar su proyecto³⁶.

A partir de cada mundo de la vida se podría dar totalidad de sentido y de relaciones. Estas totalidades de un mundo estarían abiertas a otros mundos y podrían mezclarse los horizontes de ellos. Y a partir de ahí se podrían dar posturas críticas y fundar una praxis. Habermas llega a hablar, incluso, de “idealizaciones”, aunque precisa que éstas no han de bajar del cielo transcendental al mundo de la vida. Al discurso a partir del mundo de la vida le atribuye Habermas también un “momento de incondicionalidad”; y precisa que no es “ningún absoluto”; o que en todo caso sería un “absoluto escurridizo”³⁷.

Hay que poner de relieve aquí el mérito de Habermas en la discusión postmoderna. Y parece que el mérito principal está en haber desplazado la discusión postmoderna de los ámbitos de la estética, del arte, etc. y en haberlo centrado en los verdaderos problemas filosóficos. No es extraño que el debate se haya polarizado en torno a estos dos autores: Lyotard, que niega toda posibilidad de discurso que dé una cierta explicación de lo real y fundamente una praxis humana; y Habermas, que quiere salvar un discurso así, aunque sea diferente de los discursos de la modernidad. Se trata, al fin, de la posibilidad o no, o mejor del alcance de construcciones filosóficas y ontológicas, por más que se quiera relativizar este término.

Y así lo han visto varios autores, que han terciado entre las posturas de ambos filósofos. Sea cual sea el partido que hayan tomado, lo que parece claro es que han visto el centro de la problemática en las cuestiones filosóficas de fondo. Concretamente, en si se puede fundamentar una moral, una justicia, una crítica de la sociedad sin tener una visión de la misma. Seyla Benhabib, en 1986, veía el problema planteado en estos términos y pensaba que en la discusión sobre Habermas y Lyotard vuelven a surgir las cuestiones epistemológicas y su relación con las cuestiones morales y políticas. Pretender defender la moral o la justicia sin tener cierta visión del mundo de la vida, que permita saber hacer, saber vivir (*savoir-faire, savoir-vivre*), como afirma el mismo Lyotard, no parece de recibo, por más rodeos que se den. Habermas en esto parecería más coherente³⁸.

³⁶ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, v. 2, pp. 565-569; ID., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, pp. 366-367.

³⁷ J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, pp. 415-418; ID., *Nachmetaphysisches Denken*, pp. 46-48. 88-89. 103. 384.

³⁸ S. BENHABIB, “Kritik des postmodernen Wissens - Eine Auseinandersetzung mit Jean François Lyotard”.

Otro autor que ha visto el problema es Wolfgang Welsch. También él muestra la incoherencia de Lyotard, al negar toda representación del mundo y querer darnos una ética que nos permita movernos dignamente en él. Habermas sería más coherente, aunque Welsch cree que el catálogo de formas de la razón presentado por Habermas es estrecho e insuficiente para llevar el mundo de la vida al concepto. El mismo Welsch propone otro tipo de razón, que denomina “razón transversal”³⁹.

También Albrecht Wellmer parece ver aquí problemas ontológicos de fondo y considera a Habermas como intermediario entre Hegel, Marx y Weber; esto es, dentro de una tradición metafísica de visiones del mundo, aunque se trate de una visión nueva⁴⁰. Y Vattimo no acepta la solución de Habermas, porque estaría, según él, dominada por un prejuicio metafísico transcendental, que no daría suficiente importancia a la finitud del sujeto. Habermas volvería así a restaurar la metafísica⁴¹.

Sea cual sea la postura que se acepta ante el problema y la solución de Habermas, parece claro que éste ha llevado la discusión postmoderna a los temas filosóficos de fondo.

5. La discusión postmoderna en Estados Unidos: Rorty

La discusión postmoderna empezó desarrollándose sobre todo en Estados Unidos y en diferentes ámbitos. Estética, arquitectura, literatura, sociología, etc., como hemos visto al comienzo. También allí pasó luego a la discusión filosófica. Siendo la tradición filosófica norteamericana diferente de la francesa o de la alemana, es natural que la discusión filosófica allí tenga sus características propias, diferentes de las de las áreas ya vistas. Según Welsch, esta discusión filosófica postmoderna en Estados Unidos, más que por filosofías como la de Nietzsche, estuvo motivada por el debate sociológico en torno al influjo que ejercería la nueva tecnología en la sociedad⁴². Pero la discusión entraba también en un ámbito en el que tenían un peso preponderante ciertas corrientes filosóficas: Empirismo, prag-

³⁹ W. WELSCH, “Vielheit oder Einheit?”; ID., “Heterogenität, Widerstreit und Vernunft”; ID., “Postmoderne und Postmetaphysik”.

⁴⁰ A. WELLMER, “Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración”.

⁴¹ G. VATTIMO, *Ética de la interpretación*, pp. 210-213.

⁴² W. WELSCH, *Vielheit oder Einheit?*, p. 116.

matismo, filosofía analítica, filosofía de la ciencia. Es natural que estos elementos entren también en la discusión filosófica.

Entre los representantes americanos de la postmodernidad destaca Richard Rorty, quien ha presentado una alternativa postmoderna propia diferente de la de Lyotard. Esta postura ha sido expuesta sobre todo en la obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Rorty quiere dejar de lado o minimizar la tradición filosófica occidental, sobre todo la moderna, la que va desde Descartes a Nietzsche y que para él sería ante todo epistemología. Según Rorty, la teoría del conocimiento tendría su origen en las *Meditaciones* de Descartes, aunque fuera en Kant en quien adquirió su verdadera forma. Kant llevó lo exterior a la actividad constituyente del yo transcendental y así condujo la filosofía al camino seguro de la ciencia⁴³.

Este carácter fundamental de la epistemología fue puesto en duda por filósofos como Nietzsche, Bergson o Dilthey. Pero sobre todo habría sido refutado por la psicología de finales del siglo XIX, según la cual la única concepción ontológica sería un simple fisicismo. Hubo a principios del siglo XX un nuevo intento de sostener el hundimiento de la epistemología por parte de Husserl y de Russell. Pero tampoco estos intentos tuvieron resultado. Según Rorty, Husserl fue superado por Heidegger y Sartre; y Russell fue refutado por Sellars y Quine. Estos han criticado no sólo a Russell, sino ciertos supuestos del empirismo y de la filosofía analítica, como era la distinción entre lo necesario, dado por el sujeto, y lo contingente, dado por la experiencia; distinción que estaba aún presente en Russell y en el círculo de Viena. Además, el conocimiento no sería espejo de la naturaleza o representación exacta de lo real, como se creía en el empirismo, sino que, según Sellars y Quine, sería justificado por el lenguaje y por la práctica social⁴⁴.

Según esto se venía a parar a un conductismo epistemológico. A él se opusieron la filosofía de la psicología y la filosofía del lenguaje. Y a éstas se han opuesto, a su vez, Putnam y Davidson. Rorty comparte estos resultados, en general⁴⁵.

