

## TRAS LA POSTMODERNIDAD

DANIEL INNERARITY

If we understand modernity as the construction of a distinction –i.e. subjectivity vs. objectivity– postmodernity can be considered the abolition of that distinction, after the experience of its apories. In this paper the interest points towards a non disjunctive direction, towards a kind of thought that may embrace both ambiguity and the relative indiscernibility of the opposites.

En el supuesto de que la música fuera el registro más radical de una cultura, deberíamos expresar el espíritu de una época de manera sonora. Si el elenco de posibilidades abiertas tiene en sus extremos el ruido y la sinfonía, pienso que la música caótica de nuestro tiempo, estaría mejor representada por un concierto de gorriones que por el trompeteo sinfónico; la *Spatzenmesse* de Mozart reflejaría con más fidelidad nuestra situación que las arias monológicas de Wagner; el escudo de armas de la filosofía estaría hoy mejor decorado con un conjunto de gorriones que con el búho de Minerva, según la atinada observación de Sloterdijk. Además, este emblema es más propio de quien no se contenta, como Hegel, con ser un recuerdo perfecto y emerger del ocaso con un gesto de aprobación hacia lo ya acontecido. Aunque Hegel afirmaba que la filosofía era su propio tiempo apresado en el pensamiento, esta afirmación suponía que el tiempo dejaba de ser tiempo vivido desde el momento en que era elevado al concepto. El tiempo de la vida tiene un núcleo opaco; en el brillo oscuro del presente se insinúan tendencias y tensiones que no pueden ser disueltas en la transparencia conceptual.

La filosofía de los gorriones es un pensamiento de la contemporaneidad, ruidoso y quizás demasiado rápido, pero libre de aquella perezhosa omnipotencia de la astucia a posteriori y de la melancolía del recuerdo absoluto. Para el búho hegeliano siempre es demasiado tarde; ve una totalidad cuando es inminente su hundimiento, mientras el gorrión obtiene perspectivas actuales, visiones fugaces, estados de ánimo momentáneos, perfiles en

tránsito, horizontes móviles. Un espectador que acepte la provisionalidad de su observación sabrá también esperar, que es una de las cosas más razonables que se pueden hacer.

Este tipo de golpes de vista es aún más inevitable cuando se ha tenido la temeridad de anunciar una cierta perspectiva profética, en clara transgresión de un consejo hegeliano, por cierto. Pero precisamente porque el presente apunta e incoa desarrollos posteriores, en la medida en que contiene tensiones no resueltas, la descripción de lo que hay implica un adelanto de lo que podría haber. Quisiera que –en el caso más que previsible de una rotunda equivocación– la dificultad del asunto pudiera ser llamada a declarar en mi favor. Y es que denominamos *postmodernidad* al desconcierto que ni siquiera se puede formular de manera original. Por eso, aclararse en esta situación exige, entre otras cosas, estar dispuesto a aceptar una aclaración insuficiente.

Pienso que el fetichismo de la periodización es hoy un serio obstáculo para la observación del presente y la descripción del futuro. Me parece que hay algo así como una superstición de las denominaciones tras el desconsuelo de quien no acierta a etiquetar con nitidez su propia época. Pero se puede comprender sin clasificar; no deberíamos rechazar lo que, en lugar de ser definitivo e incontrovertible, se presenta simplemente como razonable y provisorio. Desde los imperativos metódicos de la universalidad, una particularidad que no se haya disuelto en una legalidad general es un escándalo para la razón. Este ímpetu clasificatorio obedece al prejuicio de que nadie sabe lo que es o lo que debe hacer a menos que sepa dónde se encuentra en el seno de la historia universal. Me parece que el ataque de Nietzsche a los inconvenientes de la historia para la vida ha de entenderse como una respuesta a esta sobrecarga de identificaciones: la necesidad de orientación histórica nace de un hiper-historicismo que hace todo lo necesario para contribuir a una desorientación completa. Musil lo dijo de otra manera: *la excesiva estimación de la pregunta «dónde nos encontramos» procede del tiempo de las hordas, nómadas que debían tener conocimiento cabal y plena posesión de sus pastos*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften, Gesammelte Werke*, A. Frisé, Rohwolt, Hamburg, 1981, 1, 9.

De la imposibilidad de determinar asentamientos fijos puede hacerse la virtud de estar en disposición de modificarlos.

Aunque el título que encabeza estas observaciones pueda sugerir lo contrario, no me gustaría arrastrar esa vocación frustrada de enterrador que parece ser la herida común de los filósofos en los tiempos epigonales. El público que escucha con agrado los diagnósticos filosóficos sobre la crisis suele estar afectado por la conciencia histórica en la forma contraria a la que antes aludía: por su absoluta carencia. Una opinión bastante extendida tiende a suponer que vivimos en un tiempo de cuestionamiento y crisis. Nuestro presente sería algo así como un momento crítico, entre el *ya no* y el *todavía no*. Ya no creemos las grandes representaciones del pasado pero todavía no hemos conseguido sustituirlos por otras, el presente sería una especie de tierra de nadie entre las seguridades tranquilizadoras del pasado y las que sólo podemos esperar del futuro. Creo que este análisis es completamente ilusorio; responde a una ilusión que, por cierto, no es un invento nuestro sino probablemente una característica más o menos común a todo tipo de presente.

