

Tras las huellas del hombre posmoderno. Parte I: Cuando los dinosaurios dominaban la tierra

Following the footprints of postmodern man. Part I: When the dinosaurs dominated the earth

Jesús José Nebreda

Departamento de Filosofía. Universidad de Granada.

RESUMEN

El texto lleva a cabo una genealogía del pensamiento posmoderno, indicando las posiciones de diversos autores y las varias formas de crítica a la razón y al sujeto. Pone de relieve la tensión dialéctica entre modernidad y posmodernidad.

ABSTRACT

This article presents a genealogy of postmodern thought, indicating the positions of diverse authors and the various methods of critiquing reason and subject. The dialectical tension between modernity and post-modernity is stressed.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

posmodernidad | hombre posmoderno | antropología posmoderna | filosofía posmoderna | post-modernity | postmodern man | postmodern anthropology | postmodern philosophy

1. Rostros en la arena o cuando los dinosaurios dominaban la tierra

Hace ciento cincuenta años que Karl Marx vaticinó la muerte del capitalismo y la extensión por Europa del fantasma del comunismo [\(1\)](#).

Friedrich Nietzsche, el profeta de la muerte de Dios, se convirtió él mismo en dios hace unos cien años [\(2\)](#). Durante los últimos años del siglo pasado fue exhibido por su hermana Elisabeth como un monumento divino [\(3\)](#), cadáver de sí mismo [\(4\)](#).

Unos cincuenta años después, Martin Heidegger llevaba a efecto la muerte de la metafísica occidental, asegurando su realización efectiva en el mundo de la técnica [\(5\)](#).

Hace ahora unos veinticinco años, mientras un grupo de teólogos anglosajones resucitaba, en «nueva versión» coloreada (y edulcorada), el tema de la muerte de Dios [\(6\)](#), Michel Foucault proclamaba, con risa filosófica, la proximidad de la *muerte del hombre*.

Hoy, tras esta cascada de muertes [\(7\)](#), la posmodernidad -en alguno al menos de sus más conspicuos representantes- reasume la herencia de Nietzsche e intenta aprovechar el legado de Heidegger.

Las preguntas que aquí planteo son: El hombre posmoderno ¿es el *último hombre* de Nietzsche?, ¿es una versión del *superhombre*?, ¿es la realización efectiva de la foucaultiana *muerte del hombre*?

Puesto que de Nietzsche y de Heidegger, tal como son reutilizados por la posmodernidad, hablaré más abajo, quiero comenzar con un resumido recuerdo de la tesis de Foucault en *Les mots et les choses* [\(8\)](#).

En ese texto, intentó Foucault reconstruir los fundamentos epistemológicos que hicieron posibles las formas de la cultura desde el Renacimiento hasta los albores de nuestra contemporaneidad. Se trataba de la historia del progresivo alejamiento entre las palabras y las cosas, que han llegado a constituirse en nuestros días en reinos distintos y autónomos, con sus propias leyes internas.

Desde las primeras páginas, Foucault relativizaba la imagen del hombre [\(9\)](#): Es un producto de un estado

de la cultura en el que el subsuelo epistemológico ha hecho posible la aparición del tema del hombre en el campo de las ciencias. Ni en el renacimiento ni en la época clásica fue posible la ciencia del hombre, porque en ellos la representación y las cosas permanecían comunicadas, bien en el horizonte de la semejanza, bien en el del discurso (10).

Sólo un discurso que no tenga por razón de ser enlazar la representación y los seres podrá poner objeciones al *Cogito*. Pero mientras duró el discurso clásico, no fue posible articular pregunta alguna acerca del modo de ser implicado en el *Cogito*.

Cuando la Historia Natural se hace Biología, cuando el análisis de la riqueza se convierte en economía y, sobre todo, cuando la reflexión sobre el lenguaje se hace filología, y se borra el discurso clásico en el que el ser y la representación encontraban un espacio común, entonces, en esa profunda transformación «arqueológica», aparece el hombre en una posición ambigua de objeto de una ciencia y de sujeto que conoce: como un soberano sometido, como un espectador contemplado (11). El ser y la representación se separan casi por completo (12).