Rorty distingue, en general, filosofías sistemáticas y periféricas. Las primeras fundamentan, son constructivas, dan argumentos y construyen para la eternidad. A éstas pertenecerían todos los grandes sistemas, sobre todo modernos. Las filosofías periféricas son re-

⁴³ R. RORTY, *La filosofía el espejo de la naturaleza*, pp. 132-134. 153-154.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 159-166.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 205-213. 237-241.

activas; saben que su obra perderá vigencia cuando pase el período contra el cual reaccionan. A este segundo grupo pertenecerían Heidegger, Dewey y el segundo Wittgenstein. En ellos se daría una filosofía periférica que no eliminaría la tradición filosófica ni dejaría de dialogar con ella; pero que vería los problemas creados por las imágenes del espejo como “catapultados” en sus períodos históricos⁴⁶.

Estas dos ideas: reducción de la historia de la filosofía al mínimo y aceptación de una filosofía periférica pragmatista, siguiendo sobre todo a Dewey, parecen constituir el núcleo de la postura postmoderna de Rorty. Desde estos puntos de vista critica también a Habermas y a Lyotard. Lo hace sobre todo en un corto estudio de 1991: *Habermas y Lyotard sobre la postmodernidad*.

Lyotard es visto por Rorty sobre todo en el contexto de la filosofía de la ciencia que va desde Hesse hasta Feyerabend. Partiría de que la ciencia moderna considera su propia evolución como discontinua, injustificable, paradójica y catastrófica; y de que el consenso no sería sino un estado particular de discusión en las ciencias, no su fin. Rorty cree que Lyotard no tendría fundamento en las ciencias para legitimar su postura filosófica de la heterogeneidad y de la discontinuidad. Tomaría para ello un modelo de ciencia que no es real⁴⁷.

Acerca de Habermas, Rorty hace notar que viene de otra tradición. En la filosofía alemana y en la francesa se dependería demasiado de Descartes y de Kant, y del entusiasmo por la ciencia. Habermas dependería de esa tradición y considera la racionalidad científica como el modelo de racionalidad. Y luego depende también de la tradición marxista de su escuela. Habermas necesita un punto de partida para su teoría crítica y lo busca. Quiere superar la subjetividad de Nietzsche, Heidegger y Foucault, y quiere recuperar ideas hegelianas. Por otra parte, pretende demasiado de las ciencias. Lo que él denomina “dinámica teórica interna”, que impulsa a las ciencias a ir más allá del conocimiento tecnológico no sería una dinámica teórica ni una teleología, sino sólo una práctica social⁴⁸. Así, ni Lyotard ni Habermas harían justicia a la ciencia real.

La solución para Rorty estaría, una vez más, en minimizar la historia de la filosofía y en volver a la “ingeniería social concreta”, que hizo la cultura contemporánea del Atlántico Norte. Los problemas de Habermas y de Lyotard, así como sus irreconciliables diferencias, de-

⁴⁶ Ibid., p. 354.

⁴⁷ R. RORTY, “Habermas y Lyotard sobre la postmodernidad”, pp. 270-272.

⁴⁸ Ibid., pp. 261-269.

saparecerían aceptando el pragmatismo de Dewey y preocupándose por los problemas cotidianos de la comunidad de cada uno⁴⁹.

El pragmatismo de Rorty también ha sido puesto en relación con la deconstrucción de Derrida. Se han visto afinidades entre ambas posturas y las dos serían útiles para una praxis ética y política, aunque parece que ambas serían insuficientes. Tampoco parece que se pueda hacer de Derrida un pragmatista; y habría que preguntarse, incluso, si no supera también de hecho el mismo Rorty el pragmatismo, al comprometerse con una praxis liberal y en favor de la justicia⁵⁰.

Ha habido otros filósofos americanos que han intervenido en la discusión postmoderna centrada en Lyotard y Habermas. Seyla Benhabib ha criticado a Lyotard, el cual iría a parar a un politeísmo acrítico, que él mismo no debería estar dispuesto a aceptar, o a un dogmatismo. En ambos casos sería incoherente. Si la heterogeneidad fuese como dice Lyotard, no sería posible distinguir entre un uso manipulador y uno no manipulador del lenguaje. La heterogeneidad de los juegos lingüísticos conduciría a una indiferencia moral y política que Lyotard no aceptaría de hecho. Por lo que se refiere a la ciencia, Lyotard privilegiaría ciertas proposiciones matemáticas de Gödel o de la mecánica cuántica, para concluir que la evolución de la ciencia es discontinua, injustificable, catastrófica y paradójica. Pero este proceder sería peligroso. Así se dejarían de lado muchas cuestiones de la lógica de las ciencias y la distinción entre ciencias naturales, sociales y del espíritu. Además, Lyotard pecaría de ingenuidad si cree que mediante los múltiples juegos de lenguaje se podría llegar a una sociedad postmarxista y democrática, y a eliminar la desigualdad económica, social o cultural; o si creyera que las grandes multinacionales, como IBM van a permitir el acceso a los bancos de datos, o que los diferentes juegos de lenguaje no se van a hacer la competencia⁵¹.

Parece claro que Benhabib se inclina hacia la postura de Habermas; pero cree que el diálogo entre ambos sería posible. Sobre todo, según esta autora, la discusión entre ambos mostraría bien a las claras que va a parar a problemas de fondo: Problemas de epistemo-

⁴⁹ Ibid., pp. 272-273.

⁵⁰ CH. MOUFFE, *Deconstrucción y pragmatismo*, artículos de la propia MOUFFE y de CRITCHLEY.

⁵¹ S. BENHABIB, "Kritik des postmodernen Wissens - Eine Auseinandersetzung mit Jean François Lyotard", pp. 110-122.

logía, de fundamentación, de relación entre teoría y praxis, entre epistemología y vida social y política⁵². Son problemas filosóficos tradicionales, que Benhabib no minimiza.

La discusión con Habermas ha tenido otros representantes en Estados Unidos y ha sido viva e interesante. Estos se suelen mostrar receptivos con respecto a Habermas, aunque le hagan objeciones desde varios puntos de vista⁵³.

Thomas McCarthy ha criticado la racionalización de Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa*. Sobre todo la relativa al ámbito práctico moral, admitiendo que se pueda llegar a un consenso racionalmente motivado. McCarthy dice al final que con sus preguntas y reflexiones críticas no entiende rechazar el esquema de racionalidad de Habermas, sino sólo hacer ver lo problemático que resulta. Y también McCarthy hace esta crítica en el contexto de la tradición filosófica y sociológica, relacionando a Habermas con Kant o con Max Weber⁵⁴.