La observación del tiempo en el que vivimos no está inmune frente al influjo de la dispersión. No hay una contemporaneidad que permita divisar un horizonte uniformizador de las experiencias privadas. Existe una gran variedad de tiempos endógenos, cada subsistema tiene su propio calendario, todos los grupos militantes de la historia universal practican ejercicios del más puro narcisismo. Resulta muy difícil encontrar una sincronía mínima para los cursos temporales divergentes. Creo que este puede ser uno de los motivos secretos del incremento de teorías de la catástrofe y síndromes de cambio: proporcionar esa mínima articulación entre lo heterogéneo, ese punto de vista que ordene la multiplicidad. ¿Cómo observar hoy? Esa es la gran cuestión que debe preocupar a quien aspire a entender la época en la que vive y actuar en ella. ¿Cómo saber si estamos en el mundo, en qué mundo estamos y de qué modo? Me parece que para comprender es más relevante estar desprotegido que asegurado; el realismo hoy es atención, no tanto aseguramiento deductivo. Y atención también contra las propias estrategias del pensamiento para protegerse del error y delegar el amor a la sabiduría en un *Consorcio multinacional para eludir la equivocación*. Lo que lla-

manos realidad es algo que sólo existe para los que no están en todo momento tratando de huir de ella. La desatención es hoy en buena medida sinónimo de especialización; esta suele ser su cauce más habitual. Por eso, frente a una cultura de unilateralidades grandiosas, quiero indagar aquí las posibilidades de una cultura de la atención, pero que insiste en considerar posible la obtención de visiones generales también en una totalidad astillada. Una filosofía que abandone su soberbio monólogo al margen del mundo y de los diversos ámbitos de la cultura, que prefiera caer en la cuenta a chocar con ella.

### 1. La modernidad: construcción de la distinción.

Aumentar a estas alturas la lista de definiciones de la modernidad recuerda inevitablemente la aporía del mapa borgiano que terminaba por cubrir todo el territorio representado. Pero es que quizás la modernidad sea el conjunto de sus definiciones, algo por tanto inacabado e inacabable, hasta que llegue finalmente alguien que no comience a hacer filosofía definiendo qué es el moderno, ni se sienta obligado a declararse en su favor o en su contra. Mientras tanto, la definición no pedida es falta de originalidad manifiesta, pero facilita de tal manera las cosas que no quisiera prescindir de una rutina tan benéfica.

La modernidad que es actualmente el objeto de críticas, despedidas o rehabilitaciones puede ser entendida como una *construcción de la distinción*, como una reacción al descentramiento subjetivo que supuso la revolución copernicana. La modernidad madura construyó así un nuevo escenario, devolvió al hombre la centralidad bajo la forma de una *subjetividad observadora* contrapuesta al espacio de la *mera objetividad*.

El *Libro sobre las revoluciones celestes* (1543) de Copérnico extendió una inusitada desconfianza ante la inmediatez. Las evidencias ingenuas se revelaron como engaños ópticos. La dinámica de la modernidad tendía a eliminar los sobrentendidos; ya nada es evidente de suyo, todo exige una nueva justificación. El golpe del descentramiento expulsa todo lo que era foco, polo, evidencia o centro, hacia las oleadas de turbulencias caóticas. En el terreno sociocultural se hace valer como revolución en la

permanencia: disuelve las culturas tradicionales, desata fuerzas de producción y destrucción, emancipa las artes y las técnicas ofreciéndoles una potencia inédita e incrementando la complejidad de la cultura. El giro copernicano supuso una movilización total, una remoción de las antiguas referencias, hasta el punto de que todo lo hacía posible, incluida la periferización del sujeto. Pero también los viejos copernicanos son atrapados por el vértigo. Nadie parece capaz de controlar la cadena de reacciones, de abarcar los procesos como un todo, o hacerse siquiera idea del alcance de ese inabarcabilidad; cualquiera es capaz de reconocerse como un ignorante informado. Surge entonces el interés de asegurar una observación fija, un fundamento seguro. El giro copernicano hace que aparezca la necesidad de construirse un observatorio. La obsesión por el fundamento responde a la incapacidad de serenar el vértigo que produce la desterritorialización.

En el terreno de las artes –especialmente en la pintura– es donde mejor se refleja esta nueva visualización del mundo<sup>2</sup>. La conquista de la profundidad del espacio en la historia del arte alcanza su plenitud mediante la remisión de las imágenes a un sujeto central. Al principio de manera intuitiva, matemáticamente justificado en el Renacimiento, los elementos del cuadro se despliegan conforme al punto de vista de un espectador fijo. La superficie pictórica se convierte en el escenario de una tensión visual entre el centralismo del sujeto y la huida de la mirada hacia lo infinito. Con Giotto comienza esa conquista copernicana del espacio que será predominante hasta que, a finales del XIX, comience una nueva etapa no perspectivista.

El espacio matemático unitario de la perspectiva central excluye todas las formas divergentes de la vivencia espacial. Es incapaz de permitir lo heterogéneo. Reorganiza la percepción de tal manera que vacía en cierto modo la superficie pictórica, establece unas coordenadas de construcción y comienza a introducir sus objetos según la medida de esa composición. Se establecen unas nuevas normas de percepción que se apoyan en el ideal abstracto de una homogeneidad visual del mundo. La unidad del

---

<sup>2</sup> He desarrollado con más extensión este asunto en el artículo "Estética del límite. Transformaciones en la configuración literaria del horizonte", *Pensamiento*, 1994 (2) (en prensa).

mundo de los objetos surge en consecuencia gracias a la unidad constructiva del procedimiento que extiende los elementos *in extenso*. El orden ya no es encontrado como una signatura de la realidad, sino producido. El signo está subordinado a las condiciones espaciales del entramado compositivo; los elementos particulares son sustituibles.

