

LA SENSIBILIDAD POSTMODERNA

José Luis del Barco

Abstract

Some aspects of the present cultural situation seem to announce the end of an epoch and the appearance of a new sensitivity. The depletion of the utopic energies, the disillusion for the consequences of progress without direction and the ecologic consciousness are the most outstanding manifestations of the new sensitivity. In most cases this new phenomenon has adopted the position of a antimodern revolt. Moreover it has renounced to explain rationally the reality as a whole and has succumbed to the breaking up of posthegelian thinking. In front of the temptation of *il pensiero debole* the autor claim for the necessity of an integral way of thinking, which is placed at a distance from the rationalistic universalitation and from the postmodern breaking up.

I. Consideraciones introductorias

No es difícil percibir en nuestros días indicios de un cambio de época. Según proclaman unánimemente voces de variada procedencia, el hombre del último tercio del siglo veinte se halla situado en el umbral de dos mundos, y asiste, entre asombrado y confuso, a la desaparición de uno y al nacimiento del otro. Hace ya algunos años, Spengler anunciaba la decadencia de occidente¹. Poco después, Romano Guardini enseñaba desde su cátedra de München las razones del fracaso de la modernidad². Tras ellos, la *conciencia de fin de época* ha crecido ininterrumpidamente. El desencanto del algunos ideales contemporáneos ha contribuido decisivamente a ello.

El agotamiento del pensar moderno; el crepúsculo de las ideologías; la pérdida de libertad ocasionada por sistemas políticos tecnocráticos; el fin de las utopías³; el abandono del mito del estado de bienestar y la sociedad opulenta⁴; las reiteradas crisis económicas que presagian el fin de la esperanza en el pleno empleo; el daño infringido a la grandeza del hombre por sistemas filosóficos situados más allá de la libertad y la dignidad⁵; la exaltación del egoísmo y destrucción de la solidaridad

¹ Cfr. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, C.H.B. Verlagsbuchhandlung, 1917.

² Cfr. R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Basel, Hess, 1950.

³ Cfr. H. Marcuse, *El final de la utopía*, Barcelona, Ariel, 1968.

⁴ Cfr. J. K. Galbraith, *La sociedad opulenta*, Barcelona, Ariel, 1960.

⁵ Cfr. B. F. Skinner, *Más allá de la libertad y la dignidad*, Barcelona, Ariel, 1972.

humana por antropologías pesimistas como la de Sartre, para quien «el infierno son los otros», o por sistemas científicos materialistas como el de Dawkins, que reduce a los hombres a «máquinas de supervivencia, a robots ciegamente programados para la conservación de moléculas egoistas»⁶; la muerte del hombre pregonada por el estructuralismo francés de las dos últimas décadas son, en fin, los síntomas más claros del fracaso de los ideales modernos y el anuncio de una *nueva sensibilidad*⁷, que, por su carácter diferencial frente al proyecto totalizador de la modernidad, bien puede llamarse postmoderna.

El hundimiento del sistema hegeliano marca el comienzo de esa nueva conciencia. Tras el derrumbamiento de las esperanzas puestas en la completa aclaración racional de la realidad, se extiende por la filosofía europea la categoría de enfermedad. Los más conspicuos pensadores de nuestro siglo conciben al hombre como *ser constitutivamente enfermo*⁸ y elaboran sus obras con una intención fundamentalmente terapéutica. En Kierkegaard y Nietzsche se aprecia claramente ese propósito curativo. Es también el eje sobre el que gira el psicoanálisis. Freud considera al hombre, en efecto, como un hedonista frustrado movido por el principio del placer y frenado por el de realidad, es decir, como un ser neurótico condenado al malestar⁹. La referida intención terapéutica constituye, en fin, la clave interpretativa de la filosofía de Marx. El objetivo del pensador de Tréveris es llevar a la humanidad desde una situación de alienación y extrañamiento completos a otra de plena liberación y reconciliación con la naturaleza. La continua apelación al malestar y los intentos dirigidos a alcanzar una situación distinta son, igualmente, atisbos de un fracaso e indicios de la aparición de una conciencia volcada hacia ideales nuevos.

El mejor modo de ilustrar la idea que nos ocupa, referida, en palabras de Arnold Toynbee, al tránsito de la modernidad a la postmodernidad¹⁰, consiste en comparar brevemente los principios científicos que más han contribuido a configurar el espíritu de cada una de ellas. La modernidad se halla profundamente marcada por la huella del principio galileano de conservación del movimiento. Los trabajos de Spaemann, Blumenberg y Henrich¹¹, por un lado, y el más conocido de Koyré¹², por otro, no dejan dudas al respecto. El principio de conservación de la energía determina la imagen mecanicista y evolucionista del mundo característica del pensamiento moderno. Con ella se corresponde una actitud de ingenuo optimismo: la energía y el movimiento son infinitos e inagotables y la razón tiene poder suficiente para desvanecer las sombras que han oscurecido durante siglos la realidad¹³.

El principio de entropía y su negro augurio, la muerte térmica del universo,

⁶ R. Dawkins, *Das egoistische Gen*, Berlín, 1978, p. 145.

⁷ Cfr. A. Llano, *La nueva sensibilidad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989.