Martín Jay ve la presencia del arte a lo largo de la obra de Habermas y quisiera que éste dé una explicación más completa acerca de la racionalidad del mismo. De los tres tipos de racionalidad que menciona Habermas: cognitivo-instrumental, práctico-moral y expresivo-estética, la naturaleza de esta última no ha sido suficientemente explicado por él. Habermas ha hecho un gran esfuerzo lograr un concepto comunicativo de la acción racional, en el cual deberían estar integrados los tres aspectos. Pero lo estético ha tenido hasta ahora un desarrollo rudimentario, según Jay. También este autor ve como positiva y aceptable la postura de Habermas, aun con este defecto; y dice expresamente: “No quisiera aliarme con aquellos deconstruccionistas que se levantan en armas en cuanto oyen la palabra *razón*”⁵⁵.

6. El “pensamiento débil”: Vattimo

Otra postura postmoderna ha sido el llamado “pensamiento débil”, defendido sobre todo por Gianni Vattimo; pero pertenecen al

⁵² Ibid., p. 123.

⁵³ Cf. el libro en colaboración de A. GUIDDENS - J. HABERMAS - M. JAY - TH. MCCARTHY - R. RORY - A. WELLMER - J. WHITEBOOK, *Habermas y la modernidad*. El libro tiene además una introducción de R. J. BERNSTEIN.

⁵⁴ TH. MCCARTHY, “Reflexiones sobre la racionalización en la *Teoría de la acción comunicativa*”, *ibid.*, pp. 277-304.

⁵⁵ M. JAY, “Habermas y el modernismo”, *ibid.*, pp. 195-220.

grupo P. A. Rovatti, G. Carchia, A. Dal Lago, M. Ferraris, R. Salizzoni, F. Vercellone. Aquí nos vamos a limitar a exponer las ideas principales, tomadas sobre todo de Vattimo.

Parece claro que a lo que pretende oponerse el pensamiento débil es a la tradición metafísica en sentido amplio, esto es, a toda filosofía que pretenda tener visiones globales de la realidad, del hombre, de la historia. Estas se han dado a lo largo de la historia de la metafísica sobre la base de un fundamento único y último. En los años sesenta este fundamento se habría sustituido por una nueva trama estructuralista o fenomenológica; o por una subjetividad no substancial, como en el marxismo. En los años setenta se pierde este optimismo, se renuncia a los fundamentos. Pero no se renuncia a la verdad y se buscan nuevas razones mediante una serie de estrategias racionales, mezclando elementos de Heidegger, Wittgenstein, etc. En este contexto habría que ver el pensamiento débil, el cual renuncia a todos estos intentos⁵⁶.

Entre los caracteres propios del pensamiento débil parece que habría que destacar el de la ausencia de un fundamento, que ha sido seguramente el más característico del pensamiento metafísico. Relacionado con esta ausencia de fundamento estaría el nihilismo defendido por Vattimo. Otra idea fundamental del pensamiento débil sería la del final de la historia. No en sentido cronológico ni de una catástrofe atómica, sino el final de la idea de historia como un proceso unitario, con una teleología o realización de una humanidad auténtica, tal como se ha visto en el cristianismo, en la modernidad o en el marxismo, donde la teleología ha sido asumida dentro de la dialéctica y se ha afirmado un futuro utópico⁵⁷.

Pero esta visión del ser no quiere reducirse a una lectura sociológica, psicológica o histórico-cultural. Aún más se opondría a un escepticismo totalmente relativista. Quisiera seguir siendo ontología, aunque sea ontología débil u ontología del declinar⁵⁸.

¿Cómo lograr esa compleja vía media? ¿Qué se propone de forma más concreta? Vattimo habla también de pensamiento débil como juegos o técnicas localmente válidas, o como diferentes lenguajes de la razón. “Eso que llamamos ‘la realidad del mundo’ es algo que se constituye como ‘contexto’ de las múltiples fabulaciones... La expe-

⁵⁶ G. VATTIMO - P. A. ROVATTI, *Il pensiero debole*, pp.7-9.

⁵⁷ G. VATTIMO, *Il pensiero debole*; ID., *El fin de la modernidad*; ID., *La sociedad transparente*.

⁵⁸ G. VATTIMO, *Más allá del sujeto*, pp. 9-10. 20-22.

riencia del mundo..., más que objeto de saberes tendencialmente ‘objetivos’ es el lugar de sistemas simbólicos, que se distinguen de los mitos precisamente porque son ‘históricos’, esto es, narraciones que se sitúan a distancia crítica... y se saben y presentan explícitamente como ‘transformaciones’, no pretendiendo nunca ser ‘naturaleza’⁵⁹.

Estos lenguajes no tendrían ningún fundamento ontológico, ni podrían reducirse a una estructura normativa de base, como sucedería en Apel; ni se fundarían en alguna meta-regla trascendental, ni en nombre de una demostrada funcionalidad. Tampoco se podría buscar un fundamento en la hermenéutica, ya que la misma hermenéutica es radicalmente histórica y no puede ser descripción de una estructura objetiva. Los juegos se impondrían únicamente en nombre de un respeto irreducible por los monumentos históricos y en un diálogo con ellos, mediante el cual se va consolidando la verdad en los diferentes lenguajes. La filosofía sería, pues, recuerdo y diálogo con la historia, con la tradición; y el lenguaje sería “la fuente de las pocas reglas que nos pueden ayudar a movernos de modo caótico y desordenado en la existencia, aun sabiendo que no nos dirigimos a ninguna parte”. Y esto mismo se dice de la filosofía en general, que tampoco “puede ni debe enseñarnos a dónde nos dirigimos, sino vivir en la condición de quien no se dirige a ninguna parte”⁶⁰.

Es obvio que esta postura se diferencia de la de Rorty, puesto que Vattimo valora la tradición filosófica, que Rorty dejaba de lado. También entiende diferenciarse de Lyotard, el cual, según Vattimo, al afirmar que los metarrelatos han sido invalidados, estaría proponiendo otro metarrelato⁶¹. Pero sería postmoderna con pleno derecho, al optar por los juegos de lenguaje y al negar toda estructura objetiva que pueda servir de norma. Más bien Vattimo afirmaría que nos movemos sin un fundamento y sin un fin, como quien no se dirige a ninguna parte.

Vattimo ve el fundamento de su pensamiento débil en Nietzsche y en Heidegger. Es sobre todo a Heidegger al que cita con más frecuencia y de quien toma los conceptos fundamentales en los que se sintetizaría el pensamiento débil. Estos serían: Evento (*Ereignis*), recuperación (*Verwindung*), recuerdo (*Andenken*), nihilismo.

El concepto de *Ereignis* lo toma Vattimo sobre todo de *Identidad y diferencia*, donde Heidegger pone este concepto en relación con

⁵⁹ G. VATTIMO, *La sociedad transparente*, pp. 107-109.

⁶⁰ G. VATTIMO, *Más allá del sujeto*, pp. 11-13; ID., *Il pensiero debole*, pp. 11. 25-26; ID., *Oltre l'interpretazione*, pp. 9-13.

⁶¹ G. VATTIMO, *Ética de la interpretación*, pp. 16-20.