La expresión más adecuada a esta dominación sobre lo real posiblemente sea la omnipotencia de la mirada en la panorámica, en la que un sujeto se constituye como observador, siendo al mismo tiempo el único punto que no puede ser visto. Es conocido cómo en torno a 1800 se pusieron de moda las panorámicas con indicaciones acerca de los objetos o elementos naturales contemplables. Podríamos hacer la siguiente comparación: mientras que la decoración del teatro barroco reproducía el orden absolutista del estado –en el que sólo al soberano le estaba reconocida una visión general objetiva de las cosas– los panoramas son innovaciones burguesas. Se ha hablado a este respecto de una *democratización de la mirada*<sup>3</sup>. El panorama es una imagen deslimitada. Corresponde a la conciencia colonial, a los progresos de la industrialización de la lejanía, la conversión todo espacio en algo ópticamente disponible, sean ciudades, escenarios históricos, escenarios naturales sublimes o países exóticos. Al instalarse en el centro de una panorámica, el público burgués saborea su creciente poder político y económico. El panorama refleja muy adecuadamente el encargo social que se le ha atribuido en una óptica que no muestra ningún límite al dominio sobre el mundo.

En los sistemas racionalistas el progreso del saber está vinculado a una axiomática firme, llevado a término deductivamente a partir de una verdad racional dada y configurando una especie de despliegue del axioma. Se trataría de seguir el consejo de Schiller y buscar una legalidad a la que pueda confiarse la inquietante diversidad de los acontecimientos, un polo en el que descansan las manifestaciones fugaces y las ordene con vistas a su comprensión subjetiva<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Cf. S. Oetermann, *Das Panorama. Die Geschichte eines Massenmediums*, Frankfurt, 1980, 20.

<sup>4</sup> F. Schiller, *Poesía filosófica*, Hiperión, Madrid, 1991, 122-123.

Con el recentramiento de la subjetividad que tiene lugar tras la construcción del fundamento recuperan nitidez los límites que había difuminado la movilidad copernicana. A partir de ahora la modernidad se entiende a sí misma como definición de los límites de la razón, movida por un afán cartográfico por determinar *las permanentes costas de la experiencia que no debemos abandonar* (KrV, A 396). Los nuevos aseguramientos se deben a la introducción de una distinción, gracias a la cual se obtienen aquellos puntos de referencia fijos que el hombre no pueda remover y que le indiquen en qué orilla se encuentra, según prometía Kant.

Las contraposiciones barrocas, ilustradas y románticas pueden explicarse como repartos del territorio. Desde la construcción epistemológica hasta la descripción coherente de la sociedad, cualquier orientación tiene el carácter binario: trascendental-empírico, contingente-necesario, libre-natural, amigo-enemigo. Únicamente son orientativas aquellas relaciones que establecen oposición, distinción, contraposición, dialéctica, alternativa, dualismo. Rousseau había sentenciado esta exigencia de nitidez al afirmar que no hay término medio entre el todo y la nada.

El observatorio del horizonte que así se constituye es un sujeto inobjetivo por definición. El sujeto de la apercepción pura kantiana o el yo absoluto de Fichte, el espectador imparcial de Adam Smith o el *view from nowhere* de Nagel se acreditan renunciando a su facticidad. En consonancia con el principio correlativo de que sólo es verdadero aquello que se ha acreditado como independiente de nuestra constitución empírica, lo objetivo sería lo universalmente verdadero, lo desinteresado, lo no particular.

Al entender la modernidad como el establecimiento de la distinción, pretendo subrayar un principio que tiene consecuencias distintas de quienes entendieron lo moderno como la apoteosis de la subjetividad. Tan moderno es el subjetivismo como el objetivismo. Lo específicamente moderno está antes de la elección, a saber: en la distinción y, sobre todo, en el modo de la distinción. No es tanto elegir lo subjetivo o lo objetivo, sino el tener que elegir entre ambos.



## 2. La postmodernidad: destrucción de la distinción.

La postmodernidad –un modo de pensar que comienza por cierto a mediados del XIX– es, a mi juicio, la prosecución hasta el agotamiento de las posibilidades binarias establecidas por el pensamiento moderno. Es una respuesta a la sobrecarga de la subjetividad y su colapso, congruente con los presupuestos generales de la modernidad.

Con la pintura paisajística del romanticismo esta apoteosis de la perspectiva comienza a declinar y a problematizarse. Otorga al espectador una posición que ya no se encuentra en la zona neutral más acá del cuadro. La contraposición sujeto-objeto empieza a quebrarse, aparecen zonas de interferencia, tensiones que entrelazan y contaminan aquella tradicional separación. Un procedimiento cultivado por Caspar David Friedrich y por otros pintores del XIX consiste en situar en primer plano una pequeña figura de espaldas, lo que obliga al espectador a una suerte de desdoblamiento entre sí y su representante en el cuadro.

