

HACIA UNA ECOLOGÍA DE LA RAZÓN

Consideraciones sobre la filosofía de la postmodernidad

DANIEL INNERARITY

"Las cosas animadas, vividas, las cosas que nos saben, declinan y no pueden ser sustituidas. Nosotros somos quizás los últimos que hemos conocido aún tales cosas. Sobre nosotros pesa la responsabilidad... de mantener en pie su recuerdo"

R.M. Rilke, *Briefe*, ed. Weimar, Wiesbaden, 1950, II, 483.

El concepto de postmodernidad se ha convertido en la expresión de una polémica que ha ocupado durante los últimos decenios a filósofos, sociólogos y teóricos del arte y la literatura. La palabra guarda semejanza con un género de conceptos en los cuales se pretende articular la conciencia de un cambio de época cuya significación no es todavía reconocible, pero señala inequívocamente la muerte definitiva de un proyecto histórico. En este caso, el proyecto de la Ilustración europea. Para determinar la tarea que la filosofía ha de desempeñar en la sociedad actual, parece conveniente valorar el alcance de esta discusión, sus virtualidades y sus limitaciones. Se trata de una controversia que ha sacudido las antiguas convicciones y se plasma ya en diferentes configuraciones culturales.

La polémica en torno a la viabilidad del pensamiento moderno ha sido un hecho de la vida real —en el arte, la política y la economía— antes de convertirse en objeto de discusión académica. Hoy en día es algo que debe ser pensado. Porque el contenido de la filosofía viene propuesto, en buena medida, por la propia época. Hegel expresó lúcidamente esta idea con una expresión provocativa: "si la realidad es inconcebible, habrá que forjar conceptos inconcebibles"¹.

¹ *Diferenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie*, Lasson, I, pp. 104-105.

I

El contexto actual de la filosofía viene definido por la crítica del paradigma moderno de una razón totalizadora. La postmodernidad ha impulsado —al amparo de esta crítica— un nuevo eclecticismo e historicismo en la arquitectura, un nuevo realismo y subjetivismo en la pintura y la literatura, y un nuevo tradicionalismo en la música. La repercusión de este cambio cultural en la filosofía ha conducido a una manera de pensar que se define a sí misma como fragmentaria y pluralista, que se ampara en la destrucción de la unidad del lenguaje operada a través de la filosofía de Nietzsche y Wittgenstein.

La destotalización del mundo moderno exige eliminar la nostalgia del todo y la unidad. Como características de lo que Foucault ha denominado la episteme postmoderna podrían mencionarse las siguientes: desconstrucción, descentración, diseminación, discontinuidad, dispersión, descanonización. Estos términos expresan el rechazo del cogito de la filosofía occidental y una nueva «obsesión epistemológica» por los fragmentos (Hassan). La ruptura con la razón totalizadora supone —para Lyotard— el abandono de los grands récits, es decir, de las grandes narraciones, del discurso con pretensiones de universalidad, y el retorno de las petites histoires. Lyotard insiste en mantener un irreductible pluralismo de los juegos del lenguaje, acentuando el carácter «local» de todo discurso, y la imposibilidad de un comienzo absoluto en la historia de la razón. Ya no existe un lenguaje en general, sino multiplicidad de discursos (Barthes). Y ha perdido credibilidad la idea de *un* discurso, consenso, historia o progreso en singular: en su lugar aparece una pluralidad de ámbitos de discurso y narraciones. Se podría hablar de un concepto «posteuclideo» de razón, pluralista y puntual, como eje de este movimiento de deslegitimación de la modernidad europea.

Estas afirmaciones suscitan una pregunta a la que voy a tratar de responder. ¿Ha logrado realmente el postestructuralismo francés provocar un cambio de rumbo en la filosofía que suponga una mayor aclaración de la realidad? A mi juicio, esta concepción de la postmodernidad debería ser más bien calificada —siguiendo a Jencks y Ballesteros— como tardomodernidad, es decir, como el producto de una evolución sin ruptura del pathos de la modernidad. Nietzsche vio con claridad que la Ilustración liquidaba tendencialmente sus propias premisas. Por eso a la modernidad pertenece no sólo una determinada exaltación de la razón, sino también la revuelta contra ella. La oscilación entre racionalismo e irracionalismo no contradice la unidad básica de la modernidad; es una manifestación de la dialéctica peculiar que

provoca la razón cuando pierde su referencia y su contexto, cuando se entiende en términos de autoafirmación subjetiva.