⁸ Cfr. R. Alvira, «Todo hombre es un enfermo», *Revista de Medicina*, vol. XXVI, nº 2, Pamplona, 1982, pp. 61-63.

⁹ Cfr. S. Freud, *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1970.

¹⁰ Cfr. A. Toynbee, *Study of History*, London, Oxford University Press, 1954, p. 235.

¹¹ Cfr. H. Ebeling (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976.

¹² K. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1957.

¹³ Sobre la falta de un fundamento suficiente para ese optimismo exagerado, cfr. D. Kamper, W. van Reijen, *Die unvollendete Vernunft. Moderne versus Postmoderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987.

supuso un duro revés para la euforia moderna. Aparte de su significación física, tuvo hondas repercusiones en el ámbito filosófico. Por ese motivo fue estimado por Bergson como «la más metafísica de las leyes de la naturaleza». Aparte de otros méritos, contribuyó a poner de manifiesto que los recursos son escasos y la energía limitada. La conciencia de que las reservas energéticas de la tierra y del sistema solar son finitas puso fin al sueño ilustrado del progreso indefinido. Fue necesario algún tiempo para que se produjera ese despertar, pero al final, sobre todo tras la publicación en 1972 del *Informe del Club de Roma* y la aparición en 1976 de la obra de Hirsch *Los límites sociales del crecimiento*¹⁴, terminó imponiéndose la idea de que una época llegaba a su fin y empezaba a ser reemplazada por otra. Peter Koslowski ha descrito esta situación de un modo certero: «El segundo principio de la termodinámica, que afirma la finitud de nuestro sistema y que la decadencia es más probable que la conservación, es el dominante tras la modernidad, así como el primero, el de la conservación, lo fue durante la edad moderna. Sobre dos cuestiones existe un acuerdo prácticamente completo: acerca de que el problema ecológico derivado del segundo principio de la termodinámica confirma en nuestros días el fin del dominio ilimitado del hombre sobre la naturaleza y el término de las esperanzas utópicas de la modernidad, y acerca de que 'el agotamiento de las energías utópicas' indica el comienzo de una era postmoderna»¹⁵.

II. La revuelta antimoderna

Teniendo en cuenta la frecuencia con que se han repetido los conflictos entre épocas, se puede caer en la tentación de identificar la sensibilidad postmoderna con pasados desacuerdos entre períodos históricos, y considerarla como una reedición de la vieja *querelle des anciens et des modernes*. Una asimilación de este tipo no está, sin embargo, justificada, pues la controversia actual entre modernidad y postmodernidad se diferencia nítidamente de la crítica a la primera. La revuelta antimoderna ha existido ininterrumpidamente, con fuerza mayor o menor, desde el comienzo de la modernidad. No fue muy intensa en la Ilustración. En el período que va de Voltaire a Hegel, premoderno según Odo Marquard, se produce efectivamente la «afirmación del presente frente al pasado»¹⁶. Ello no evitó completamente algunos ataques de gran dureza contra la sociedad moderna. El romanticismo, en cambio, desde Rousseau, Novalis y Nietzsche hasta algunos movimientos contemporáneos, radicaliza la oposición a la modernidad y generaliza la ofensiva, en el arte tanto como en la política, contra ella¹⁷. Durante ese período no se niega sólo el presente

¹⁴ F. Hirsch, *Social Limits to Growth*, Cambridge Mass, Harvard University Press, 1976.

¹⁵ P. Koslowski, «Die Baustellen der Postmoderne. Wider den Vollendungszwang der Moderne», en *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, herausgegeben von P. Koslowski, R. Spaemann, R. Löw, Acta Humaniora, Weinheim, 1986, p. 3.

¹⁶ O. Marquard, «Nach der Postmoderne. Bemerkungen über die Futurisierung des Antimodernismus und die Usance Modernität», en *Moderne oder Postmoderne?*, ed. cit., p. 52.

¹⁷ El tono de la crítica procedente del arte, que acusa a la modernidad de ser un tiempo prosaico incapaz de alzarse a cotas elevadas del espíritu, queda perfectamente expresado en estas palabras de F. Schlegel: «Der Gang der modernen Bildung, der Geist unsres Zeitalters und der Deutsche Natio-

en nombre del pasado; además, se hace depender el juicio sobre el futuro de su capacidad para reponer el pasado y hacer que renazca su esplendor. Con todo, la mejor expresión de la hostilidad a la era moderna es la crítica marxista a la sociedad burguesa, a la que considera un estadio de alienación previa a la instauración definitiva de la humanidad en la futura sociedad comunista sin clases, y el duro reproche de Fichte contra su tiempo, al que acusa de ser una época de completa debilidad (*vollendeten Sündhaftigkeit*). En nuestros días, los ataques más violentos contra la modernidad y su interpretación de la ciencia proceden, seguramente, del arte. En particular, del llamado dadaísmo, que, en este sentido, se ha definido a sí mismo como un movimiento de protesta contra la concepción científico-positiva de la realidad. Uno de sus representantes más significativos, H. Richter, escribe al respecto: «Desde Descartes se ha extendido la superstición en la completa aclaración del mundo por medio del entendimiento. Esta superstición tenía que ser liquidada por una subversión inevitable. La creencia oficial en la infabilidad de la razón, la lógica y la causalidad nos parecía un sinsentido»¹⁸. Aunque sin la contundencia del dadaísmo, el expresionismo se enfrentó también al panracionalismo de la ciencia moderna. «¿No son –pregunta Hübner sobre el particular– los paisajes de un van Gogh, de un Vlaminck, Derain, Nolde, Schmidt-Rottluff o Kirchner especies de exorcismos de una vivencia mítica de la realidad que, sepultada y reprimida, estalla explosivamente en sus cuadros»¹⁹.