Ge-stell, término que indica el poner al hombre para que provoque lo real como lo calculable, manipulable y utilizable, propio del pensamiento técnico moderno. Esto es un destino (*Geschick*), según Heidegger; pero Vattimo considera poco este concepto. De todos modos, la idea principal de *Ereignis*, que en Vattimo es también la fundamental, es ésta: El ser no es, sino que acaece. Hay que entender el ser como acaecer, aunque este acaecer es bastante complejo⁶².

El segundo concepto es el de *Verwindung*, recuperación, superación. Vattimo lo usa para referirse a la relación que el pensamiento débil tendría con la tradición filosófica, sobre todo metafísica. En síntesis, se trataría de la manera de superar la metafísica. El concepto de superación ha tenido varios significados. En Hegel había una superación dialéctica (*Aufhebung*). Heidegger habla muchas veces de superación o *Überwindung* de la metafísica; y unas pocas veces de superación como *Verwindung*, que indica la superación como el recuperarse de una enfermedad. Vattimo ve tanto la *Aufhebung* como la *Überwindung* como superaciones de un pasado que ya no tiene nada que decirnos; mientras que *Verwindung*, más que eliminación indicaría el recuperarse de una enfermedad. Esta sería la postura de Heidegger frente a la metafísica, postura que da un valor a la historia de la misma, aunque la supere⁶³.

La tercera idea fundamental del pensamiento débil es la de *Andenken* o recuerdo. Esta idea quiere indicar una ausencia de fundamento y un volver a la historia, como una suerte de sustitución del fundamento. Se volvería al pasado para “rememorar, retomar-aceptar-distorsionar. O lo que es lo mismo, realizarse en la confrontación de la heredad del pensamiento pasado”⁶⁴. Esta manera de volver al pasado sería, pues, más que un simple rememorar o coleccionar documentos o monumentos históricos. Aceptar o distorsionar o confrontación con el pensamiento pasado suponen tomar una postura crítica. Es así como se pensaría el ser, experimentándolo de alguna manera en la historia de los pensadores y de los poetas. Esta rememoración es fabulación, leyenda, diferente de la metafísica. Vattimo cree que la historia del pensamiento es precisamente historia

⁶² G. VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia*; ID., *Más allá del sujeto*; ID., *El fin de la modernidad*; ID., *La sociedad transparente*, etc.

⁶³ G. VATTIMO, *Il pensiero debole*; ID., *El fin de la modernidad*, etc.

⁶⁴ G. VATTIMO, *Ética de la interpretación*, p. 29.

de fabulaciones, de diferentes juegos de lenguaje. En esta rememoración consistiría el “pensar” heideggeriano

La cuarta idea es el nihilismo, que Vattimo encuentra también en Heidegger. Lo vería en ideas heideggerianas como éstas: Al fin, del ser no queda nada; el ser no es fundamento, sino destino; y en la idea de evento, según la cual el ser no es, sino que acaece. Estas afirmaciones parecen totalmente opuestas a las del mismo Heidegger, según el cual Nietzsche sí sería nihilista, mientras que él mismo superaría el nihilismo. Pero Vattimo cree que hay que ir más allá de los textos de ambos autores para ver la semejanza y continuidad entre ambos. También reconoce que esta interpretación de Heidegger no es ampliamente compartida⁶⁵.

7. Preguntas pendientes

Tanto acerca del proceso que ha conducido a la postmodernidad como acerca de la misma y de los autores presentados, quedan no pocos interrogantes abiertos.

En primer lugar habría que preguntarse si Nietzsche y Heidegger han de ser considerados juntamente como precursores de la postmodernidad. Esta pregunta viene espontánea porque el propio Heidegger se distancia de Nietzsche en cuestiones fundamentales que tienen que ver directamente con la postmodernidad. La primera de ellas y más general es la de la metafísica; y la segunda es el nihilismo.

Según Heidegger, en Nietzsche se da consumación (*Vollendung*), pero no superación (*Überwindung*) de la metafísica. Nietzsche lleva la metafísica a su consumación, pero queda atrapado dentro de la misma. Ni Nietzsche ni ningún otro pensador anterior a él, tampoco Hegel, llegan al comienzo de los comienzos, sino que ven lo ven a la luz de la filosofía platónica, que representa ya una caída del comienzo y la reducción del mismo al silencio. La filosofía de Nietzsche es platonismo invertido: “El mismo Nietzsche designa ya pronto su filosofía como platonismo invertido. La inversión no elimina la postura platónica fundamental, sino que más bien la hace consisten-

⁶⁵ G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, pp. 23-24; ID., *Más allá del sujeto*, pp. 51-52. 55-56; ID., *Oltre l'interpretazione*, pp. 11-12. 17. Para una exposición más amplia de estas ideas de VATTIMO, cf. M. BERCIANO, *Debate en torno a la postmodernidad*, pp. 97-116; ID., “Vattimo, el pensamiento débil y Heidegger”, pp. 83-105.

te, precisamente bajo la apariencia de eliminarla”⁶⁶. Mediante sus ideas de voluntad de poder y de eterno retorno, Nietzsche vuelve a los comienzos y sintetiza las dos ideas fundamentales de la metafísica occidental: La idea parmenídea de la eterna permanencia del ser; y la idea de Heráclito, según el cual el ser está en eterno fluir. Pero Nietzsche no llega al verdadero comienzo: “En tanto que el pensar metafísico de Nietzsche vuelve al comienzo, se cierra el círculo. Pero en tanto que el que adquiere validez no es el comienzo de los comienzos (*der anfängliche Anfang*) sino el comienzo ya reducido al silencio, el círculo se enreda en su propia rigidez, no ya de los comienzos”⁶⁷. La filosofía de Nietzsche es, según Heidegger, verdadera “*metafísica de la incondicionada subjetividad de la voluntad de poder*”⁶⁸. El fundamento de la metafísica anterior queda sustituido por esta subjetividad de la voluntad de poder.

Heidegger considera nihilista a Nietzsche. El nihilismo nietzscheano tiene relación con los valores. En la metafísica de la voluntad de poder se da una transmutación de los valores. “Esta transmutación constituye la esencia consumada del nihilismo”. Se pregunta Nietzsche: “¿Qué significa nihilismo? *Que los valores supremos se desvaloran*. Falta un fin, falta la respuesta al porqué”⁶⁹. Falta un fin y falta un fundamento. Y la negación de los valores anteriores no se queda en la nada, sino que se hace para afirmar otros valores: Establecer valores, su falsificación, su desvalorización, su destitución, la afirmación de nuevos valores como transmutación... Este proceso es constante; el nihilismo es una ley de la historia. Pero esto mismo es resultado de que se sigue pensando el ente desde la subjetividad y desde la metafísica que Nietzsche no supera⁷⁰.

Heidegger mismo no se considera nihilista, sino que entiende superar la metafísica y el nihilismo por la superación del olvido del ser. Vattimo sabe que considerar a Heidegger como nihilista va contra los textos del propio Heidegger; pero cree que habría que ir más allá de estos textos. Por supuesto, Heidegger podría ser incoherente. Pero creemos que tampoco en el contexto heideggeriano habría cabida para un nihilismo; y que, por tanto, habría que hacer más caso de los textos de Heidegger.