Como fundamento de toda positividad empírica ha aparecido en el campo del saber la *finitud*: señalada por la espacialidad del cuerpo, por la abertura del deseo y por el tiempo del lenguaje, y que se muestra como finitud fundamental que reposa sobre sí misma; abierta sobre la posibilidad de toda limitación concreta. En la analítica de la finitud, el hombre aparece como un ser empírico-transcendental, ser en el que se conoce lo que hace posible todo conocimiento. Esto dará origen a la «escatología» (Marx, Nietzsche), como «verdad objetiva que ha de venir desde el discurso sobre el hombre», y al positivismo (Comte), como «verdad del discurso definida a partir de la verdad del objeto». En ellos (escatología y positivismo), aparece el hombre como una verdad reducida y prometida (13).

Nietzsche ya anunció como acontecimiento inminente que pronto el hombre dejaría paso al superhombre. Esto quiere decir -prosigue Foucault- que todo nuestro pensamiento moderno sobre el hombre, nuestro humanismo... dormían serenamente sobre su rugiente inexistencia. ¿No es necesario recordarnos que cabalgamos a lomos de un tigre? (14)

De este modo llegaba Foucault a su famosa y desdeñosa conclusión: A los que todavía se preocupan por la cuestión del hombre no se puede menos que oponerles una risa filosófica, es decir, silenciosa (15).

Porque el hombre fue el resultado de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber, un invento reciente y cuyo final tal vez esté cercano: Si tales disposiciones desaparecen lo mismo que, no hace mucho tiempo, aparecieron, el hombre se borrará del mismo modo que se borra un rostro de arena en la orilla del mar (16).

¿Qué decir de todo esto? Ya lo dijo Baudrillard: Hay que «olvidar a Foucault» (17). Dejemos sin embargo aquí constancia de esta alerta de un «gran dinosaurio».

2. Cuando ser moderno no era aún antiguo, o los nietos de los dinosaurios piden la palabra

Parece razonable que, para exponer y (al menos, intentar) aclarar qué es la posmodernidad, se comience por definir el concepto al que tal vocablo se opone o se refiere como anterior en el tiempo. Es por lo demás admitido que «la Posmodernidad se presenta claramente como Antimodernidad» (18).

Para Habermas, el término «moderno» -empleado en su forma latina por vez primera a finales del siglo V- tiene una larga historia en la que su contenido variable refleja siempre la conciencia de un presente que se ve a sí mismo como lo nuevo en relación con el pasado. Así aparece, no sólo en el Renacimiento, sino en el siglo XII o a fines del XVII; siempre en relación con «los antiguos» (19).

Pero con los ideales de la Ilustración y la fe específica en el progreso, apoyada en la ciencia moderna, esta referencia al pasado se pierde. Y a lo largo del siglo XIX, partiendo del concepto romántico de lo «moderno», la conciencia de modernidad se deshace de todo vínculo histórico y establece una oposición abstracta entre tradición y presente. Nuestro concepto actual de lo «moderno» es este mismo. Su rasgo distintivo es «lo nuevo» (20).

El posterior desarrollo de este concepto y de esta conciencia, especialmente en el ámbito estético,

desemboca en una exaltación del presente, «revela los anhelos de un presente puro, inmaculado y estable» (21).

Es justamente este espíritu de modernidad estética el que a partir de los setenta ha empezado a envejecer. El fracaso de la rebelión surrealista -se pregunta Habermas- ¿indica un adiós a la modernidad? ¿hay una transición hacia ese fenómeno más amplio llamado posmodernidad? (22).

Dejemos ahí las preguntas por el momento y sigamos con otros aspectos no estéticos caracterizadores para Habermas de la modernidad.

Max Weber señaló que la modernidad consistía en la separación de la razón expresada en la religión y la metafísica en tres esferas autónomas: la ciencia, la moralidad y el arte. Ello da pie a la aparición de las estructuras de la racionalidad cognitivo-instrumental, la moral-práctica y la estético-expresiva. El proyecto de la Ilustración, característico de la modernidad, consistió en desarrollar estos tres ámbitos de acuerdo con su lógica interna, en una visión optimista del progreso y del potencial de la razón. Ese optimismo es el que se ha roto en el siglo XX.

De nuevo se pregunta Habermas: ¿deberíamos intentar aferrarnos a las *intenciones* de la Ilustración [...] o deberíamos declarar que todo el proyecto de la modernidad es una causa perdida? (23)

Ya hemos visto la caracterización de la modernidad que Habermas hace siguiendo una idea de Max Weber. En las tres esferas, piensa Habermas, los proyectos de «negación de la cultura» han fracasado y se han mostrado falsos.