Con la tematización romántica del fracaso del racionalismo moderno tenderá a disolverse la vinculación entre perspectiva y certeza objetiva de conocimiento. En muchas formas de construcción estética del romanticismo tardío se transgrede el principio de una mirada contemplativa sobre un cuadro enmarcado. Lo que había hecho la perspectiva central era partir del punto fijo del espectador y convertir a la realidad en objeto de su mirada simultánea sobre el todo. Pero no es fruto del azar el hecho de que en el siglo XIX, al final de la pintura perspectivista, se acumulen una suerte de inversiones de la mirada que apuntan a una desorganización de la experiencia tradicional del mirar moderno, su vivencia como fracaso. Se desmontan los espacios visuales unitarios y homogéneos. Desde el impresionismo domina una tendencia hacia el cuadro plano y sin relieve, que declara a la superficie como elemento fundamental de la configuración. El contenido aparece en la forma de signos sobre una superficie opaca. Y del mismo modo que el cuadro no apunta hacia un punto lejano en un espacio profundo, tampoco está previsto que una instancia subjetiva centralizadora se pueda apropiarse de lo que ve. La mirada panorámica soberana sobre todas las cosas venía acompañada por el gesto de distanciamiento racionalista. Los pai-



sajes de la poesía racionalista son divisados desde la clara distancia categorial del observador. Los paisajes románticos, por el contrario, rodean al sujeto. La Ilustración trataba todos los ámbitos desde una óptica de objetivación. Incluso la visión interior de los personajes y de sus sentimientos estaba bajo el control de una perspectiva exterior autoritaria.

En los cambios en la percepción del espacio parece articularse de forma estética la maldición de una ilusión colectiva propia de la emancipación burguesa. El espacio aparece ahora como una infinitud vacía enfrentada a un yo aislado sobre sí mismo. Ser sujeto significa estar rodeado por un espacio y en un tiempo que se han convertido en extensiones vacías e impenetrables. Es característico de la obra de Baudelaire, por ejemplo, que lo interior y lo exterior no se puedan encontrar en armonía, pero que tampoco se acierte a identificar en qué consiste la desarmonía, ya que ambos resultan indiscernibles. Con esta diferencia sucumben también todos los proyectos de acción que mostraban al yo en lucha contra las barreras y los obstáculos heterónomos. Por eso el yo pierde la función de centro de visión que establece la unidad perspectivista. Pasa de ser espectador a escenario.

El auto-engaño de la modernidad ha consistido en no querer percibir su provincialidad, pensar que lo particular no es más que *lo todavía no universal*. El observador no soporta el peso de la objetividad, pero tampoco está dispuesto a reconocer su propia particularidad. En este contexto de sobrecarga y simulación, la crítica de la ideología y la filosofía del desenmascaramiento tienen un magnífico campo de maniobras. Allí se pueden entregar a esa gratificante labor de comprobar que, en expresión de Blumenberg, *esto es en realidad aquello*. Terapeutas de diverso signo nos ponen sobre el aviso de que, en realidad, los modernos informaban acerca de su propia contingencia cuando creían estar hablando de universalidad, estaban sirviéndose de interpretaciones dependientes de una tradición al hablar de una verdad extra-territorial y supratemporal, confundían lo indiscernible con la transparencia, la provisionalidad de una situación con la certeza sobre lo real y cuando creían informar sobre el orden del mundo estaban indicando la ambivalencia de las proyecciones humanas.

Toda la táctica consiste ahora en sacar a la luz los restos de contingencia que el sujeto no había conseguido anular –intereses,

prejuicios, mentalidades epocales— y utilizarlos como un desmentido de las pretensiones de objetividad y universalidad. Desde las filosofías de la sospecha hasta la deconstrucción, la postmodernidad sigue pensando que el sujeto es el obstáculo de la objetividad, reproducen el mismo reparto del territorio y sus contraposiciones. Ofreciendo a Kant un paradójico tributo póstumo, siguen pensando que no hay más noción de objetividad que la kantiana: lo independiente de las condiciones subjetivas<sup>5</sup>. Schopenhauer instiga a combatir esa tendencia a convertirse en *el centro del mundo*<sup>6</sup>. Y la filosofía de Nietzsche no es sino consecuencia del escándalo ante una subjetividad que por todas partes aparece. *El hombre nos oculta las cosas*; siempre nos conocemos solamente a nosotros mismos, pero propone escapar de esta perspectiva antropomórfica y obtener una visión de la realidad fuera de las cosas humanas. Exige *deshumanizar* los fenómenos, pensar *fuera de la humanidad y no construirlo todo hacia él*<sup>7</sup>. De este modo, Nietzsche declara el sujeto trascendental como una pura ficción deformadora e inaugura un modo de pensar que se complace en mostrar que la supuesta incondicionalidad era retrotraible a una facticidad cultural escamoteada y que, por consiguiente, no había ningún centro desde el que pudiera constituirse el sentido.

Creo que de este modo se puede comprender la fascinación que lo anónimo ejerce sobre espíritus tan diversos como Rabelais —que aseguraba haber escrito su *Gargantúa* bajo el dictado de las musas—, el yo trascendental kantiano que asegura la objetividad de las representaciones, la función que ejerce la voluntad en Schopenhauer o lo dionisíaco en Nietzsche, hasta la concepción romántica de un pueblo que es el auténtico sujeto de las acciones sociales. Todos andan buscando un sujeto desesperadamente: uno que no lo sea, que no deje impronta, que no firme y particule, que no sea impugnabile como algo particular. Este el ideal de la *escritura sin estilo* que propugnaba Mallarmé. Es *el ser que habla*, dirá Heidegger, o *el texto*, según Derrida, la estructura, el

<sup>5</sup> Cf M. Fontán, *El significado de lo estético. La "Crítica del juicio" y la filosofía de Kant*, Eunsa, Pamplona, 1994, 644-645.

<sup>6</sup> Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, § 61, 392.

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *Nachlaß* 1880, 6 [432] (KSA, 9, 309); 1881, 11 [238] (KSA, 9, 532); 1881, 11 [35] (KSA, 9, 454); 1882-83, 6 [1] (KSA, 10, 231).

poder, la intersubjetividad... Todos ellos aparecen como candidatos idóneos para sustituir al viejo sujeto agotado.