⁶⁶ M. HEIDEGGER, *Nietzsche I*, p. 421.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 421; cf. pp. 417-420.

⁶⁸ M. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, p. 177.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 247.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 250-251.

Por todo ello no parece que se pueda considerar a Nietzsche y a Heidegger como representantes de un mismo pensamiento, ni acerca de la metafísica, ni acerca del nihilismo, ni acerca de la postmodernidad. Y parece que tampoco se sostendría la continuidad entre ambos, afirmada por Vattimo⁷¹.

Una segunda cuestión es si se puede considerar a Heidegger como un momento importante del proceso hacia la postmodernidad, como afirma Habermas.

En primer lugar, está claro que Heidegger es un crítico de toda la historia de la metafísica occidental, sobre todo de la metafísica moderna. El cree que la metafísica y el olvido del ser comenzaron ya en Platón y en Aristóteles; pero que alcanzaron su punto culminante en Descartes, cuyo pensamiento marcó el desarrollo de toda la metafísica moderna, Nietzsche incluido. Heidegger critica en esta metafísica el olvido del ser, la idea de subjetividad, la explicación por las causas, la afirmación de un fundamento absoluto, la idea de representación de la realidad por el sujeto, etc.⁷².

También es indudable que Heidegger relativiza en gran medida el pensar filosófico. La relativización se centra primero en la hermenéutica del Dasein; una hermenéutica esencial y connatural a un Dasein temporal, histórico, que vive en la facticidad concreta y en la sucesión temporal. No hay un fundamento absoluto o seguro, sino un fundamento abismo, en relación con la libertad del Dasein. Y al final la relativización se centra en la idea de evento, según la cual el mismo ser y el tiempo son dados como destino, excluyendo del todo la posibilidad de llegar a un fundamento, ya que más allá del evento no se puede ir. Estas ideas relativizan las visiones de la realidad y la fundamentación de una praxis. También parece claro que esa relativización constituye un gran paso hacia la postmodernidad.

Parece natural que por todo ello Heidegger resulte inaceptable para quienes se oponen al pensamiento postmoderno, como es el caso de Habermas, y resulte atractivo para quienes sigan dicha filosofía. Pero habrá sopesar bien el significado del propio Heidegger, sin rechazarlo porque su filosofía no pueda fundamentar una acción radical o una praxis decidida; y sin buscar en su autoridad un apoyo para las propias ideas postmodernas. Parece que ni una cosa ni otra se podría concluir a partir de los textos de Heidegger.

⁷¹ M. BERCIANO, *Debate en torno a la postmodernidad*, pp. 110-112. 176-179; ID., *Vattimo, el pensamiento débil y Heidegger*, pp. 126-131.

⁷² M. BERCIANO, *La crítica de Heidegger al pensar occidental*.

La filosofía de Heidegger no puede fundamentar una praxis como la que querían fundamentar Lukacs, Bloch, Marcuse, o como la que quiere fundamentar Habermas. La cuestión es, si es posible hacerlo desde el punto de vista de la reflexión teórica de una filosofía que ha dejado de afirmar un punto de partida absoluto para fundamentar o legitimar desde dentro de la sola historia. Esta sería la situación tanto de Heidegger como de los autores marxistas mencionados. Faltando dicho fundamento, se recurre a la praxis, a la utopía, etc. Recordemos que Habermas introdujo pronto en su teoría del conocimiento el tema de los intereses globales; y que luego ha hablado de idealizaciones y hasta de un cierto absoluto. Heidegger ha confiado más en la hermenéutica, en el ser y en las posibilidades del hombre en el mundo de la vida. Es probable que Heidegger haya dejado un poco de lado el tema de la praxis en este mundo de la vida, tema que estuvo presente en sus primeros años de docente y en *Ser y tiempo*. En cualquier caso, parece que en la discusión de Habermas con Heidegger hay un rechazo demasiado radical; y que hay importantes puntos de contacto entre ambos: Mundo de la vida, hermenéutica, ateórico dentro del mismo mundo, la praxis como un modo de saber. Todo esto merecería una reflexión.

Entre los representantes de la postmodernidad, algunos han visto en Heidegger un precursor de la misma, aunque consideran insuficiente su postura. Tal es el caso de Lyotard o de Rorty. Tendrían razón en afirmar que Heidegger relativiza y en verlo diferente de la postmodernidad. Pero por otra parte, la interpretación que hacen de Heidegger es superficial y se limita a algunos conceptos aislados, desligados de la compleja filosofía de Heidegger. También esto merecería un estudio comparativo y una reflexión más detenida⁷³.

Muy diferente es la interpretación de Vattimo, quien conoce mucho mejor a Heidegger. Pero como ya hemos expuesto ampliamente en otros lugares, pensamos que Vattimo da una interpretación insuficiente de los conceptos fundamentales indicados antes. El concepto de evento (*Ereignis*) es visto casi exclusivamente en el escrito *Identidad y diferencia*. Heidegger lo ha expuesto de forma mucho más amplia en otros lugares que Vattimo no cita ni parece que considere. Vattimo contrapone los conceptos de *Überwindung* y de *Verwindung*, que en Heidegger no son diferentes, sino que significan lo mismo,

⁷³ Cf. sobre esto M. BERCIANO, *Debate en torno a la postmodernidad*, pp. 162-172; W. WELSCH, "Postmoderne und Postmetaphysik. Eine Konfrontation von Lyotard und Heidegger."

hasta el punto de que se sirve del segundo para explicar el significado del primero. Y por fin, Vattimo liga el concepto de *Andenken* exclusivamente al pasado, lo hace el concepto fundamental del pensar del último Heidegger en esta etapa la idea de proyecto. Ahora bien, el concepto que expresa el pensar de Heidegger en este período es *Denken*, aunque hable en algunos casos de *Denken als Andenken*. Y este concepto de *Andenken* está ordenado al pensar futuro, incluso cuando se refiere al pasado, a lo no-pensado que hay que pensar⁷⁴.

En conclusión, parece claro que Heidegger representa un importante paso en la crítica de la metafísica occidental y de los sistemas en general. El tiempo de los sistemas ha pasado, según él. ¿Se lo puede considerar en este sentido como un precursor? Depende de lo que se entienda por este término. Lo que no parece aceptable es que se asocie a Heidegger con el pensamiento postmoderno en ninguna de sus variantes. La hermenéutica heideggeriana permite, desde el principio hasta el final, orientarse en el mundo de la vida, interpretar el pasado y proyectar el futuro. Primero el hombre en el mundo de la vida, luego el Dasein en el mundo y al fin el hombre en el *Ereignis*, tienen un saber, una precomprensión, u oyen la palabra o el habla del evento y pueden llevarla al lenguaje. Así se puede ir construyendo el camino del pensar, preguntando y permaneciendo en camino. Este no será nunca una carretera terminada, pero tampoco es un barbecho, ni un laberinto. En este sentido parece que Heidegger es a la vez un filósofo post-moderno, porque supera la modernidad; y al mismo tiempo superaría el nihilismo, el historicismo y el relativismo y la dispersión de la postmodernidad⁷⁵.