La idea de postmodernidad, tal como ha sido formulada por el postestructuralismo francés, no ofrece una verdadera solución a los interrogantes planteados por la modernidad, sino que conduce a una situación paradójica: la filosofía parece obligada a luchar denodadamente contra la concepción moderna de la razón, y en esa polémica se pierde la posibilidad misma de una comprensión racional del mundo, de una orientación correcta de la acción humana y de una configuración justa de la vida social. La crítica de la razón ha traspasado así sus propias limitaciones. Sólo una razón que no ha eliminado la nostalgia de la totalidad se atreve a polemizar contra las pretensiones de totalidad.

Si la «muerte del sujeto» significa la desaparición de aquella subjetividad a cuya medida se construyó una realidad inerte y asimilable, se habrá ganado con ello una ampliación significativa de la experiencia filosófica. No sería éste el caso si la disolución de la modernidad quiere decir que ya no cabe distinguir entre la realidad y la apariencia, por haberse reducido la voluntad de verdad a voluntad de poder, el diálogo a una forma de violencia simbólica o la conciencia moral a una represión interiorizada. La razón no puede dejar de dar razones. La filosofía es un hacerse-cargo-de reflexivamente, y entenderla de otra manera supondría alterar su propia naturaleza, fraude que justificaría su exclusión del mercado laboral.

Por otra parte, lo que Lyotard ha formulado como un *saber* post-moderno está aún por formular como *práxis*². ¿Apuntaría ésta en la dirección de una forma de organización social más democrática, plural, descentralizada y participativa, o favorecería, por el contrario, la contraposición de intereses, el enfrentamiento, la indiferencia o la justificación de cualquier arbitrariedad, bajo la égida del principio de libertad en la elección del juego del lenguaje? La ruptura de la unidad lingüística puede ser inocua en los salones de la filosofía, pero podría convertirse en la imposibilidad de impugnar el juego del lenguaje dominante en la vida social y política.

He sostenido que dicha concepción de la postmodernidad supone una continuación del pensamiento moderno y no una ruptura con él. Esta tesis se justifica en virtud de que *lo específico de la modernidad no es la razón totalizadora, sino la ruptura de la unidad del lenguaje*, precisamente lo que Lyotard presenta como una novedad histórica. Por lo demás, el propio Lyotard ha reconocido que su idea de post-

² Cfr. WELLMER, A., *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne* Suhrkamp, Frankfurt, Roma, 1985, p. 106.

modernidad no coincidiría con una situación terminal de la modernidad, sino más bien con el estado de su gestación.

II

La modernidad supuso la autonomización y diferenciación de la legalidad propia de cada una de las esferas de la actividad humana, su emancipación respecto de una racionalidad integradora: un "descentramiento de la normatividad"³. La ciencia moderna se libera de la función unificante de la filosofía; la religión se convierte con Lutero en un convencimiento puramente interior, separado de una praxis correcta; la política se desvincula de las consideraciones éticas y de la idea de una comunidad internacional con el surgimiento del estado moderno, para quien *salus publica suprema lex* (Spinoza); y la economía se convierte en capitalismo cuando rompe la prohibición moral del interés, es decir, la relativización de la legalidad económica del mercado por consideraciones extraeconómicas. Los correspondientes juegos del lenguaje reclaman una competencia absoluta sobre un campo que han delimitado previamente en oposición a los demás. La transformación de las legalidades específicas en mecánicas —en la esfera científica, política o económica— es la consecuencia del rechazo de factores explicativos «externos» (teleológicos o normativos).

La concepción dominante de la postmodernidad acentúa este proceso de desintegración. El corporativismo de los juegos del lenguaje y las formas de vida no añade nada nuevo al proceso histórico de modernización. Por eso se ha podido decir que la postmodernidad no es otra cosa que una versión cínica del historicismo (Bolz) o una transformación de la Ilustración en el cinismo (Wellmer).

Lo rechazable de la idea moderna de totalidad —tal como aparece, sobre todo, a lo largo del siglo XIX— no es la aspiración de recomponer una unidad que permita comprender el mundo en su conjunto y actuar de acuerdo con criterios coherentes, sino el hecho de que se pretenda configurar una totalidad elevando un subsistema particular al rango de un primado funcional (la equivocación no está en querer explicarlo todo, sino en querer hacerlo extrapolarlo consideraciones económicas, psicológicas, sociológicas o biológicas). La unidad no puede ser alcanzada ni por sincretismo, ni por un mero reparto del territorio ni, mucho menos, por la extensión de un solo factor explicativo. A mi juicio, el criterio para determinar la particularidad de un

³ Cfr. MARRAMAO, G., *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Ed. Riunti, Roma, 1983.

determinado sistema consiste en preguntarse si la ganancia de racionalidad que proporciona es obtenida en virtud de una restricción del campo de experiencia.