En esta misma línea hacen su aparición los sujetos mínimos del postestructuralismo, tensiones que remiten el yo a su reflejo; los gestos en los que se atascan sus figuras se parecen a los de la locura, al estar fuera de sí; son movimientos de lo heterogéneo (Bataille). Se trata de movimientos que no se fundan en un proceso consciente, que no configuran una continuidad, un desarrollo, como cuerpos que giran en el vacío de su propia representación, portadores artificiales de *marques* (Derrida). Este tópico lo recogió muy certeramente Süskind en su novela *El perfume*. Las figuras cuya huella persigue el protagonista carecen de individualidad, son cuerpos que sólo se reconocen por su olor. La vista, el sentido unificador de la modernidad, el que asigna propiedades y delimita perfiles, cede el paso a una sensibilidad difusa de características flotantes.

La postmodernidad sigue considerando la impureza de la razón como un descrédito y responde con otra unilateralidad: la diferencia, el fragmento, la dispersión, perspectivas incorregibles. Me da la impresión de que la pluralidad entra aquí con idéntica actitud soberana que acompañaba al absoluto de la identidad moderna, que son igualmente inexpugnables, indiferentes entre sí, como sistemas y discursos satisfechos de haber obtenido la propiedad de una parcela de la realidad, de un estrato que corre a cargo de su competencia exclusiva. Probablemente la única posibilidad de escapar a esta dialéctica consista en abandonar la contraposición absoluta por una diferenciación finita, en relativizar las distinciones a cuyo cargo corría la orientación del sujeto en el mundo moderno.

### **3. El principio de indiscernibilidad relativa.**

Las aporías de la idea moderna de subjetividad no se resuelven recurriendo a su opuesto, sino introduciendo un principio de indiscernibilidad relativa entre las contraposiciones: entre los actos y los acontecimientos, la libertad y el destino, lo hecho y lo dado, la objetividad y el sentido. El agotamiento de un tiempo dominado por la certidumbre abrumadora y el descubrimiento de la

escasez de referencias apunta hacia una teoría de la ambigüedad desde la que comprender y actuar mejor.

Tradiciones de pensamiento muy diversas han abandonado hace tiempo la obsesión de discernimiento. La hermenéutica, por ejemplo, ha mostrado que toda percepción humana está siempre rodeada y sostenida por un aura de conocimiento periférico que es vivido existencialmente pero que nunca puede ser total y explícitamente articulado. La aceptación de la facticidad que supone el análisis heideggeriano de la historicidad y la consiguiente ampliación de la subjetividad humana, que no es una mera instancia epistemológica. Muy relacionada con ello está la propuesta de MacIntyre de atender a las condiciones subjetivas desde las que el mundo adquiere relevancia a la vez que relativiza esa relevancia como resultado de una posición que no exenta de condiciones. El transfondo de este planteamiento es la teoría hermenéutica de la comprensión, particularmente su insistencia en la estructura previa que la hace posible, su inserción en un marco previo de sentido, que no es puesto por el propio comprender.

Paralelamente, una de las virtualidades del pragmatismo americano ha consistido en desafiar la presuposición tácita de la mayor parte de la filosofía moderna de que no hay racionalidad sin fundamento<sup>8</sup>. Y lo hizo sin pretensiones de relativismo, sino en favor del falibilismo, la finitud y corregibilidad de nuestro conocimiento, de la posibilidad de discriminar lo mejor y lo peor, abierta a la pluralidad de la experiencia y a la discusión pública. Dewey propuso abandonar *la visión del espectador* o lo que Putnam llama *la visión del ojo de Dios*. Pero esta resolución de los sentidos en contextos pragmáticos no ha supuesto una renuncia a la verdad y a mejores argumentaciones, sino que ha abandonado las dicotomías rígidas del racionalismo clásico.

Los inconvenientes de la certeza absoluta también se han puesto de manifiesto en varios ámbitos de la cultura: las paradojas en la teoría de sistemas, los problemas irresolubles en matemática, las teorías de juegos y del caos, la teoría de las virtudes que sustituye a la racionalización moral, las economías de la incertidumbre, el final del determinismo científico, la difuminación de la soberanía política, los efectos perversos del estado

<sup>8</sup> Cf. Richard J. Berstein, "El resurgir del pragmatismo" en VVAA, *El giro posmoderno*, Málaga, 1993, 11-30.

planificador... Todo esto coincide con una evolución de la ciencia que ha pulverizado la imagen mecánica del mundo, en la que era posible asignar a cada cosa una posición estable, ha sustituido el determinismo por el desorden, la agitación y lo impredecible, ha revalorizado las certezas locales y relativizado las grandes construcciones.