Por lo que se refiere a Horkheimer y Adorno, Habermas les achaca que al final se entregaron a un escepticismo, en vez de renovar la teoría crítica de la sociedad, propia de su escuela. Pero ¿se los puede acusar de escepticismo? Habermas reconoce, por otra parte, que no renunciaron al marxismo. Parece contradictorio que una filosofía que se denomina "Teoría crítica de la sociedad" y que se considera marxista, pueda aceptar posturas postmodernas, que por su relativismo se opondrían tanto a la crítica de la sociedad como a una emancipación de la misma, que conduzca a una sociedad sí mejor que la ac-

⁷⁴ Cf. M. BERCIANO, *Debate en torno a la postmodernidad*, pp. 126-134; ID., *Vattimo, el pensamiento débil y Heidegger*, pp. 107-136; ID., *Heidegger, Vattimo y la deconstrucción*.

⁷⁵ Sobre las posibilidades de la filosofía heideggeriana en este sentido, cf. M. BERCIANO, *Debate en torno a la postmodernidad*, pp. 189-210; ID., *Superación de la metafísica en Martín Heidegger*, pp. 361-401.

tual, si no ideal. De hecho Horkheimer había criticado años antes el escepticismo antiguo, el de Montaigne, el de Hume y el reciente, ya que el relativismo escéptico haría imposible la acción, al no tener ninguna visión de la realidad preferencia sobre otra⁷⁶. Por otra parte, también Lukacs y Bloch criticaban a Heidegger, viendo su filosofía como agnosticismo, relativismo, nihilismo, falta de perspectivas en relación con una praxis, y como filosofía de una sociedad capitalista que se opone al cambio⁷⁷.

¿Cuál es el verdadero significado de Horkheimer y Adorno en la discusión postmoderna? Si se considera la trayectoria anterior y posterior de ambos autores, parece que el calificativo de “relatividad” sería más adecuado para ellos que el de “escepticismo”, empleado por Habermas. Se encontrarían en esa zona en la que una fundamentación moderna ya no se ve posible; y en la que se busca una orientación y un fundamento racional de una praxis ética, social o política que no son utopía, sino un hecho más o menos real, al cual no se debería dejar de aspirar. En definitiva, estarían en la zona en que se encuentran Heidegger y el mismo Habermas, sin olvidar las diferencias entre unos y otros. Una postura análoga tendría, en el contexto americano, el filósofo canadiense Charles Taylor, el cual también es crítico de la modernidad, pero ha intentado, por otra parte, superar el relativismo postmoderno y lograr cierta fundamentación ética y política, sin por ello volver a filosofías premodernas o modernas. También la ética de Taylor se funda sobre todo en la hermenéutica, que permitiría orientarse en los hechos de la vida cotidiana⁷⁸.

También el significado de autores como Bataille, Derrida, Foucault o Deleuze y su relación con la postmodernidad merecerían una reflexión. Parece claro que el punto de llegada de estos autores no dependería sólo de Heidegger y tal vez ni siquiera principalmente de él. La visión francesa de la ilustración no es tan optimista ni tan filosófica como la alemana. Parece más influenciada por la estética, por la literatura, por el vanguardismo en general. La relación de dependencia que establece Habermas entre estos autores y Heidegger parece un poco exagerada. ¿Podrían ser considerados como postmodernos estos filósofos llamados postestructuralistas? ¿Es el postestructuralismo ya postmodernidad? No es fácil una respuesta a estas pre-

⁷⁶ M. HORKHEIMER, *Montaigne und die Funktion der Skepsis*.

⁷⁷ G. LUKACS, *Existentialismus oder Marxismus?*; ID., *Heidegger redivivus*; E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*; ID., *Erbschaft dieser Zeit*.

⁷⁸ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*.

guntas, según algunos autores, como Huyssen o Foster⁷⁹. También ha habido intentos de aproximación entre la deconstrucción de Derrida y el pragmatismo de Rorty. Por otra parte, Vattimo y Rovatti se distancian expresamente de Deleuze, Derrida y Foucault, a quienes ven dependientes de la metafísica; pero también se distancian de autores postmodernos, como Lyotard o Rorty⁸⁰. Eso significaría que el concepto de postmodernidad no es unívoco. De todos modos, parece que estos filósofos franceses significan al menos un paso decisivo hacia la postmodernidad.

Acerca de los mismos autores postmodernos, habría que plantearse también no pocas preguntas desde sus propias filosofías. En general, todos pretenden fundarse en el mundo de la vida, en la complejidad de la vida y de los hechos. Centrarse en la idea de mundo de la vida tiene la desventaja de la complejidad y de la dificultad de llevarlo a una teoría. Pero al mismo tiempo tiene las ventajas de ir siempre más allá de abstracciones y de visiones parciales, y de ser inseparable de la praxis, de los hechos reales, que suelen llegar también más allá de la teoría. Pero ¿no son refutadas o superadas todas las formas indicadas de postmodernidad por el mismo mundo de la vida y por los hechos?

Lyotard afirma que la pérdida de visiones globales no hace que los hombres vivan en la barbarie; y añade que lo que se lo impide es la práctica lingüística y la interacción comunicacional⁸¹. Pero con esto parece claro que está admitiendo un lenguaje común y una intercomunicación, por encima de todos los juegos de lenguaje. ¿Qué implican éstos? ¿Por qué se dan, a pesar de la diversidad? ¿Qué posibilidades dejarían abiertas? Entre ellas parece que estarían la de un consenso acerca de la justicia, a la que Lyotard no quiere renunciar⁸². Pero por otra parte Lyotard niega el consenso. ¿No hay aquí una contradicción? Parece que la heterogeneidad no es, de hecho, tan profunda como afirma Lyotard; y que éste está presuponiendo un lenguaje más general y profundo, que permite que haya lucha entre los diferentes juegos y que haya algún consenso.

Rorty se opone a la metafísica, a la epistemología, a la tradición filosófica en general, para ir a parar al mundo de la vida, a los pro-

⁷⁹ A. HUYSSSEN, *Cartografía del postmodernismo*; H. FOSTER, *Polémicas (post)modernas*.

⁸⁰ G. VATTIMO, *Ética dell'interpretazione*, pp. 16-29; ID., *Il pensiero debole*, p. 8

⁸¹ J. F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, p. 78.

⁸² *Ibid.*, p. 118.

blemas cotidianos de la comunidad de cada día. En el lenguaje no admite ninguna matriz común que una a los hablantes de los diferentes discursos. ¿Cómo llegar entonces a un acuerdo? ¿Cómo se puede sostener una hermenéutica, aunque sea mínima? ¿Cómo dialogar con la historia y cómo hacer una crítica e integrar elementos? El mundo de la vida, de la praxis humana, parece ser bastante más complejo y requeriría una profundización filosófica mayor.