El problema hoy no viene representado por un exceso de proyectos de unificación, sino por la desintegración de legalidades autónomas que, como sustitutivos de la totalidad, exigen para sí el monopolio de su ámbito teórico o práctico. Actualmente, los sistemas particulares de explicación y orientación han perdido su autarquía tan pronto como se ha hecho visible su interdependencia, complementariedad y efectos secundarios. Frente a los principios de autonomía, unilateralidad y diferenciación, se han elevado los de *responsabilidad, complejidad e interpenetración*⁴. La cultura contemporánea plantea multitud de problemas que requieren una solución «holística» y no precisamente diferencial: indicadores de ello son el problema de la destrucción del medio ambiente (intervención negativa de los agentes económicos en el entorno natural), conflictos laborales (apelación a la justicia para limitar el principio de la ganancia económica inmediata), el miedo ante las posibilidades de manipulación tecnológica (como deseo de limitar la autonomía de las ciencias) o determinadas modalidades de contracultura (resistencia a aceptar que las necesidades estéticas sean satisfechas con prestaciones sociales). Contra el aislamiento de la ciencia, el arte, la filosofía, la economía y la política, se impone una nueva integración en la unidad del mundo de la vida.

Precisamente una de las aportaciones más positivas de las vanguardias artísticas que han dado origen a la idea de postmodernidad, ha sido cuestionar la diferenciación de una esfera del arte en el mundo moderno, separada del tecnosistema, de la política y de la ciencia⁵. Esta es la línea que habría que seguirse para superar las contradicciones de la modernidad: las experiencias estéticas, los métodos cognoscitivos y la formulación de juicios de valor no pueden ser absolutamente independientes entre sí; su autonomía no quiere decir que estén separados por el abismo infranqueable de la mutua indiferencia. En este contexto tiene plena validez y actualidad la idea de filosofía propuesta por Rorty como tarea hermenéutica que facilite la conversación

⁴ Cfr. JONAS, H., *Das Prinzip Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979; LUHMANN, N., *Soziologische Aufklärung*, Weisdeutscher Verlag, Opladeen; MÜNCH, R., *Die Struktur der Moderne. Grundmuster und differentielle Gestaltung des institutionellen Aufbau der modernen Gesellschaften*, Suhrkamp, Frankfurt, 1987.

⁵ Cfr. los estudios contenidos en el libro KAMPER, D.,-VAN REIJEN, W., (eds.), *Die unvollendete Vernunft. Moderne versus Postmoderne* Suhrkamp, Frankfurt, 1987.

entre los diferentes universos de discurso. Se trataría de aprovechar la oportunidad de obtener un nuevo concepto —dialógico, integrador— de totalidad, como unidad no represiva de las diferencias.

III

Para que la postmodernidad sea una ganancia históricamente significativa es necesario pensar de nuevo la relación del hombre con la realidad. La modernidad es la época de la escisión del hombre y la naturaleza: de la conversión del hombre en sujeto y de la realidad en problema. Este es el supuesto básico que debe ser revisado.

El proyecto moderno de *dissecare naturam* (Bacon) ha estado presidido por el objetivo de mantener la soberanía del hombre sobre el mundo, reduciendo lo real a su relación (cognoscitiva, instrumental, práctica) con una subjetividad constitutiva. Así lo expresó Schiller: "de esclavo de la naturaleza, el hombre se convierte en su legislador. Lo que es objeto para él, no posee ya poder alguno sobre él"⁶. Por este motivo, cuando Foucault afirma que la razón es necesariamente torturadora, se está moviendo —pese a sus pretensiones de expresar una novedad— dentro de las premisas del pensamiento moderno. Una manera de pensar que Sartre sintetizó al afirmar la contingencia esencial del mundo, su fealdad y viscosidad.

La concepción del mundo como pura contingencia explica la primacía de los artefactos en la sociedad moderna. No me refiero a la existencia de realidades artificiales —lo que es un signo de humanidad— sino a la mentalidad funcionalista, como carácter de una época. Para el pensamiento moderno, el concepto de mundo no indica el *kosmos*, la articulación ordenada y necesaria de todo lo existente, el horizonte confortante de la unidad de todos los significados constitutivos que sirven para orientar el pensamiento y la acción; indica, por el contrario, "la contingencia misma, dentro de la cual se ha convertido en un problema hallar la necesidad, la verdad, la belleza, los valores. El mundo no impone los valores, sino sólo el problema del valor"⁷. En esta afirmación se contiene la clave de una manera de pensar y de obrar a la que conduce la idea moderna de un mundo totalmente contingente: la ilimitada capacidad de sustitución y equivalencia funcional en una cultura de la simulación.