Estas y otras paradojas tienen como resultado la difuminación del dualismo entre libertad y necesidad. La nueva finitud del mundo relativiza la pretensión humana de competencia configuradora y se anuncia de modos diversos: el hombre actúa en el marco de leyes de la naturaleza y en un horizonte temporal que no es inagotable, toda actuación ordenadora es pagada con un crecimiento desproporcionado del desorden (hasta el punto de que bien puede decirse que el orden es la continuación del caos por otros medios). Diversas experiencias han hecho que se desvanezca la utopía cinética de que el movimiento general del mundo habría de ser la ejecución de nuestro proyecto sobre él (la presencia de lo incontrolable, el malestar ante la movilización general, la aceleración insoportable, los atascos y turbulencias, el hecho de que las cosas se nos escapan de las manos, los excesos inerciales). En todo lo que hacemos, hacemos más de lo que pretendíamos hacer. Involuntaria y a veces también inconscientemente ponemos en marcha una cadena de acciones cuyas consecuencias tienen más peso que lo producido intencionalmente. Una "segunda naturaleza" formada a partir de consecuencias no queridas e incontrolables desmiente la competencia planificadora de la modernidad. Lo que era pensado como automovimiento activo se traduce en un movimiento terco más allá de todo proyecto controlable. Toda acción entra en un juego de interacciones que hace que escape con bastante rapidez a la intención y a la voluntad de sus autores. Lo producido en la historia se sustrae de nuestro trazado, la obstinación de lo no-pretendido triunfa sobre nuestra libertad y nuestras iniciativas morales.

Esta especie de resignación histórica surgida de un escepticismo que no es sino consecuencia de aceptar la propia finitud la ha formulado Odo Marquard de la siguiente manera: nadie es capaz de distanciarse de todo lo que le precede (sería insoportable). Pero esto es un signo de libertad. Yo soy libre no solamente porque me pongo a disposición (mediante un acto trascendental),

sino también porque no debo ponerme a disposición: para ser libre no necesito dejar de ser el que soy, o sea mi particularidad, las particularidades de los pasados que yo soy, mi facticidad. La trascendentalidad necesita la facticidad<sup>9</sup>. Precisamente una de las experiencias postmodernas más fecundas ha sido el descubrimiento de la irrevocabilidad de nuestro pasado, nuestra facticidad, de que no hay tantas tradiciones como para estar siempre en la grata situación de romper con ellas. De acuerdo con ello, propongo una aceptación de la "naturalidad" que consista en consideración hacia la experiencia tenida, los prejuicios acreditados, las lentitudes habituales, las inercias institucionales, lo sobrentendido, la pereza. Se trataría de promover una conciencia de la finitud humana, de aquella pasividad que era la cara oculta del proyecto moderno. En otras palabras: reconocimiento de la azarosidad del mundo y de la contingencia de las identidades que lo constituyen, aprender a vivir bajo las condiciones de una contingencia reconocida y tratar de transformar el destino en oportunidad.

Este planteamiento obliga a modificar las condiciones de certeza y, por consiguiente, los modos de argumentación. Y conduce a una renuncia a la fundamentación absoluta, lo que no significa renunciar a la razonabilidad. No es necesario un territorio firme –un "fundamento metafísico"– para que una argumentación sea convincente. Esa ansiosa búsqueda de seguridad mediante la obtención de un punto de vista irrefutable –casi todo lo trivial es irrefutable por su evidencia excesiva– procede, a mi juicio, de una curiosa alianza entre ciertas escuelas que se autodenominan realistas y el racionalismo. Me resisto a creer que solo hay razonabilidad mediante el recurso a un núcleo invariable, a entregar todo el dominio de la variación histórica a una genérica indiferencia. La variación histórica es una relativización de las construcciones culturales pero no su absoluta igualación. Que los asuntos humanos sean relativos no significa que todos sean iguales. Relatividad de las fundamentaciones no equivale a inconsistencia de lo que se pretende defender. Impide que confundamos

<sup>9</sup> Cf. O. Marquard, *Freiheit und Zeit. Versuch, eine Frage zu stellen*, en *Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens*, Alber, Freiburg/München, 1979, 322-341.

el valor con la fundamentación o que la debilidad ocasional de un argumento lleve a una precipitada desconfianza ante lo desasistido.

Las convicciones no se debilitan por ausencia de un fundamento definitivo sino por la torpeza argumentativa. Y una señal de desacierto es equivocarse en el interlocutor, por ejemplo, pensando que lo que se opone a la verdad es el relativismo. El relativismo también es relativo, o sea, inexistente, potencialmente improposeguible, no puede establecer comunidades de comunicación, conduce al equívoco y a la esterilidad. Lo que se pasa por tal suele ser una defensa implícita de la cultura liberal y el pluralismo democrático, a los que se cree amenazados por una metafísica esencialista. Pero se trata de una contraposición forzada. La renuncia al fundamento no impide la persecución de fines comunes. El colapso de la subjetividad no es sustituible por una objetividad fundante; la cuestión es, una vez más, escapar de esta alternativa entre el subjetivismo y el objetivismo, en la línea de comunidades de fines y ampliación de perspectivas de atención. Esto no tiene nada que ver con el subjetivismo vulgar ni con acuerdos meramente procedimentales (entre otras cosas, porque no existe lo meramente procedimental, que no incluya preferencias y valoraciones comunes). Lo que despoja a una ocurrencia de su carácter subjetivo es su posibilidad de fundar formas de vida, estilos de acción, su ejemplaridad; la genialidad es fecunda cuando es comprendida y compartida, participable. Esta es otra manera de plantear el abandono de las dicotomías que se han revelado estériles. En este caso, la que contrapone lo objetivo a lo subjetivo.

Lo más valioso de la postmodernidad es, a mi juicio, el abandono de la crítica en sentido enfático, de la utopía y lo definitivo, de las legitimaciones absolutas, de la culpabilidad completa y de la completa inocencia, de lo contrafáctico y el deber abstracto, del titanismo. Se trata, más bien, de atender a las condiciones de la finitud humana, de tomar en cuenta la contingencia que nos antecede, la que nos constituye y la que resulta del escaso control que tenemos sobre aquello que, teniendo su origen en nosotros, se nos escapa parcialmente de las manos: contingencias históricas, acontecimientos irreversibles, destinos ineludibles, facticidades inevitables, escaseces de variada índole, comisiones que rodean



nuestras omisiones, agravios que acompañan a toda elección. La experiencia histórica y la conciencia cultural, son menos la de su mutabilidad que la de sus límites.