El “pensamiento débil” tendría una mayor elaboración filosófica. Las mismas expresiones “pensamiento débil”, “ontología débil”, son claras y expresarían bien la situación de una filosofía que ya no pretende construir sistemas, pero que quiere seguir siendo pensamiento filosófico y ontología. Pero son expresiones imprecisas. ¿Hasta dónde llega su debilidad? En teoría parece más bien languidez; en la praxis que pretende hacer posible, su debilidad no es tanta. Parece que hay un claro desajuste entre su teoría y su praxis. Esto significaría que tampoco da razón del mundo de la vida, ni corresponde a la realidad de éste.

Vattimo habla de una hermenéutica nihilista, que no puede ser descripción de una estructura objetiva, sino envío o destino (*Geschick*) en sentido heideggeriano. Pero luego a esta hermenéutica se le atribuye la posibilidad de fundamentar una interpretación de la historia y de la situación concreta, orientación en una red de referencias, consenso, articulación crítica, interpretación creadora y transformación de la historia. ¿Qué implica todo esto? ¿No implica una estructura y una capacidad objetiva de los sujetos, una validez objetiva (en mayor o menor grado) de la interpretación, una capacidad de distinguir lo inauténtico de lo auténtico y hasta una finalidad? ¿Qué sentido y qué valor tendría, si no, todo lo anterior? ¿No hay una clara incoherencia entre lo que se dice acerca de la naturaleza de la hermenéutica y lo que ésta es capaz de llevar a cabo?

Esta misma incoherencia se daría luego en las ideas de *Verwindung* o recuperación de la historia y de *Andenken* o recuerdo. *Andenken* implica rememorar los monumentos históricos o la historia en general; *Verwindung* implica una actitud crítica ante la misma; actitud que distinga lo válido de lo que no merece ser recuperado, que seleccione y que integre. Y todo ello para intentar construir algo nuevo y mejor. Todo esto sería más que un rememorar e implicaría un proyecto y una teleología, aunque ésta no sea matemática y precisa. Y aquí entraría también el tema de la ética y de la legitimación de la moralidad de los actos humanos.

Vattimo rechaza otras fundamentaciones recientes, como la marxista, la hermenéutica de Gadamer, la de Apel, la de Habermas. ¿Qué propone? Otra hermenéutica presuntamente heideggeriana, nihilista, que no sería capaz de fundamentar nada. Pero Vattimo no quiere renunciar a una crítica ni a una praxis social. Y encontraría la salida diciendo que de un pensamiento ultrametafísico puede surgir una relación nueva entre filosofía y sociedad, de la cual sabemos bien poco por ahora; y de ahí podría salir un consenso. ¿Es aceptable esta resignación ante un no-saber, cuando la praxis es un hecho irrenunciable y cuando el propio Vattimo no renuncia a la defensa de ciertos valores? También aquí parece que el pensamiento débil no se las arregla con la realidad del mundo de la vida⁸³.

Habermas siente la necesidad de afrontar más el problema. Desde su teoría crítica de la sociedad, critica la postmodernidad y a Heidegger. Para la teoría crítica es imprescindible fundamentar de algún modo una crítica y una praxis que conduzcan a una transformación de la sociedad. Habermas quiere hacerlo rechazando al mismo tiempo los sistemas y hace una reflexión más seria sobre el mundo de la vida: Busca fundamentos en la realidad de este mundo de la vida, en el saber implícito y aproblemático que se da en él, en la intersubjetividad, etc.

La idea de mundo de la vida es fundamental en Habermas y no cabe duda de que lleva a cabo una amplia reflexión sobre el mismo. En ella parece claro que hay conceptos y presupuestos ontológicos. Habermas los dejaría entrever cuando habla expresamente de “idealizaciones”, de un “absoluto escurridizo”, etc. Que en las ideas fundamentales de Habermas haya un acercamiento a la fenomenología y a la hermenéutica, parece evidente; y también que en estas corrientes y en el propio Habermas se dan presupuestos y conceptos ontológicos. Parece que Habermas estaría más cerca de lo que él cree, o de lo que él quiere, de autores como Husserl, Heidegger o Gadamer⁸⁴.

Habría que decir con Heidegger que el tiempo de los sistemas ha pasado; y que los ideales que se proponía la modernidad han resultado utópicos. En este sentido, una filosofía post-moderna, diferente de los sistemas modernos y contrapuesta a ellos, parece ser algo más

⁸³ Para una visión más amplia de preguntas críticas sobre estos autores, cf. M. BERCIANO, *Debate en torno a la postmodernidad*, cap. 6, pp. 117-148.

⁸⁴ Cf. M. BERCIANO, *El problema de la ontología en Habermas*; ID., *Debate en torno a la postmodernidad*, pp. 134-148.

que una moda, va a ser duradera. ¿Qué filosofía postmoderna? Las propuestas hasta ahora no parecen satisfactorias. Pensamos que debería seguir siendo filosofía y que no debería renunciar ni a la racionalidad ni a fundamentar; aunque el concepto de racionalidad deba ser revisado y ampliado, y aunque un fundamento absoluto sea inalcanzable. Objeto fundamental de reflexión parece que debería ser el mundo de la vida, en el cual vive el hombre. Y no parece que haya motivos para afirmar que vive del todo desorientado, ni para renunciar a toda construcción. Y el método más adecuado parece que sería la hermenéutica heideggeriana. No será posible construir un sistema global donde todo se pueda fundar, pero un camino del pensar interrogante (*Fragen als Unterwegsbleiben*) tampoco sería una utopía. Pensamos que Heidegger ha indicado un camino aceptable; en este sentido sí sería precursor de una filosofía post-moderna.

Bibliografía

- BENHABIB, S., "Kritik des postmodernen Wissens. Eine Auseinandersetzung mit Jean-François Lyotard", en A. HUYSENSEN - K.R.SCHERPE, *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*.
- BERCIANO, M., *Debate en torno a la postmodernidad*, Madrid (Síntesis) 1998.
- BERCIANO, M., *La crítica de Heidegger al pensar occidental*, Salamanca (Publicaciones Universidad Pontificia) 1990.
- BERCIANO, M., *Superación de la metafísica en Martín Heidegger*, Oviedo (Publicaciones Universidad) 1991.
- BERCIANO, M., "Heidegger, Vattimo y la deconstrucción". *Anuario filosófico*, 26 (1993) 9-45.
- BERCIANO, M., *El problema de la ontología en Habermas*. Pamplona (Eunsa) 1995.
- BERCIANO, M., "Vattimo, el pensamiento débil y Heidegger", en VATTIMO, G. y otros, *Filosofía, política y religión. Más allá del pensamiento débil*.
- BLOCH, E., *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt (Suhrkamp) 1959.
- BLOCH, E., *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt 1962.
- CLAUSJÜRGEN, R., "Sprachspiele und Urteilskraft. Jean-François Lyotards Diskurse zur narrativen Pragmatik", *Philosophisches Jahrbuch*, 95 (1988) 107-120.
- CLAUSJÜRGEN, R., *Postmoderne. Anbruch einer neuen Epoche?*, Wien 1990.