A diferencia de esa repulsa antimoderna, la discrepancia postmoderna posee una intención básicamente armonizadora. Su propósito no consiste, en última instancia, sino en descubrir una forma de relación conciliadora con la tradición filosófica y artística. Como quiera que la armonía buscada pretende extenderse a todo el pasado, no cabe dejar fuera ningún período histórico. Menos aún uno de tan hondas repercusiones como el moderno. Siendo la modernidad un elemento constitutivo del pasado, la postmodernidad aspira a establecer una relación de entendimiento también con ella. Ni en el arte ni en el pensamiento persigue, como si de un nuevo romanticismo en busca de la palabra perdida se tratara, reponer el clasicismo y enfrentarse a la modernidad, sino superar la oposición entre ellos. «Más allá de cualquier intención polémica, pretende alcanzar una nueva libertad creadora no sujeta a esas dos opciones de la historia del arte y el espíritu»²⁰. La actitud postmoderna frente a la modernidad no es meramente constatativa de un fracaso, como si sólo quisiera destacar con intención polémica el ocaso de un tiempo definitivamente acabado, sino esencialmente interrogativa, tanto sobre si la modernidad ha dado de sí todo lo que le era posible y alcanzado sus altos objetivos, cuanto sobre

nalcharakter insbesondere scheinen der Poesie nicht sehr günstig! Wie geschmacklos sind doch, könnte vielleicht mancher denken, alle Einrichtungen und Verfassungen; wie unpoetisch alle Gebräuche, die ganze Lebensart der Modernen! Überall herrscht schwerfällige Formalität ohne Leben und Geist, leidenschaftliche Verwirrung und häßlicher Streit. Umsonst sucht mein Blick hier eine freie Fülle, eine leichte Einheit». F. Schlegel, *Über das Studium der griechischen Poesie*, Kritische Ausgabe, hrsg. v. E. Behler, Schöningh–Thomas, München/Zürich, 1963, Band I, p. 256.

¹⁸ H. Richter, *Dadakunst und Wirklichkeit*, Köln, Dumont Schauberg, 1964, p. 65.

¹⁹ K. Hübner, «Wissenschaftliche Vernunft und Postmoderne», en *Moderne oder Postmoderne?*, ed. cit., p. 65.

²⁰ P. Koslowski, «Vorwort», en *Moderne oder Postmoderne?*, ed. cit., p. XI.

si no sería preferible renunciar a ellos y sustituirlos por otros de mayor contenido humano.

III. La modernidad: funcionalismo y civilización hipotética

Las respuestas al primer interrogante son muy variadas. Las que se dan al segundo, en cambio, coinciden en señalar el agotamiento del proyecto moderno y la necesidad de encontrar nuevos modos de relación de los hombres entre sí y con el medio natural. Para comprender este nuevo objetivo, es preciso, en primer lugar, señalar los rasgos esenciales de la modernidad. Después, estaremos ya en condiciones de abordar la índole genuina de la nueva sensibilidad postmoderna.

Para entender cabalmente la modernidad, se han propuesto fórmulas de fortuna y alcance desiguales. La mayoría de ellas coincide en calificarlas como preferencia por lo nuevo frente a lo viejo o como proyecto dirigido, en palabras de Roland Barthes, a imponer «el derecho natural del presente frente al pasado». Aun cuando acierte en detectar uno de sus rasgos, identificar modernidad y novedad no basta, sin embargo, para descubrir la esencia de lo moderno, pues la reiteración de lo nuevo provoca su envejecimiento. Con otros términos: el concepto de *novedad constante* es una contradicción. Si sólo se señala ese rasgo, la modernidad aparece como una idea contradictoria en que lo nuevo amenaza convertirse en algo banal y superfluo: en una especie de eterno retorno de lo mismo.

Para evitar este desenlace, se han ensayado nuevos modos de expresar su íntima naturaleza. Habermas, por ejemplo, en un escrito del año 1981 y en otro de 1985²¹, que recoge las lecciones de uno de sus cursos de Frankfurt, identifica la modernidad con la ilustración, olvidando que a ese período pertenecen tanto los sistemas ilustrados de Kant y Hegel, como las filosofías voluntaristas e irracionistas de Nietzsche y Schopenhauer. Otras veces, la modernidad se define como el estado más progresivo de la conciencia. Así lo hace, por ejemplo, Adorno, que sostiene la tesis de un desarrollo creciente de la conciencia que alcanza su cenit en la modernidad. Hasta llegar a ella, el espíritu humano se halla en una situación de *minoría de edad*²² que le impide desarrollar todas sus potencias. El logro de la madurez, la posibilidad de desplegar, sin trabas inoportunas, todas sus virtualidades, es justamente la modernidad. Cabe entenderla, por último, como una teoría del absoluto. Así lo ha hecho la llamada izquierda hegeliana. Para sus diversos representantes, la modernidad es la divinización de la razón y la creencia en su ilimitada capacidad de dominio. El origen de esa concepción, que amplía el poder de la razón hasta convertirla en facultad todopoderosa, se halla, según Jean-François Lyotard²³, en ciertos principios del idealismo alemán. No puede negarse la amplia aceptación de la idea

²¹ J. Habermas, «Die Moderne. Ein unvollendetes Projekt», en *Kleine politische Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981. *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985.