Y lo menos valioso de la postmodernidad es su lastre de remisión a pasados determinantes. La genealogía sigue siendo tradicional; parece no haber entendido que los principios genealógicos han sido ya hace tiempo relativizados por perspectivas sincrónicas. Es una característica del mundo moderno que, al menos tendencialmente, todo hombre puede escapar del campo de gravitación de su pasado. La razón arqueológica es un último disfraz de la razón deductiva para hacerse valer en un escenario que ya no está regido por instancias de la tradición.

Considero que la razón filosófica ha de optar hoy por el modo interpretativo frente al legislativo. Una razón "post-transgresiva" (Berstein) o "post-exclusivista" (Sloterdijk) estaría en las mejores condiciones para comprender una realidad que ya no acepta unilateralidades y para actuar en ella.

#### 4. La reconciliación entre Copérnico y Ptolomeo.

Si he sostenido la conveniencia de renunciar a las certezas absolutas, debo añadir ahora que tampoco la incertidumbre es total. Tras la experiencia de la postmodernidad se requiere una nueva confianza en la inmediatez, en la ingenuidad, en la experiencia habitual y, al mismo tiempo, en su capacidad de ser corregidas, ampliadas y llevadas al diálogo con otras. No somos el centro del mundo pero lo parece. Y no es tan grave mientras lo uno no quite lo otro. La incómoda verdad de Copérnico sumada a la ingenua falsedad de Ptolomeo podría dar lugar a un encuentro de subjetividades finitas, una gran coalición de observadores. Podríamos llamar a este planteamiento ptolomeísmo cooperativo: la única manera de no responder a la periferización del sujeto efectuada por el giro copernicano con un centralismo de subjetividades indiferentes entre sí.

Las subjetividades inexpugnables tienden a desatender las condiciones éticas de la observación, entre las cuales se cuenta la disposición a rectificar las propias posiciones. Pero la nueva fini-

tud configura una centralidad del hombre que ya no es dominante ni olímpica. De hecho, la doctrina de Adam Smith sobre el *impartial spectator* incluía la intuición de que, respecto del actuar, no puede privilegiarse la perspectiva de la primera persona sobre la tercera. Esta neutralización del propio punto de vista se debe a que no sólo juzgamos a los demás, sino que deseamos su aprobación. Es más: aprendemos a juzgar –y a juzgarnos– correctamente cuando adoptamos un punto de vista imparcial. La intersubjetividad es, por tanto, constitutiva de la subjetividad (Carlos Rodríguez). Algo similar es lo que G. H. Mead intuyó en su teoría del *otro generalizado* o la comunidad ideal de diálogo de Habermas o Apel. Pero hay un matiz importante cuyo olvido conduce a una precipitada universalidad: esas configuraciones intersubjetivas se realizan en la historia de manera finita, tienen zonas ciegas, no son infalibles, resultan de la confluencia de muchos factores empíricos, varían en cada época histórica, no están al margen de las relaciones de poder, no son un gigantesco observatorio omniabarcante desde el que condenar todo residuo de facticidad y, precisamente por eso, merecen una consideración proporcionada.

El observador es siempre un tercio excluido, el parásito de sus observaciones (Michel Serres). ¿De qué es parásito? ¿Junto a qué vive? La figura del *adyacente* que ha propuesto Luhmann debería sustituir a la de sujeto, a la metafórica del estar detrás o debajo, al fundamento. Esto último es lo que advierte otro observador privilegiado (un crítico de la ideología, un psicoanalítico, es decir: un terapeuta), pero su legitimidad se vendría abajo si el observador de segundo grado se negara a ser observado, si presentara su descubrimiento como no susceptible de una mejor observación. El observador es observable como tal. Luhmann lo ha formulado diciendo que quien describe lo hace gracias a una distinción. El narrador mismo aparece en lo que narra bajo la forma de presentar lo narrado como una versión particular entre otras posibles. Reconocerse como observable supone haberse constituido de manera contingente, tomando en consideración otras posibilidades. Todo observador, para poder indicar algo, debe construir un mundo invisible para él, un *unmarked space*, a partir del cual opera y al que él mismo pertenece con su opera-

ción<sup>10</sup>. La lectura de novelas policíacas y de filosofías desenmascaradoras nos ha acostumbrado a entendernos como sujetos privilegiados que ven que otros no ven lo que no ven. Pero no hay que perder de vista que quien observa siempre pierde algo de vista. En cualquier caso, hay algo que el observador ha de evitar siempre: querer verse a sí mismo y al mundo. Debe respetar su propia intrasparencia. Y es que lo más difícil de sacrificar es el propio desinterés, o sea renunciar a ocultar la propia particularidad.