- FOSTER, H., "Polémicas (post)modernas. En J. Picó, *Modernidad y postmodernidad*.
- GUIDDENS, A. - HABERMAS, J. y otros, *Habermas y la modernidad*, Madrid (Catedra) 1991.
- HABERMAS, J. "Der Eintritt in die Postmoderne". *Merkur*, 37 (1983) 752-761.
- HABERMAS, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt (Suhrkamp)1985.
- HABERMAS, J., "Die neue Unübersichtlichkeit", en *Kleine politische Schriften V*, Frankfurt (Suhrkamp) 1985.
- HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid 1987.
- HABERMAS, J., "La modernidad: un proyecto inacabado", en *Ensayos políticos*. Barcelona 1988.
- HABERMAS, J., "Modernidad versus postmodernidad". En J. Picó, *Modernidad y postmodernidad*,
- HABERMAS, J., *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt (Suhrkamp) 1988.
- HABERMAS, J., "Cuestiones y contracuestiones", en GUIDDENS, A. y otros, *Habermas y la modernidad*. Madrid (Cátedra) 1991.
- HABERMAS, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt (Suhrkamp) 1991.
- HABERMAS, J., *Texte und Kontexte*. Frankfurt (Suhrkamp) 1991.
- HARVEY, D., *The condition of postmodernity*, Massachusetts (Blackwell) 1995.
- HEIDEGGER, M., *Nietzsche I*, Frankfurt (Klostermann) 1996 (GA 6.1). Cuando sus escritos están ya publicados en la edición de las obras completas, usamos esta edición, indicando la abreviatura GA y el número del volumen.
- HEIDEGGER, M., *Nietzsche II*, Frankfurt (Klostermann) 1997 (GA 6.2).
- HEIDEGGER, M., "Überwindung der Metaphysik", en *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt (Klostermann) 2000 (GA 7).
- HEIDEGGER, M., *Was heisst Denken?*, 3 ed. Mohr. Tübingen (Mohr) 1971.
- HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz*. Neske. Pfullingen (Neske) 1976.
- HEIDEGGER, M., *Nietzsche. Der Wille zur Macht als Kunst*, Frankfurt (Klostermann) 1985 (GA 43).
- HEIDEGGER, M., *Nietzsche. Der europäische Nihilismus*. Frankfurt (Klostermann) 1986 (GA 48).

- HEIDEGGER, M., *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abenländischen Denken. Die ewige Wiederkehr des Gleichen*. Frankfurt (Klostermann) 1986 (GA 44).
- HORKHEIMER, M., "Montaigne und die Funktion der Skepsis". En M. HORKHEIMER, *Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie*.
- HUYSSSEN, A. - SHERPE, K. R., *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*. Reinbek bei Hamburg 1986.
- HUYSSSEN, A. "Postmoderne. Eine amerikanische Internationale", en HUYSSSEN, A. - SCHERPE, K. R., *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*.
- HUYSSSEN, A., "Cartografía del postmodernismo". En J. PICÓ, *Modernidad y postmodernidad*.
- HUYSSSEN, A., "En busca de la tradición: vanguardia y postmodernismo en los años 70. En J. PICÓ, *Modernidad y postmodernidad*.
- JAY, M., "Habermas y el modernismo", en GUIDDENS y otros, *Habermas y la modernidad*.
- KOSLOWSKI, P. (ed.) *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*. Weinheim 1986.
- LUKACS, G., *Existentialismus oder Marxismus?* Berlín 1951.
- LUKACS, G., "Heidegger redivivus". En *Sinn und Form* 1 (1949/3) 37-62.
- LYOTARD, J.F., *Immaterialität und Postmoderne*. Berlin (Merve)1985.
- LYOTARD, J. F., *La condición postmoderna*. Madrid (Cátedra)1987.
- LYOTARD, J. F., *El entusiasmo*. Barcelona 1987.
- LYOTARD, J. F., *La postmodernidad explicada a los niños*. Barcelona (Gedisa)1987.
- LYOTARD, J. F., *La diferencia*. Barcelona (Gedisa)1988.
- LYOTARD, J. F., *¿Por qué filosofar?*. Barcelona 1989.
- MCCARTHY, T., "Reflexiones sobre la racionalización en La Teoría de la acción comunicativa", en GUIDDENS, A., *Habermas y la modernidad*.
- MC KINNEY, R., "Toward a Resolution of the Modernist/Postmodernist Debate", en *Philosophy Today*, (1986) 234-245.
- MEYER, M. (ed.) *Wo wir stehen. Dreissig Beiträge zur Kultur der Moderne*. Zürich 1987.
- MOUFFE, CH. - RORTY, R. y otros, *Desconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires (Paidós) 1998.
- PICÓ, J., (ed.) *Modernidad y postmodernidad*, Madrid (Alianza) 1988.

- RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid (Cátedra) 1983.
- RORTY, R., “Habermas y Lyotard sobre la postmodernidad”. En GUIDDENS, A., *Habermas y la modernidad*.
- RORTY, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona (Paidós) 1993.
- ROVATTI, P. A., *Trasformazioni nel corso dell'esperienza*. En G. VATTIMO - P. A. ROVATTI y otros, *Il pensiero debole*.
- TAYLOR, CH., *La ética de la autenticidad*, Barcelona (Paidós) 1994.
- VATTIMO, G., “Dialectica, diferencia, pensiero debole”. En VATTIMO, G. Y otros, *Il pensiero debole*.
- VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*. Barcelona (Gedisa) 1987.
- VATTIMO, G., *Ética de la interpretación*. Barcelona (Paidós) 1991.
- VATTIMO, G., *La sociedad transparente*, Barcelona (Paidós) 1990.
- VATTIMO, G., *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona (Península) 1986.
- VATTIMO, G., *Más allá del sujeto*, Barcelona (Paidós) 1989.
- VATTIMO, G., *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Bari 1994.
- VATTIMO, G. - ÁLVAREZ, L. - BERCIANO, M. y otros, *Filosofía, política y religión*, Oviedo (Nobel) 1996.
- VATTIMO, G., - ROVATTI, P. A. y otros, *Il pensiero debole*, Milano (Feltrinelli) 1983.
- WELLMER, A., *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*. Frankfurt 1985.
- WELLMER, A., “Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración”, en VARIOS, *Habermas y la modernidad*.
- WELSCH, W., “Posmoderne und Postmetaphysik. Eine Konfrontation von Lyotard und Heidegger”, en *Philosophisches Jahrbuch* 92 (1985) 116-122.
- WELSCH, W., “Heterogeneität, Widerstreit und Vernunft. Zu Jean François Lyotards philosophischer Konzeption von Postmoderne”, en *Philosophische Rundschau* 34 (1987) 161-186.
- WELSCH, W., “Vielheit oder Einheit? Zum gegenwärtigen Spektrum der philosophischen Diskussion um die Postmoderne”, en *Philosophisches Jahrbuch* 94 (1987) 111-141.

Septiembre 2001