²² Cfr. I. Kant, «¿Qué es la Ilustración?», en *Filosofía de la Historia*, México/Madrid/Buenos Aires, F.C.E., 1981, p. 25.

²³ Cfr. J. F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, París, Minuit, 1979.

de modernidad como teoría de la razón absoluta. Con todo, está aquejada de graves insuficiencias. En primer lugar, por la imposibilidad, puesta de manifiesto por Fichte²⁴, de identificar la razón con lo absoluto. En segundo, porque si se presta atención a sus realizaciones concretas, la modernidad aparece no sólo como divinización de la razón, sino también como desesperación acerca de sus posibilidades. El irracionalismo es efectivamente, tanto como el más exaltado racionalismo, un producto genuino del pensar moderno. También lo es, junto al inestimable aprecio por la libertad y la dignidad del hombre, así como por los derechos derivados de su condición de ser moral, la creación de mitos violentos, que han seguido como una sombra a la dictadura de la razón. Finalmente, porque sus pretensiones de progreso indefinido han sido frenadas por la nítida percepción de los límites del crecimiento y la aparición de la llamada *conciencia ecológica*.

Ante la existencia de opiniones tan dispares, el mejor modo de descubrir la índole genuina de la modernidad consiste en poner de manifiesto aquellos rasgos sobre los que existe un acuerdo casi completo. Los más importantes son, a nuestro juicio, los siguientes²⁵:

1. La concepción de la *libertad como emancipación*. En el siglo V antes de Cristo, la palabra griega libertad, *ἑλευθερία*, significaba algo semejante a «poder vivir del modo acostumbrado». Justamente por eso, el tirano era alguien dotado de poder omnímodo para promulgar leyes capaces de obligar al hombre a abandonar los usos habituales: aquellos que se habían convertido para él en una segunda naturaleza. En la *Antígona* de Sófocles, Creón, que se niega a respetar el mandamiento inmemorial de la piedad, es un tirano semejante. Por influjo del cristianismo se desarrolla posteriormente un concepto de libertad como autodeterminación, entendida como despliegue autónomo del sujeto dirigido hacia la verdad y el bien. También la modernidad entiende la libertad como autodeterminación. Pero, a diferencia del cristianismo, define la autodeterminación como emancipación de todo vínculo previo. La concepción de la libertad como desprendimiento de ataduras, como mera *libertad de*, no como lúcida persecución de objetivos o *libertad para* ha sido reivindicada resueltamente por un destacado pensador moderno. La libertad consiste, según Hobbes, en «poder moverse en la mayor cantidad posible de direcciones». Así, como incremento permanente de posibilidades de opción, es entendida en nuestros días por las diferentes ideologías políticas. «Más que una cualidad o estado, es un proceso: el proceso de liberación».

2. La idea de *progreso universal y necesario*. La novedad del pensamiento moderno al respecto no consiste tanto en perseguir el progreso, cuanto en considerarlo como un proceso inevitable. También en épocas anteriores había parecido deseable pasar de situaciones de escasez a otras de abundancia. O de etapas de ignorancia a estados de auge de la ciencia. Ello no impedía, sin embargo, reconocer la posibilidad de retrocesos, pues se entendía la historia como una secuencia desigual de

²⁴ Cfr. J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre* (1812), Nachdruck von Fichtes Werke, hrsg. v. I. H. Fichte, Berlín, W. de Gruyter, 1971, Band X, p. 342.

²⁵ En lo que sigue tenemos muy en cuenta el pensamiento de R. Spaemann al respecto. Cfr. «Ender der Modernität?», en *Moderne oder Postmoderne?*, ed. cit., pp. 21–28.

corsi e recorsi. La época moderna, en cambio, no acepta que en la historia haya recaídas. Su singularidad no se halla, pues, en la noción misma de progreso, sino en concebirlo como proceso necesario, infinito y universal. Se progresa irremisiblemente, sin término y en todo. Tal amplitud formal va acompañada de una vaciedad de contenido. «Nunca se avanza tanto –dice certeramente Goethe– como cuando no se sabe hacia donde».