Me parece que esto sólo es posible desde una concepción hermenéutica de la subjetividad<sup>11</sup>. Cuando Kierkegaard protestaba en nombre del sujeto contra la subjetividad del idealismo, lo hacía contra el sujeto entendido como general. Y lo hacía apelando a la unicidad de un único irrepresentable que no podía ser agotado por ningún concepto, es decir, reconducido absolutamente a la universalidad, o sea: un individuo. Schelling y Schleiermacher mostraron la crisis de la autoconciencia moderna e intentaron con mayor o menor fortuna escapar de la paradoja resultante de considerarla el lugar de una verdad supra-histórica que contuviera en sí todos los hechos del mundo histórico y los ofreciera en pasos deductivos. Frente a la obsesión de seguridad cognoscitiva y dominio del lenguaje, la hermenéutica ha apuntado más bien hacia un entramado de interpretaciones incontrolables. El sentido de un signo no puede resolverse mecánicamente. Toda comprensión es creadora, impredecible, siempre desplaza los límites de la normalidad semántica. Por eso la decisión acerca del verdadero sentido de una expresión sólo tiene el carácter de una presuposición, que no se mide por criterios objetivos sino pragmáticos. Lo más atinado que cabe oponer contra el dominio de la estructura es que no puede garantizar la continuidad del significado y el acto de habla. La carencia de una identificación semántica remite a los motivos pragmáticos de la hermenéutica. Sobre la coherencia de un signo, de un texto, de una cultura, no puede juzgarse nunca definitivamente, pues se modifica continuamente

<sup>10</sup> Cf. N. Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Wetsdeutscher Verlag, Opladen, 1992, 157; *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984, 15ss.

<sup>11</sup> Cf. M. Frank, *Die Unhintergebarkeit der Individualität*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986.

con el uso, en la comprensión comunicativa. La identidad semántico-estructural es una ficción científicista –copernicana–, inspirada en el sueño de una tregua temporal en el que todas las significaciones estén fijas, una vez arrebatadas de los individuos que producen interactivamente –ptolomeísmo cooperativo, pluricentralidad– la inestable imagen de su mundo. *Cada uno es el centro del mundo, pero precisamente cada uno* (Canetti).

Frente a la exactitud del cálculo copernicano y su desconfianza de las intuiciones antropocéntricas, cabe mantener el sentido de la inmediatez ptolemaica. *El ptolomeísmo se asienta profundamente en residuos antropológicos en los que se equilibran las movilizaciones. La salida del sol es la verdad de los sentidos pese a la representación astronómica, eros sigue siendo la verdad del amor pese al lacanismo y las anilinas*<sup>12</sup>. La vigencia física de Newton es compatible con la experiencia psicológica de Münchhausen. Existe una cierta racionalidad ptolemaica, una razón de la ingenuidad, un derecho irreductible de los fenómenos, un espesor de la superficie, una seriedad respetable de lo literal, de lo fugitivo, de lo aparente, un cierto derecho del mundo contra las imágenes del mundo. Este neoptolomeísmo debería comenzar por encontrar un orden de la lentitud y la serenidad a partir de las sincronías que percibe, una proporción entre los gestos y realidades, preferir la percepción a la creatividad, proporcionar signos de atención, sugerencias para la omisión y la pasividad, equilibrar gravedad y ligereza.

El humor es un caso de reconocimiento de la particularidad de todo discurso, conciencia de una totalidad que no puede ser abrazada por una razón omniabarcante. En el fenómeno de la risa se reconoce la provincialidad de la capacidad cognoscitiva; la razón concluyente es reconducida a la región del entendimiento finito. Adoctrinada por este realismo de la risa, la razón entrega sus viejos dominios de certeza subjetiva a la administración de una sonrisa humorista, que renuncia con gesto melancólico al sueño nihilista o utópico de una total deslimitación de las geografías culturales. La comicidad enseña que la unidad de esta razón no se puede reconducir a una perspectiva racional porque las formas de racionalidad en las que se fundamenta no son comprensibles

<sup>12</sup> P. Sloterdijk, *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1987, 68.

sin el contraste con otros procedimientos alternativos. El rendimiento cognoscitivo del humor estriba en el hecho de que nos remite a nuestra condición situacional y desinfla la sublimidad universalizante. La risa es a menudo producida por una confusión de juegos del lenguaje; nos pone ante la vista una heterogeneidad inadvertida, una incongruencia, una disparidad, una perspectiva inédita, la precariedad de toda protección, una contingencia, en suma. Por eso sólo es capaz de reír una conciencia flexible y ágil, capaz de captar el contraste y la posibilidad de que las cosas sean de otra manera o puedan discrepar de su representación.

El humor perdería sus virtualidades culturales si tuviera prohibido cualquier relación con lo serio, si fuera una carcajada ante la inutilidad de buscar sentido, si se convirtiera en la única actitud con la realidad. Su fecundidad depende de su poder de contraste. Por eso el humor es una conciencia no relativista de la relatividad, que abre *échappées de vue ins Unendliche*<sup>13</sup>, golpes de vista hacia lo infinito, pero que nos recuerdan la particularidad de ese acceso, su fragilidad y su brevedad.

Nadie cree hoy en la ideología de la pura receptividad, en la inocencia empírica. Pero abandonar la utopía de la mirada neutral no significa consagrar la obstinación de los puntos de vista. Lo que necesitamos son cooperaciones en orden a ampliar la visibilidad, alianzas de atención y vigilancia, compartir la escasez de orientaciones. No creo que este pluralismo pueda ser entendido como *el más perezoso de todos los compromisos* (Luhmann), un resignado acuerdo diplomático entre diversos irreducibles. Se trata, más bien, de establecer coaliciones de la atención, una cultura de la percepción, una nueva y flexible división del trabajo en la vigilancia del mundo. En definitiva: tratar de ser buenos contemporáneos.

Daniel Innerarity  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Zaragoza  
Zaragoza España

---

<sup>13</sup> F. Schlegel, *Kritische Ausgabe*, E. Behler (ed.), Thomas-Verlag, Paderborn, 1979, XVIII, 128.