⁶ *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Werke, Sack, XII, p. 100.

⁷ LUHMANN, N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971, p. 10

La consideración de que la autonomía de lo real es sólo aparente se eleva a programa con el idealismo hegeliano. "Concebir un objeto, en realidad, no consiste en otra cosa sino en que el yo se lo apropia, lo penetra y lo lleva a su propia forma"⁸. Así culmina la apropiación subjetiva de la realidad que inició la filosofía moderna. El conocimiento absoluto exige que el objeto no sea nada más que su relación a la subjetividad; sólo así puede ser absolutamente transparente. Pero entonces, al conocerlo, el sujeto conoce siempre otra cosa, a saber, a sí mismo. Si todo conocimiento es autoconciencia, la conciencia del objeto es falsa conciencia porque ese objeto, en su absoluta relatividad, es siempre lo contrario de sí mismo.

La crítica de Adorno al idealismo ha llamado la atención sobre este proceso de falsificación en el que culmina la modernidad. La finitud del sujeto que conoce hace que el conocimiento tenga fuera de sí lo que lo hace verdadero. Expresado de manera paradójica: el conocimiento verdadero es aquel que no alcanza a serlo del todo, el que no anula la alteridad del objeto. El conocimiento no puede entenderse sin el misterio, el escaparse de las cosas a las relaciones cognoscitivas, lo que trasciende a la razón en su identidad subjetiva⁹. En el misterio se muestra la alteridad de lo real y, con ella, la relatividad del conocimiento. Por este motivo habla Adorno de una contemplación reverente (*Naturfrömmigkeit*), como actitud que se corresponde con la irreductibilidad e indisponibilidad radical de lo real. Y aunque Adorno no esté en condiciones de fundamentar ontológicamente este carácter de la realidad, su llamada de atención apunta hacia una superación efectiva del pensamiento moderno. Esta superación no puede tener lugar más que por una consideración integral de la experiencia, en la que esté incluida también la experiencia de la alteridad. *Integralidad* significa que a la filosofía pertenecen también de algún modo la experiencia de lo bello y del valor. Y *alteridad* quiere decir capacidad de asombro y admiración, es decir, de aquello que no puede surgir en una conciencia puramente reflexiva.

En la filosofía moderna y contemporánea, las fronteras entre la filosofía, la ética y la estética están excesivamente señalizadas y hay demasiadas prohibiciones de paso. Esto es debido a que la idea moderna de racionalidad, formada a partir del modelo de ciencia positiva, no tiene vigencia en la moral o el arte; estas dos actividades no son compatibles con una concepción mecánica, no teleológica de la naturaleza; son expulsadas del campo de la racionalidad, cuando por ella se entiende la pretensión de traducir todas las experiencias cualitativas

⁸ *Wissenschaft der Logik*, F. Meiner, Hamburg, 1975, II, p. 222.

⁹ Cfr. *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, p. 369.

en expresiones cuantitativas. Así se entiende la queja romántica de Novalis ante una modernidad que se afana por "limpiar de todo resto de poesía la naturaleza, la tierra que pisamos, las almas humanas, y por borrar toda huella de lo sagrado"¹⁰.

Según Max Weber, el signo de la racionalización moderna que ha desencantado el mundo es la diferenciación de la verdad, la justicia y la belleza en una verdad que no es justa ni bella, en una justicia que no es verdadera ni bella y en una belleza que no es ni verdadera ni justa. Precisamente la superación de esta ruptura es lo que haría de la postmodernidad una aportación histórica frente a las ambigüedades del pensamiento moderno. El déficit de racionalidad que se hace patente en los modelos de diferenciación (crisis del derecho positivista, del economicismo, del arte autónomo, de la política del estado nacional...) apuntan hacia una nueva idea de racionalidad como *interrelación, compenetración, solidaridad*. La filosofía, la ética y el arte no pueden seguir artificialmente separadas: el saber ilumina y aclara la realidad, al tiempo que instala al hombre en su contexto vital; la ética tiene que ver con la verdad (no es una preferencia arbitraria) y es, en buena medida, una cuestión de buen gusto; el arte no es independiente de la moral y tiene un indudable valor cognoscitivo. Y lo mismo podría decirse acerca de la relación entre el derecho, la política o la economía.