3. El creciente *dominio de la naturaleza*. La utilización de los recursos naturales para atender las necesidades humanas no es tampoco un descubrimiento de la modernidad. Su rasgo peculiar al respecto reside en el deseo de disponer sin trabas de la naturaleza. Como ha puesto de manifiesto Martin Heidegger, la diferencia fundamental entre la técnica antigua y la moderna está en que, mientras la primera aprovecha las fuerzas naturales *dejando ser* a la naturaleza, la segunda ejerce violencia sobre ella y la fuerza. Para someterla están justificados todos los medios: incluso su aniquilación progresiva y paulatina destrucción. Al logro del dominio despótico sobre ella se subordina la ciencia, que, lejos de aspirar preferentemente al conocimiento de las leyes naturales, se convierte en dócil instrumento al servicio de la praxis vital humana. Lo nuevo, pues, de la modernidad al respecto no es tanto el empeño en vencer la naturaleza, cuanto el proyecto de sojuzgarla sin cesar y someterla de modo progresivo, es decir, «el concepto de dominio de la naturaleza como poder despótico que reduce poco a poco el propio ser de lo dominado»²⁶.

4. La *concepción objetivista del hombre y la naturaleza*. Para alcanzar ese objetivo, la modernidad se ve obligada a alterar profundamente la noción de conocimiento. Lejos de ser percepción desinteresada del ser de las cosas, se convierte en poder sobre ellas. «*Aude sapere*» y «*saber es poder*» son, seguramente, las fórmulas que mejor expresan la concepción moderna del conocimiento. Saber no es ya, según la bella metáfora platónica del *Fedro*, recorrer la inmensa llanura de la verdad²⁷, sino conocer lo que podemos hacer con una cosa cuando está en nuestras manos. En consonancia con el énfasis en la producción y el olvido de la contemplación, los fenómenos naturales son entendidos de forma puramente objetivista como procesos sin finalidad. En consecuencia, la única explicación que cabe de ellos consiste en descubrir sus regularidades y conexiones causales. Esta forma de objetividad científica, reeditada por el neopositivismo en el período de entreguerras, además de convertir el conocimiento en saber de dominio y la naturaleza en puro medio para los propósitos humanos, afecta al modo de concebir el hombre. Para la antropología premoderna, el hombre añade a su condición de *ser natural* la de *ser representación del Absoluto*. Ello explica su nobleza y dignidad singulares. La moderna, en cambio, empieza emancipándolo de toda conexión con la naturaleza y enfrentándolo a ella. De ahí deriva la *hybris* del pensamiento moderno y el entusiasmo por la fuerza del espíritu y la razón humanos. Cuando las ciencias humanas, siguiendo el paradigma de las naturales, decidan posteriormente considerarlo como parte de una naturaleza sin finalidad, el hombre va a quedar reducido a un conjunto de procesos causales ajenos a consideraciones teleológicas. Se abre así la posibilidad de extender el

²⁶ R. Spaemann, *ibid.*, p. 23.

²⁷ Platón, *Fedro*, 248 b.

dominio no sólo a la naturaleza, sino también a la sociedad. Y con ella la amenaza para el espíritu humano de un poder ilimitado.

5. *La transformación de la experiencia en experimento.* No es difícil darse cuenta de que ni la experiencia ni la posibilidad de aprender de ella son descubrimientos modernos. También en la antigüedad se la estimaba como fuente de saber. No en vano la incluían Platón y Aristóteles, por ejemplo, entre las formas de conocimiento. La singularidad moderna sobre el particular está, una vez más, en el modo de concebirla. Originariamente experiencia significa la enseñanza que se adquiere con el uso, la práctica y, sobre todo, con el vivir. Es la ganancia que se logra viajando por el mundo o el aprendizaje que se obtiene viviendo. Ese es el significado que aún conserva en la expresión «hombre de gran experiencia». Así entendida, la experiencia transforma al que la tiene, pues es fuente de serenas alegrías y de profundas decepciones. Al vivir, el hombre se topa con una realidad no dispuesta incondicionalmente a responder a sus expectativas. A veces las defrauda. Más que señor de la situación, ante la realidad del mundo y de la vida el ser humano se halla a la escucha. En correspondencia con la concepción moderna de la naturaleza como ámbito exento de finalidad, la experiencia se transforma en instrumento para dominarla: pierde su significado originario y se convierte en un procedimiento controlable que permite al hombre ser dueño de la situación. De experiencia se transforma en experimento que, en palabras de Spaemann, es la *domesticación de la experiencia*.

6. *El carácter funcional e hipotético del pensamiento.* Con ser relevante esa concepción de la experiencia, lo es todavía más la generalización del *pensamiento hipotético*. Su ampliación ilimitada es otro rasgo esencial de la modernidad. De él derivan dos consecuencias cargadas de significado: el *funcionalismo* y la *civilización hipotética*. El funcionalismo es la reducción de la actividad intelectual a un pensar en equivalentes. Como las cosas se definen por la función, su realidad se agota en ella. Al reducirlas a su función, las cosas pierden su singularidad y se transforman en equivalentes entre sí. Asegurando el cumplimiento de la función, carece de importancia el modo. Cualquier realidad –persona o cosa– puede ser sustituida por cualquier otra. La civilización hipotética, por su parte, consiste en el rechazo de toda esfera de incondicionalidad, en particular de la incondicionalidad moral: del ámbito que tradicionalmente marcaba el límite de los pactos y la frontera de lo negociable²⁸.