En primer lugar, en la esfera del arte (24). La historia del arte moderno ha sido una escalada hacia grados crecientes de autonomía. Esta autonomía pudo convertirse en un proyecto deliberado a mediados del siglo XIX con la consigna de *l'art pour l'art*. Esto es precisamente lo que el surrealismo niega. Y ello es posible porque de facto el arte moderno ofrecía una promesa de felicidad en su relación con el todo, al mismo tiempo que se retiraba a su propia esfera autónoma. Pero los experimentos de negar el arte por el arte han dado como resultado el hacer más claras las estructuras del arte que pretendían disolver. Y proporcionan al arte una nueva legitimidad. Dos errores destruyeron la revuelta surrealista: al romper moldes, el contenido se dispersa y no queda nada. No hay efecto emancipatorio. Y, en segundo lugar, la apertura efectuada en una sola de las esferas, la del arte, difícilmente podría salvar el conjunto de una vida racionalizada del empobrecimiento cultural.

En las otras esferas, la del conocimiento teórico y la de la moralidad, se han dado paralelos fracasos si bien menos pronunciados (25). Desde los tiempos de Marx, se ha planteado la cuestión de la relación entre teoría y práctica y la de la negación de la filosofía. Pero sólo en la periferia del marxismo hubo intentos de llevar a cabo una negación de la filosofía similar a la del arte por los surrealistas. Las consecuencias del dogmatismo y del rigorismo moral muestran los errores de tales intentos.

Ello hace patente, para Habermas, que sólo la apertura de las tres esferas, su puesta en comunicación y en interacción ilimitada permite superar la reificación de la vida cotidiana. La consecuencia para Habermas sería, más bien que abandonar el proyecto de la modernidad, aprender de los errores de aquellos que pretendieron negarla. Es miopía identificar el proyecto ilustrado con la «razón terrorista», como lo fue ver en el terror burocrático la razón de ser del Estado moderno.

El arte es un buen ejemplo de ello. El arte burgués cumplía una doble función: educar al lego en cuestiones artísticas hasta ser un experto y hacer que se comportara como un consumidor competente aplicando su goce estético a sus problemas cotidianos. Pero resulta que la recepción del arte por el lego se desarrolla en una dirección distinta de la del experto profesional. Siguiendo una sugerencia de A. Wellmer, Habermas plantea el hecho de que al poner la experiencia estética en relación con los problemas vitales, se desbordan los límites del juego de lenguaje de la crítica estética. La experiencia se expande también en los ámbitos cognitivo y normativo-moral y trastruca el modo en que estas esferas se refieren unas a otras. Un ejemplo de esto es planteado por Peter Weiss en su *La estética de la resistencia*. Se trata de la reapropiación de la cultura del experto desde el punto de vista del mundo de la vida (26).

En consecuencia, para Habermas, el proyecto de la modernidad aún no ha sido realizado. Consistiría en

reconectar las tres esferas, y no sólo el arte, con el mundo de la vida. Y en que, por otra parte, este mundo de la vida hiciera surgir instituciones que pusieran coto a la dinámica autónoma y a los imperativos del sistema económico-administrativo.

Pero las perspectivas no son buenas, en opinión de Habermas. La dirección que se sigue es más bien la contraria: crítica de la modernidad y auge de los desarrollos capitalistas. Distingue Habermas la «antimodernidad de los Jóvenes Conservadores», la «premodernidad de los Viejos Conservadores» y la «posmodernidad de los Neoconservadores».

La línea de los Jóvenes Conservadores, que «en Francia va de Bataille a Derrida vía Foucault», reclama una subjetividad descentrada y emancipada del trabajo y de la utilidad, y rechaza como arcaico el poder de la imaginación, de la autoexperiencia y de la emotividad.

Los Viejos Conservadores observan con tristeza la decadencia moderna y pretenden la vuelta a posiciones pre-modernas. Los neoaristotélicos ocuparían esta posición.

Los Neoconservadores, por último, reciben con alegría el progreso técnico, el crecimiento capitalista y la administración racional, derivados del desarrollo de la ciencia moderna. Y a la vez propugnan el apaciguamiento de los aspectos explosivos de la modernidad cultural. Según unos, la ciencia no puede servir de orientación en el mundo de la vida (primer Wittgenstein). Según otros, la política ha de mantenerse alejada del universo moral-práctico (Carl Schmidt en su período intermedio). Según otros más, el arte es utópico, inminente e ilusorio y debe limitarse a la esfera privada (Gottfried Benn tardío). Lo que queda del proyecto de la modernidad es lo mismo que quedaría al renunciar a él. Se revalúan las tradiciones como sustitutivo.