La obligación de transformar todos los conocimientos en información tecnológica ha reducido el mundo, nuestro conocimiento y nuestra acción sobre él, a una dimensión en la que no comparece el verdadero sentido de la realidad. A esta exclusión de toda metáfora en el saber elaborado bajo la égida de la exactitud metodológica se refería Nietzsche cuando hablaba del hombre moderno como un animal sin metáfora. Por eso se hace más necesario cultivar el sentido para la fascinación en un mundo desencantado, desprovisto de finalidad y desvitalizado. La filosofía y las ciencias del espíritu han de ser —por utilizar una expresión de Odo Marquard— saberes narrativos (*erzählende Wissenschaften*). De este modo, si la modernidad propuso como lema «la experiencia contra la autoridad» (el *argumentum ex re* contra el *argumentum ex verbo*), la postmodernidad debería recuperar el valor de lo que no puede ser comprobado experimentalmente, de lo que sólo puede ser contado.

Ahora bien, para que la postmodernidad no sea una mera queja por la marcha del mundo, de un mundo totalmente administrado, debería dirigir la mirada hacia la realidad, hacerse cargo de aquella alteridad que excede nuestras perspectivas. "Mi acogimiento del otro es el

¹⁰ *Werke*, Wasmuth, I, p. 279.

hecho decisivo por el cual se iluminan las cosas"¹¹. El engaño de una subjetividad constitutiva, del discurso de la conciencia moderna, se hace patente en el hecho de que la realidad, acosada y perseguida, enmudece siempre a su hostigador. Solamente una ontología que subraye el carácter no disponible de lo real está en condiciones de conseguir la reconciliación entre el hombre, los productos de su actividad y el mundo natural. Del mismo modo que la conciencia ecológica ha cuestionado la realizabilidad del proyecto moderno de un dominio absoluto de la naturaleza por medio de su despótica objetivación, un modo ecológico de pensar debería llamar la atención sobre lo que se pierde una filosofía de la conciencia que ha reducido lo real a un momento del despliegue de la subjetividad.

Lo que no comparece en la denominación conceptual es precisamente aquello que ha sido eliminado para permitir la manipulación del hombre sobre la naturaleza: nociones como cualidad, sustancia o finalidad, es decir, todo aquello que confiere un sentido immanente a la realidad, lo que no puede ser puesto por una conciencia finita. En la desontologización de la realidad, en su trivialización utilitaria, tiene lugar la vistoria de lo que Spaemann y Löw han denominado una «ontología burguesa»: una consideración inerte y pasiva de la naturaleza, de la que se ha borrado toda huella de finalidad immanente. Frente a esta ontología funcional, y sirviéndose de la crítica del funcionalismo en la arquitectura postmoderna, ha postulado Koslowski un nuevo *esencialismo* que pudiera revitalizar la filosofía y las ciencias humanas y sociales. "Contra la reducción de lo existente —sean personas o cosas— a relaciones y funciones, el pensamiento postmoderno establece el primado de la forma esencial o entelequia y la irrepetibilidad de cada instante (*instantiierte Einmaligkeit*) en el espacio y en el tiempo. Contra el axioma moderno «la función determina la forma», está el axioma postmoderno «la idea determina la forma». Una persona a una cosa que corresponde a su idea satisface mejor su función y no se disuelve en sus determinaciones relacionales. Se representa a sí misma y a su idea y contiene en su forma metáforas que remiten al cosmos en su totalidad"¹².

La situación actual de la filosofía es ambivalente y abierta. Podría apuntar hacia una ampliación de la experiencia y, por tanto, hacia un mejor conocimiento de la realidad y una más adecuada instalación del

¹¹ LENINAS, E., *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, Nijhoff, La Haya, 1961, p. 75.

¹² *Die Baustellen der Moderne. Wider den Vollendungszwang der Moderne*, en KOSLOWSKI, P.- SPAEMANN, R.- LÖW, R., *Moderne oder Postmoderne?*, VCH, Weinheim, 1986, p. 11.

hombre en ella. Pero también podría esterilizarse en una protesta que consolidaría las rupturas provocadas por la modernidad. En este caso, podría decirse a propósito de su celebrada muerte lo que G.B. Shaw envió como telegrama a la redacción del periódico que había informado de su muerte: la noticia de mi fallecimiento es algo exagerada.

Frente a las pretensiones de funcionalización, sistematización y administración total del mundo y de la vida, la filosofía ha de llamar la atención sobre lo irrepetible y lo incondicional, sobre aquello que constituye su ámbito específico de experiencia y reflexión. Cuando la realidad es nombrada y entendida según los deseos, necesidades y utilidades humanas, la filosofía debería intentar liberarla de esa reducción. No es poca tarea, en una civilización del simulacro y el artificio, allí donde la realidad es obligada a enmudecer, recordar la riqueza que encierra, pensarla y hacerla valer.