IV. La sensibilidad postmoderna

Los ideales en que la modernidad cifraba sus esperanzas de alcanzar «el cielo en la tierra» (Marx) se han ido extinguiendo poco a poco. En nombre de la libertad se han cometido los mayores atentados contra ella. Los campos de concentración, las clínicas psiquiátricas para disidentes políticos o los regímenes totalitarios son ejemplos de la esclavitud del hombre y el desprecio por su dignidad en la época de

²⁸ Cfr. R. Spaemann, «Was heißt Ethik», en *Ethik-Lesebuch. Von Platón bis heute*, herausgegeben von R. Spaemann, Serie Piper, München, 1987, pp. 11–12.

su supuesta liberación definitiva. La amenaza de un agotamiento de los recursos naturales, unida a la clara conciencia de que la degradación de la naturaleza comienza a ser irreversible, ha terminado con el mito del progreso indefinido. Las dudas acerca de que el dominio sobre la naturaleza equivalga a la emancipación del hombre; el temor a que someter el mundo físico a los intereses humanos suponga la pérdida de su realidad; la certeza de que el reduccionismo funcionalista es el origen de la violencia que preside algunas relaciones humanas son otros tantos indicios del agotamiento del proyecto moderno. No son infundadas, pues, las sospechas postmodernas sobre su insuficiencia. Ni está descaminada la tesis de un cambio de época, la aparición de una nueva sensibilidad que trata de mostrar que la modernidad no ha dado de sí todo lo que prometía y de sustituir sus ideales por otros capaces de responder a los retos del presente.

Nada es tan resultadamente impugnado por la postmodernidad como el «descenramiento de la normatividad», como lo ha llamado Marramao²⁹, característico del pensamiento moderno. Su rasgo definitorio no reside tanto en la crítica al paradigma de la razón ilustrada, cuanto en su deseo de recuperar una racionalidad integradora. Sin embargo, cuando se identifica erróneamente la modernidad con la Ilustración, las críticas a la primera consisten en acusarla de ser una teoría de la razón absoluta. Los resultados de esa crítica, que recaba para sí el título de postmoderna, son de muy variada índole: «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»³⁰. La transformación de la filosofía producida por la crítica al proyecto ilustrado ha provocado la aparición de una supuesta episteme postmoderna (Foucault), cuyos rasgos esenciales son el rechazo del *cogito* cartesiano y la «obsesión epistemológica» (Hassan) por lo fragmentario. Frente al lenguaje universal, se proclama la pluralidad de discursos (Barthes). En oposición a las pretensiones sistemáticas del idealismo y al afán de validez universal del pensar filosófico, Lyotard llama la atención sobre el carácter local de todo discurso y sobre la imposibilidad de un comienzo absoluto, exento de supuestos, del pensar.

Aun cuando la divinización de la razón sea un fenómeno característico de la modernidad, no constituye su rasgo fundamental, pues el pensamiento moderno oscila entre la exaltación de la razón y la revuelta contra sus pretensiones. Según eso, las críticas a la modernidad entendida como teoría de la razón absoluta son, más que postmodernas, tardomodernas. Lejos de impugnar el paradigma de la razón totalizadora, constituyen, según Jencks³¹, una prolongación del mismo incapaz de

²⁹ Cfr. G. Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Roma, ed. Riunti, 1983. También «Hypermodernität und Verzeitlichung der Geschichte. Notizen zur Frage der Säkularisation», en *Moderne oder Postmoderne?*, ed. cit., pp. 93-101.

³⁰ D. Innerarity, «Hacia una ecología de la razón. Consideraciones sobre la filosofía de la postmodernidad», *Anuario Filosófico*, XXI, 1, 1988, p. 134.

³¹ Cfr. Ch. Jencks, «Post-Modern und Spät-Modern. Einige grundlegende Definitionen», en *Moderne oder Postmoderne?*, ed. cit., pp. 205-235.

superarlo. Al sostener que la verdad es espantosa (*die Wahrheit ist häßlich*) Nietzsche había entrevisto ya de algún modo que la ilustración desbocada contiene el germen de su propia destrucción. Aparte de que el saber postmoderno, tal como ha sido formulado por Lyotard, carece de configuración definitiva desde el punto de vista de la praxis³² (extremo confirmado por el propio autor francés al identificar su proyecto intelectual con la fase embrionaria de la postmodernidad, no con la madura), críticas a la modernidad como las examinadas pasan por alto su verdadero carácter: el descentramiento de la normatividad ocasionado por la renuncia a la razón integradora.

Al pretender universalizar el método de una disciplina científica, el pensamiento moderno provoca el entusiasmo por la metodología. El camino seguro de las ciencias se reduce a aplicar a su campo específico un método universalmente válido. Constructivos según sus preceptos, los saberes alcanzan autonomía e independencia recíproca. Al margen de esa universal metodología, cualquier proyecto con pretensión científica está condenado al fracaso. Ateniéndose a ella, los saberes adquieren, en cambio, el rango de ciencias. El vínculo de unión entre ellas está constituido por su comunidad metodológica. Se suprime así la necesidad de un logos unificador de las diversas regiones de lo real. Cada una posee el suyo propio y se halla desvinculada de las demás. Más que en el proyecto de una razón absoluta, lo peculiar de la modernidad se halla en la desintegración de la razón unificadora y en la ruptura de la unidad del lenguaje. La desconexión de los diversos saberes entre sí lo prueba de modo fehaciente. «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 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»³³. La ilegítima identificación de la modernidad con la Ilustración es la causa de la no menos errónea definición de la postmodernidad como crítica de la razón totalizadora. Sin percibir que lo propio del pensar moderno es, en rigor, la impotencia para establecer la unidad de lo real, la del conocimiento que lo aprehende y la del lenguaje que lo expresa, la postmodernidad se reduce a mera queja por el proceso moderno de disolución que ella misma acentúa. Si su único significado fuera ese, acertarían Belz y Wellmer al definirla respectivamente como versión cínica del historicismo y como transformación de la Ilustración en cinismo.