Hasta aquí Habermas. Si no interpreto mal, su crítica puede resumirse sucintamente así: El abandono del proyecto (inacabado) de la modernidad tiene como consecuencia o bien el retroceso a posiciones anteriores a la modernidad misma o bien algo peor, la aceptación indiscriminada del desarrollo autárquico, y cosificador para la vida cotidiana, de las esferas cerradas surgidas del hundimiento de la religión y la metafísica [\(27\)](#).

Para Albrecht Wellmer [\(28\)](#), la red de conceptos *post* a la que pertenece el concepto «posmodernidad» se asemeja a una imagen cambiante, en la que se puede captar como experiencia central la muerte de la razón y también un toque de «radicalización». Así las cosas, la modernidad aparece como marxismo desmitologizado, continuación de la vanguardia estética o radicalización de la crítica del lenguaje. La posmodernidad es a la vez el pathos del final y el pathos de una ilustración radicalizada [\(29\)](#).

La posmodernidad es «un movimiento de *unmaking*» (Ihab Hassan): rechazo ontológico del sujeto tradicional y del *Cogito*, obsesión epistemológica por los fragmentos, compromiso con las minorías en política, sexo y lenguaje; un rechazo en resumen de la tiranía de las totalidades. O bien, la posibilidad de una «totalidad» como «unidad no violenta de lo múltiple» o «relación por vía de diferencias» (Frederic Jameson) [\(30\)](#).

La crítica de la razón se radicaliza y se convierte en rechazo del terrorismo de la teoría, de la representación, del signo y de la idea de verdad. Se postula la disolución de la «semiología» en «energética», la transformación de la economía política en una economía libidinal, ajena a y liberada de la representación (Jean François Lyotard). Se trata de un viraje positivista y conductista de Adorno a Nietzsche. La posmodernidad se convierte en ideología de la post-historia. Habla Lyotard de una «fase de agotamiento» de una cierta modernidad, frente a lo que se propugna una estética de lo sublime. La posmodernidad como *gaya ciencia* [\(31\)](#).

Se trata también de un gigantesco proceso de pérdida de sentido que destruye toda historia, referencia y finalidad. La posmodernidad sería una realidad histórico-ahistórica, tras la muerte de la modernidad (Jean Baudrillard) [\(32\)](#).

El posmodernismo, si no es una moda, es la conciencia todavía difusa de un ocaso y de un tránsito. ¿Un ocaso de qué? ¿Un tránsito hacia qué? [\(33\)](#)

En la crítica posmoderna de la razón se entrecruzan, para Wellmer, tres formas de crítica de la razón y del sujeto:

1. La crítica psicológica desenmascaradora del sujeto -Freud (y Nietzsche)-. Se trata del descubrimiento del *otro* dentro del sujeto y de su razón, bien como «máquina deseante», bien como «voluntad de poder». Pero si Freud quebró la unidad y autotransparencia del ego, él mismo seguía siendo un seguidor de la Ilustración; quiso reforzar a la razón y al sujeto en su poder y en su unidad (34).

2. La crítica de la razón «instrumental». Es una radicalización de la crítica psicológica al racionalismo. Radicalización que va de Nietzsche al posestructuralismo francés, pasando por la *Dialéctica negativa* de Adorno y Horkheimer. Para estos últimos, sujeto, objeto y concepto se interpretan como una relación de opresión y sujeción. El «sí mismo» unitario se forma al precio de la represión de la naturaleza interna del hombre. Surge como correlato una razón objetivante y creadora de sistema (totalizante), concebida como medio de dominación. Esta razón totalizante, cuya esencia dominadora radica en su carácter discursivo, se ha plasmado en las ciencias de la naturaleza (y en las ciencias del hombre) y se manifiesta en los procesos de racionalización de la modernidad. A ella corresponde la imagen de la historia como progreso. La Ilustración destruyó sucesivamente no sólo los mitos sino también todas las formas de legitimación. Con ello, la razón instrumental se tornó finalmente cínica y positivista en la sociedad industrial avanzada. En ella el sujeto aparece como algo superfluo. «El industrialismo ha reificado la vida». Adorno y Horkheimer, a diferencia de Freud, ponen en cuestión los paradigmas de racionalidad y postulan la autotranscendencia de la razón ilustrada. Pero no son capaces de explicar cómo esta autotranscendencia puede articularse como proyecto histórico. Con lo que la crítica de la razón identificante parece venir a dar en el dilema: o cinismo o teología. Lo que esta crítica todavía mantiene en el «olvido ilustrado» al no rebasar el ámbito de lo psicológico es, según Wellmer, el lenguaje mismo (35).

3. La crítica del sujeto constituyente de sentido en términos de filosofía del lenguaje. Wellmer se remite a Wittgenstein y su crítica de la teoría del significado. Una teoría que entiende el significado según el modelo del nombre y que se basa en la primacía de un sujeto que nombra y cuya vigencia se rastrea hasta el mismo Russell. Frente a ella, la pregunta escéptica de Wittgenstein es: «¿Cómo puedo saber de qué estoy hablando? ¿Cómo puedo saber lo que quiero decir?». La utilización wittgensteiniana de los conceptos de «regla» y de «juego de lenguaje» conduce a la elucidación de una relación de significado encarnada ya en los códigos lingüísticos y en los mismos «juegos de lenguaje» (que son «formas de vida»); ellos indican una práctica intersubjetiva que puede ser aprendida, los significados encarnados son siempre abiertos. Con lo cual, los significados desaparecen como objetos de una clase especial, como algo ya dado (36).

Estas tres formas de crítica han conducido al descubrimiento del *otro* dentro del sujeto y dentro de la razón. Un «otro» *distinto* en cada caso: La crítica psicológica desvela las fuerzas libidinales y el poder social dentro de la razón; la crítica en términos de filosofía del lenguaje desvela el «cuasi-factum» de los sistemas lingüísticos y las formas de vida, anterior a la racionalidad y a la subjetividad (37).

Con estos presupuestos comienza Wellmer su crítica a la posmodernidad. Destaca un rasgo del posmodernismo al que denomina, siguiendo a Castoriadis, el impulso hacia la autotranscendencia de la razón (38). Para explicarlo, esboza una imagen del punto de partida posmoderno, imagen que tiene dos partes: 1) Lo que queda del proyecto de la Ilustración: Un proceso de destrucción integrado por la economía capitalista, la burocracia moderna, el progreso técnico y el disciplinamiento del cuerpo. Destrucción de tradiciones, del entorno ecológico, del sentido y del «sí mismo» unitario. Lo que actúa en ese proceso es una razón totalizante, esto es, identificante, planificadora, controladora, objetivante, sistematizante y unificante. La práctica política es una técnica de conservación del poder y de manipulación. La democracia se convierte en la forma de organizar la dominación política. Y el arte es industria de la cultura. 2) Desde el principio se han suscitado fuerzas en contra de este proceso de racionalización: El romanticismo alemán, el joven Hegel, Nietzsche, el primer Marx, los anarquistas, Adorno. Pero estas contrafuerzas, desde el momento en que se articulan teóricamente y políticamente, y no estéticamente, dependen ellas mismas del mito racionalista de la modernidad. De ese modo, la ilustración europea parece haberse destruido a sí misma (terror stalinista o terror individual). Pero la modernización industrial sigue imperturbable.

El problema que se plantea, desde una perspectiva posmoderna, es que ya no es posible seguir viendo el proceso de diferenciación de las «esferas de valor» de la ciencia, la moral y el arte como síntomas de una razón reificada, cuya unidad hubiera de ser restaurada. Significa que la formulación de Lyotard es exacta: se ha de abandonar la esperanza de reconciliar los diversos juegos de lenguaje.

Wellmer comparte con Lyotard el punto de partida: La irreducible pluralidad de juegos de lenguaje cuya trama constituye la sociedad, sin posibilidad de un «metadiscurso» omnicompreensivo. Pero la alternativa que Lyotard ofrece al final de su ensayo (y que anotamos al final del apartado anterior) le parece a Wellmer una ingenuidad repetida de la tradición liberal y anarquista. Una esfera pública de discusión libre. A eso apuntan Marx y el mismo Habermas. Lo ingenuo es pensar que ello es algo simple. «Lo que Lyotard sólo menciona de un modo casi marginal... es el problema» [\(39\)](#).