La insuficiencia más grave del pensar moderno no es, pues, su pretensión holística, sino el deseo de alcanzarla extrapolando un particular saber y considerarlo como la ciencia por antonomasia a la que han de imitar los conocimientos que aspiren a tan honroso título. El fracaso de la modernidad no tiene su origen tanto en el afán de lograr una comprensión acabada de la realidad, cuanto en pretender hacerlo de modo reduccionista: identificando un ámbito real determinado con la

³² A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Frankfurt/Roma, Suhrkamp, 1985, p. 106.

³³ D. Innerarity, *art. cit.*, p. 136.

realidad *tout court*. La antropología moderna y su interpretación del hombre como mero instinto –de sobresalir (Maquiavelo), de poder (Hobbes y Nietzsche), de conservación (Hobbes y Darwin), de felicidad (Rosseau), de apropiación (Locke) o de placer (Freud)³⁴– son una expresión ejemplar del reduccionismo presente en todas las manifestaciones de la modernidad. Esa torpe actitud, junto con la desintegración de la razón propiciada por ella, son los blancos de la crítica postmoderna. Y ello por la simplicísima razón de que «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»³⁵.

Además de un afán integrador empeñado en incluir las experiencias del valor y la belleza en la unidad del conocimiento, la postmodernidad posee un alcance claramente liberador. Se distingue así de la queja meramente romántica de un Novalis, que acusa a la modernidad de «limpiar de todo resto de poesía la naturaleza, la tierra que pisamos, las almas humanas, y por borrar toda huella de lo sagrado»³⁶. No es su propósito, desde luego, olvidar los errores de un pensamiento tan prometedor, sobre todo el de haber roto la interna unidad de la justicia, la belleza y la verdad en tres órdenes desconectados entre sí: el de la justicia sin verdad ni belleza, el de la belleza sin justicia ni verdad y el de la verdad sin belleza ni justicia. Pero tampoco se limita a lamentarse de ellos. Por encima de cualquier queja, le importa acentuar la posibilidad de un nuevo horizonte para el hombre. La conciencia de ser un tiempo distinto, la *ambitio saeculi* que según San Agustín caracteriza a todas las épocas, tiene en la nueva sensibilidad unas pretensiones modestas. Su ambición consiste en recuperar una normalidad perdida, es decir, restaurar la fluencia temporal rota por la interpretación de la historia como proceso ascendente que la modernidad cierra por consumación. Frente a la clausura del tiempo histórico, la postmodernidad mantiene, en palabras de Ranke, que «toda época se halla abierta a Dios» (*jede Epoche unmittelbar zu Gott ist*). La resistencia a admitir un cierre del tiempo, que reduce el futuro a un estadio de equilibrio definitivo, confiere a la postmodernidad un claro carácter liberador.

Aun cuando la modernidad se presentara como destructora de los mitos del pasado, creó una nueva mitología: la globalización de la historia como proceso inmanente en que acontece la salvación del hombre. Lejos de apuntar a una situación supratemporal de consumación definitiva, el acontecer histórico se limita a ser un

³⁴ Cfr. L. Polo, *La filosofía en nuestra situación*, Nuestro Tiempo, 1978, pp. 5–38.

³⁵ D. Innerarity, *art. cit.*, p. 137.

³⁶ *Werke*, Wasmuth, I, p. 279.

proceso cerrado. En él se cumple inexorablemente el destino del hombre como ser sujeto a un acaecer temporal sin acabamiento divino. La historia se transforma en un proceso necesario que arrastra a los individuos. Frente a esta férrea dictadura de lo general sobre lo individual, la sensibilidad postmoderna, que entiende la historia como proceso libremente construido abierto a una consumación transhistórica, tiene un carácter abiertamente liberador, por cuanto supone la recuperación de la libertad histórica y la posibilidad de establecer relaciones no sólo con la razón, sino también con la naturaleza y con el Absoluto. La condición liberadora de la postmodernidad se aprecia aún mejor en la prórroga temporal que concede. Para darse cuenta de ello, basta reparar en que la historia es para la modernidad no sólo un proceso necesario, sino también un decurso temporal creciente que termina en ella. La era moderna es, en este sentido, la desembocadura de la historia y la detención del tiempo. El estadio positivo de Comte, alcanzado tras la superación del teológico y el filosófico, es la instalación de la humanidad en una situación óptima incapaz de avance ulterior. Con Hegel se cierra la posibilidad de proseguir el pensar. Después de mí, dice orgullosamente el profesor de Berlín, no habrá filosofía, sino sólo erudición filosófica. Con Marx, en fin, se detiene la marcha dialéctica de la historia para entrar en un reposo definitivo de reconciliación completa, sin contradicciones que la impulsen a seguir hacia delante. «La postmodernidad rompe el cerco de acero de la filosofía de la historia como sistema de tres momentos: Antigüedad, Edad Media y Era Moderna. Con ello permite una prórroga temporal»³⁷.