La pluralidad de juegos de lenguaje debe plasmarse política y prácticamente en un pluralismo de instituciones democráticas que precisamente hagan posible la mediación de la autodeterminación individual y colectiva. Y ello sólo sería posible, para Wellmer, en la perspectiva de la acción comunicativa de Habermas. Pues resultan claras dos cosas: 1) No podemos ir más allá del universalismo democrático de la ilustración sin reapropiármolo. Esto quiere decir que no sería posible pensar tal universalismo desde un punto de vista posmoderno sin algunos acuerdos básicos. Lo que se requiere es una base común de hábitos de segundo orden. 2) No podemos ir más allá de la problemática de Marx sin reapropiármola. En términos de Habermas, el problema del control del sistema por el mundo de la vida es mucho más complejo de lo que Lyotard parece suponer.

Las objeciones que se han de poner a la democracia burguesa, al proyecto de Marx o al racionalismo moderno, no significan que haya que echar por la borda la democracia ni el proyecto marxiano de una sociedad autónoma ni tampoco la razón. Significa que hemos de pensar todo ello de una forma nueva. En esta tentativa, ve Wellmer el genuino impulso posmoderno hacia la autotranscendencia de la razón.

Por último, dice Wellmer que Habermas no dice lo que Lyotard dice que dice [\(40\)](#). Lo que aquí está en juego no es «tender puentes sobre abismos» sino «la superación de la razón una en una interacción y juego de racionalidades plurales» [\(41\)](#).

Sirva este resumen de la posición de Wellmer como introducción al tema. En la segunda parte del artículo resumiré las posiciones de dos representantes de la posmodernidad. Uno de ellos ha sido ya citado en este resumen. El otro no todavía en este artículo. Aunque es uno de los más interesantes en mi opinión. Hablaré de dos Juanes: Giovanni Vattimo y Jean-François Lyotard.

Notas

1. Conocido comienzo del *Manifiesto*. Hoy, ese fantasma vuelve a recorrer Europa, más fantasma que nunca. No comparto la tesis de Francis Fukuyama, quien, desde esa privilegiada posición que se ha buscado en el «final de la historia», parece querer decirle a Marx aquellos versos del *Tenorio*: «Los muertos que vos matáis / gozan de buena salud». Sin embargo, pienso que a los Stalin y Ceaucescu de la historia del Este en los últimos setenta años sí les son aplicables tal vez estos otros (por seguir con la misma comedia): «Más, con lo que habéis osado, / imposible la hais dejado / para vos y para mí...» Al menos durante algún tiempo.

2. Véase, por ejemplo, C. P. Janz: *Friedrich Nietzsche 4. Los años de hundimiento*. Madrid, Alianza, 1985. «Los últimos días en Turín», p. 22-29.

3. Algunos relatos y descripciones del ambiente pueden hallarse en C. P. Janz, o.c., Cap. V: Weimar, p. 162-171, en especial 168-169.

4. Por cierto que, un tanto al margen, no me resisto a silenciar aquí lo que se cuenta de Vespasiano: Cuando el emperador sintió la que sería su última enfermedad, se cuenta que exclamó: «¡Ay! Me parece que me estoy convirtiendo en dios». Cfr. Suetonio: *Los doce Césares*. «Tito Flavio Vespasiano», XXIII, *in fine*. (En la versión castellana de J. Arnal. Barcelona, Orbis, 1985; p. 317.)

5. Sobre Heidegger -visto por G. Vattimo- hablaremos más adelante. No obstante, véase por ejemplo: O. Pöggeler: *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid, Alianza, 1986. En especial: «El viraje del pensar», pp. 174-201, dentro de «VII. Torsión de la metafísica», pp. 150-201. También: la «Introducción» de Arturo Leyte, en Heidegger, M.: *Identidad y diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1988, en especial p.

37ss. Y, por supuesto, entre otros, ese mismo texto de Heidegger.

6. Se trata del movimiento de los llamados «teólogos de la muerte de Dios»: los más populares en su día fueron el obispo Robinson con su *Honest to God*, Hamilton y Altizer (*Theology and the Death of God*) y P.M. van Buren con su *The secular meaning of the Gospels*.

7. No estará de más recordar que, a lo largo de todo ese tiempo, otra cascada de muertes, -y ésta sí que impresionante y sobrecogedora-, ha sido el fruto caliente de dos guerra mundiales más las innumerables guerras «parciales» producidas.