El rechazo del funcionalismo es otra expresión de la índole liberadora de la sensibilidad postmoderna. En arquitectura, la manifestación artística donde mejor se aprecia la muerte del modernismo (Jencks), la condena en cuestión es especialmente contundente³⁸. El dogma funcionalista de que la función determina la forma y la configuración del edificio ha perdido vigencia para ella³⁹. En el pasado, el modo racionalista de producción, junto con la reducción de costes exigida por la generalización del consumo, permitía al funcionalismo jugar un papel determinante en la construcción y el diseño. Posteriormente, perdió de vista esos objetivos y se convirtió en un fin en sí mismo. Esa transformación es la razón que esgrime la arquitectura postmoderna para recusarlo. Frente a las formas geométricas, la prohibición de las

³⁷ «Die Postmoderne führt aus dem stählernen Gehäuse der Geschichtsphilosophie und ihrem Dreischritte-System von Antike, Mittelalter und Neuzeit heraus, sie bewirkt damit einen Zeitaufschub. Das triadische Schema führt, wenn es von der göttlichen Trinität auf ein innerweltliches Entwicklungsschema transformiert wird, in die Irre: Hegels Abfolge des Reiches des Vaters, Reiches des Sohnes und Reiches des Geistes mit der Neuzeit als dem Reich des Geistes ist zu nahe der Vorstellung eines dritten (abschließenden) Reiches. Wenn im triadischen Schema das erhoffte Reich der Vernunft in der Moderne nach knapp 200 Jahren Geschichte ausbleibt, sind nicht nur die utopischen Energien erschöpft, sondern ist auch die Gefahr groß, daß die Vernunft völlig an sich selbst verzweifelt. Die Abkehr vom Dreischritt Antike, Mittelalter, Neuzeit zur Postmoderne bewirkt den Zeitgewinn des vierten Zeitalters, das den Tetraktys der Pythagoreer erfüllt». P. Koslowski, *art. cit.*, p. 8.

³⁸ Cfr. Ch. Jencks, «The Rise of Post-Modern Architecture», en *Architecture Association Quarterly*, nº 4, 1975. *The Language of Post-Modern Architecture*, New York, Rizzoli, 1978.

³⁹ Cfr. H. Klotz (Hg.), *Revision der Moderne. Postmoderne Architektur*, München, Prestel, 1984. P. Portoghesi, *Dopo l'architettura moderna*, Roma, Gius. Laterza, 1980.

fachadas y la obligada transparencia y uniformidad de los edificios, la nueva arquitectura introduce en la construcción adornos y elementos plásticos y ornamentales. En literatura se aprecia también el renacimiento de un clasicismo postmoderno. Las ciencias humanas rechazan, por su parte, la reducción funcionalista de la vida social a mera función al servicio de la comunicación. De modo semejante, las corrientes filosóficas del presente declaran vanas las esperanzas puestas en pasadas utopías intramundanas. Con razón ha definido Lyotard la postmodernidad como crítica del cientismo, del funcionalismo y del pensamiento utópico⁴⁰.

La manifestación suprema del abandono del funcionalismo por parte de la postmodernidad sí como de su carácter genuinamente liberador, se halla en la recuperación que ella lleva a cabo de la incondicionalidad moral. La percepción de que los efectos de algunas acciones humanas sobre la naturaleza pueden ser irreversibles despertó la conciencia ecológica. Su duro reproche a la civilización hipotética puso de manifiesto la irreversibilidad de algunas formas de relación del hombre con su entorno. Esa circunstancia, unida al fracaso del intento evolucionista de reconstruir genéticamente el bien, que aspiraba a privarlo de valor intrínseco convirtiéndolo en instancia funcional al servicio de la evolución, puso de manifiesto la existencia de esferas de incondicionalidad incompatibles con el postulado funcionalista. Los ámbitos de la relación interpersonal, de la religión y la moral se mostraron esencialmente refractarios a él. La especificidad de cada uno de ellos impide sustituirlos por sus funciones. De ninguno de los tres existe un equivalente adecuado: de lo interpersonal, porque se refiere a la novedad radical, la única singular e irrepetible en la historia, o sea, la persona; de la religión porque abre el dominio del Absoluto; de la moral porque marca el límite de los compromisos y los pactos. «Por hipótesis –dice Spaemann– no se muere. Sólo quien participa de la convicción ‘dogmática’ de que la tortura se opone esencialmente a la dignidad humana, y de que ésta no es, como afirma Skinner, un concepto mitológico que debe ser superado, hallará razones para luchar contra la tortura con decisión y a riesgo de ser víctima de ella»⁴¹.

José Luis DEL BARCO
Universidad de Málaga

⁴⁰ Cfr. J. F. Lyotard, *Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?*, Tumult, 1982, 4, pp. 131–142.

⁴¹ R. Spaemann, «Ende der Modernität?», en *Moderne oder Postmoderne?*, ed. cit., p. 28.