8. M. Foucault: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard, 1986. (En adelante citaré: MC).

9. «L'homme n'est qu'une invention récente, une figure qui n'a pas deux siècles, un simple pli dans notre savoir, et il disparaîtra dès que celui-ci aura trouvé une forme nouvelle». MC, «Préface», p. 15.

10. «Le langage classique comme *discours commun* de la représentation et des choses, comme lieu à l'intérieur duquel nature et nature humaine s'entrecroisent, exclut absolument quelque chose qui serait 'science de l'homme'. Tant que ce langage-là a parlé dans la culture occidentale, il n'était pas possible que l'existence humaine fût mise en question pour elle-même, car ce qui se nouait en lui, c'était la représentation et l'être. Le discours qui, au XVII^e siècle, a lié l'un à l'autre le 'Je pense' et le 'Je suis' de celui qui l'entreprenait -ce discours-là est demeuré, sous une forme visible, l'essence du langage classique, car ce qui se nouait en lui, de plein droit, c'étaient la représentation et l'être. Le passage du 'Je pense' au 'Je suis' s'accomplissait sous la lumière de l'évidence, à l'intérieur d'un discours dont tout le domaine et tout le fonctionnement consistaient à articuler l'un sur l'autre ce qu'on se représente et ce qui est». MC, p. 322.

11. De creer a Foucault, la potencia profética del pintor áulico Don Diego Rodríguez de Silva Velázquez habría logrado plasmar esta situación de manera emblemática en «Las meninas». Véase en MC, «Chapitre I: Les suivantes», en especial «II», p. 24ss.

12. «La représentation qu'on se fait des choses n'a plus à déployer, en un espace souverain, le tableau de sa mise en ordre; elle est, du côté de cet individu empirique qu'est l'homme, le phénomène -moins encore, peut-être, l'apparence- d'un ordre qui appartient maintenant aux choses mêmes et à leur loi intérieure. Dans la représentation, les êtres ne manifestent plus leur identité, mais le rapport extérieur qu'ils établissent à l'être humain». MC, p. 324.

13. «La vraie contestation du positivisme et de l'eschatologie n'est [...] pas un retour au vécu (qui à vrai dire les confirme plutôt en les enracinant); mais si elle pouvait s'exercer, se serait à partir d'une question qui sans doute semble aberrante tant elle est en discordance avec ce qui a rendu historiquement possible toute notre pensée. Cette question consisterait à se demander si vraiment l'homme existe. On croit que c'est jouer le paradoxe que de supposer un seul instant ce qui pourraient être le monde et la pensée et la vérité si l'homme n'existait pas. C'est que nous sommes si aveuglés par la récente évidence de l'homme, que nous n'avons pas même plus gardé dans notre souvenir le temps cependant peu reculé où existaient le monde, son ordre, les êtres humains, mais pas l'homme.» MC, p. 332s.

14. «Si la découverte du Retour est bien la fin de la philosophie, la fin de l'homme, elle, est le retour du commencement de la philosophie. De nos jours on ne peut plus penser que dans le vide de l'homme disparu. Car ce vide ne creuse pas un manque; il ne prescrit pas une lacune à combler. Il n'est rien de plus, rien de moins, que le dépli d'un espace où il est enfin à nouveau possible de penser.» MC, p. 353.

15. «A tous ceux qui veulent encore parler de l'homme, de son règne ou de sa libération, à tous ceux qui posent encore des questions sur ce qu'est l'homme en son essence, à tous ceux qui veulent partir de lui pour avoir accès à la vérité, à tous ceux en revanche qui reconduisent toute connaissance aux vérités de l'homme lui-même, à tous ceux qui ne veulent pas mythologiser sans démystifier, qui ne veulent pas penser sans penser aussitôt que c'est l'homme qui pense, à toutes ces formes gauches et gauchies, on ne peut qu'opposer un rire philosophique -c'est-à-dire, pour une certaine part, silencieux.» MC, p. 398.

16. «L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et

peut-être la fin prochaine. Si ces dispositions venaient à disparaître comme elles sont apparues, et si par quelque événement dont nous pouvons tout au plus pressentir la possibilité, mais dont nous ne connaissons pour l'instant encore ni la forme ni la promesse, elles basculaient, comme le fit au tournant du XVIII^e siècle le sol de la pensée classique, -alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable.» MC, p. 398.

17. Ver: J. Baudrillard: *Olvidar a Foucault*. Valencia, Pretextos, 1978. (La edición francesa es del 77). Habla Baudrillard del Foucault de «la espiral: poder/saber/placer» (p. 23). Con más razón, pues, podemos aplicar sus palabras al Foucault de «Mots et Choses». Ver por ejemplo en la página 11: «... si Foucault puede establecer un cuadro tan admirable es porque opera en los confines de una época (quizás la `era clásica', de la que sería el último gran dinosaurio), que está en vías de desaparecer definitivamente.».

18. Citado en J. Habermas: «Modernidad versus posmodernidad» (en J. Pico (compilador): *Modernidad y Posmodernidad*. Madrid, Alianza, 1988 (en adelante: Pico), p. 87-102), p. 87.

19. Habermas, en Pico, p. 87s.

20. Habermas, en Pico, p. 88.

21. Idem, p. 89.

22. Idem, p. 90s.

23. Habermas, en Pico, p. 94s.

24. Habermas, en Pico, p. 95ss.

25. Idem, id., p. 97s.

26. Habermas, en Pico, p. 99. Véase la réplica de Lyotard: «He leído a un pensador que goza de reputación asumiendo la defensa de la modernidad frente a aquellos que él llama neoconservadores. Bajo el estandarte del posmodernismo, lo que quieren -piensa- es desembarazarse del proyecto moderno que ha quedado inconcluso, el proyecto de las Luces. [...] Jürgen Habermas (lo había reconocido ya) piensa que si la modernidad ha fracasado, ha sido porque ha dejado que la totalidad de la vida se fragmente en especialidades independientes abandonadas a la estrecha competencia de los expertos, [...] Siguiendo una sugerencia de Albrecht Wellmer, el filósofo estima que el remedio [...] sólo puede venir del `cambio de estatuto de la experiencia estética en la medida en que ella ya no se expresa ante todo en los juicios del gusto', sino que `es empleada para explorar una situación histórica de la vida', es decir, cuando `se la pone en relación con los problemas de la existencia'. [...] Lo que Habermas reclama a las artes ... es que sean capaces de tender un puente por encima del abismo que separa el discurso del conocimiento, del discurso de la ética y la política [...] La pregunta que yo planteo es la siguiente ¿A qué tipo de unidad aspira Habermas?» ¿Se trata de una unidad sociocultural en la que los elementos se unan en un todo orgánico? ¿o el puente entre los distintos juegos de lenguaje es de orden diferente de ellos? «La primera hipótesis, de inspiración hegeliana, no cuestiona la noción de una experiencia dialécticamente totalizante; la segunda» (más kantiana) «debe someterse al severo examen que la posmodernidad impone sobre el pensamiento de las Luces, sobre la idea de un fin unitario de la historia y sobre la idea de un sujeto». J. F. Lyotard: «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es lo posmoderno?», en *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona, Gedisa, 1987. P. 12s.

27. La caracterización esbozada de la modernidad puede parecer insuficiente. Pero es bastante -pienso- como telón de fondo sobre el que exponer y destacar los rasgos de la posmodernidad, que son nuestro objeto. Por lo demás, en primer lugar, la propia autocaptación de la posmodernidad revela una imagen de la modernidad (no podía ser de otro modo). Y, en segundo lugar, para ampliar la concepción habermasiana de la modernidad (de la que es un apasionado, si bien crítico, defensor) puede consultarse, entre otros muchos textos, su *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus, 1989.

28. A. Wellmer: «La dialéctica de la modernidad y posmodernidad», en Pico, p. 103-140.

29. Wellmer, en Pico, p. 103.

30. Wellmer, en Pico, p. 105s.
31. Wellmer, en Pico, p. 107, 109s.
32. Wellmer, en Pico, p. 108.
33. Idem, p. 112. Cambio la palabra «final» del texto de Wellmer por la de «ocaso» para explicitar una referencia.
34. Wellmer, en Pico, p. 117s. «Todavía queda por descubrir qué es lo que ha de ocurrir con los conceptos de sujeto, razón y autonomía cuando se los arranca de la constelación racionalista que quedó quebrada por el psicoanálisis».
35. Wellmer, en Pico, p. 118ss.
36. Wellmer, en Pico, p. 123ss.
37. Wellmer, en Pico, p. 126.
38. Ver Wellmer, en Pico, p. 130ss.
39. Wellmer, en Pico, p. 135.
40. Ver más arriba la nota 26.
41. Wellmer, en Pico, p. 138.