

UTOPIAS

Número

2

Mayo-junio
de 1989

Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM

Carlos Pellicer: *Cinco postales*

Rafael Alberti: *Golfo de sombras*

Gianni Vattimo: *Posmodernidad y fin de la historia*

Carlos Monsiváis: *Vino todo el pueblo y no cupo en la pantalla*

Margo Glantz: *Centenario de Alfonso Reyes*



Dossier

Problemas de lo posmoderno

Maurizio Ferraris

■ Horacio Cerutti/*Utopía y América Latina* ■ Federico Ortiz Quesada/*Saber médico* ■ Carlos Ramírez/*El proyecto salinista* ■ César González/*Apuntes para la historia de la institución universitaria* ■ Vicente Leñero/*Conmigo a la distancia* ■ Hugo Hiriart/*El fugaz presente de Pero Galín* ■ Gilberto Meza/*Ryszard Kapuściński: romper las lindes*

4 mil pesos

UTOPIAS

□ Número 2 □ Mayo-junio de 1989

Director: Arturo Azuela

Coordinador: Sergio Pitol

Consejo editorial: Federico Álvarez, Herman Bellinghausen, Elisabetta Di Castro, Esther Cohen, Ana María Escalera, Gerardo de la Fuente Lora, Anamari Gomís, Juan Meléndez, Cesáreo Morales

Administración general: Juan Meléndez

Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM
Secretaría General
Ciudad Universitaria; Coyoacán; 04510 México, D.F.
Teléfono 548 14 52

Utopías no responde por textos no solicitados

Producción editorial: *Equipo Editor, S.C.*; Ámsterdam, 33-B; primer piso; colonia Hipódromo; 06100 México, D.F.; teléfonos 533 39 02 y 211 86 86 □ Cuidado de la edición: *María del Carmen Merodio y Miguel Ángel Guzmán*
Diseño y diagramación: *Fernando Rodríguez*

Las ilustraciones del presente número están tomadas de *Maillol Nudes: 35 Lithographs by Aristide Maillol*, Dover Publications, Nueva York, 1980; *Maillol Woodcuts: 303 Great Book Illustrations by Aristide Maillol*, Dover Publications, Nueva York, 1979; Albert Fidelis Butsch, *Handbook of Renaissance Ornament*, Dover Publications, Nueva York, 1969; *Elementos tipográficos del siglo XVIII*, Archivo General de la Nación, Serie de Información Gráfica, México, 1981; Aurelio de los Reyes, *Cine y sociedad en México, 1896-1930*, UNAM-Cineteca Nacional, México, 1981; archivo gráfico de Equipo Editor, S.C.



Cuestiones de teoría

- Posmodernidad y fin de la historia, *Gianni Vattimo* 2
Utopía y América Latina, *Horacio Cerutti Guldberg* 8
Saber médico / Hacia una epistemología de la medicina,
Federico Ortiz Quesada 15

El acontecimiento

- El proyecto salinista, *Carlos Ramírez* 17
Apuntes sobre la historia de la institución universitaria,
César González Ochoa 27

Cultura y crítica

- Pellicer viajero / Cinco postales 35
Golfo de sombras, *Rafael Alberti* 40
Vino todo el pueblo y no cupo en la pantalla / Notas sobre
el público del cine en México, *Carlos Monsiváis* 42
Connigo a la distancia, *Vicente Leñero* 49
El fugaz presente de *Pero Galín, Hugo Hiriart* 52
Ryszard Kapuściński: romper las lindes, *Gilberto Meza* 55

Dossier

- Problemas de lo posmoderno, *Maurizio Ferraris* 58

Centenario de Alfonso Reyes

- Una mirada profética: la Visión de Anáhuac, *Margo Glantz* 65

Libros e información

- Los espejismos de lo nuevo, no tan nuevo, *Ana María Escalera* 67
Miradas desde Rusia, *Rina Ortiz* 68
La regenta de Paciencia Ontañón, *Anamari Gomís* 70
Un visionario de la Patria Grande, *Leticia Flores Farfán* 72
De cátedras 74

Posmodernidad y fin de la historia*

Gianni Vattimo

Una de las caracterizaciones generalmente más aceptadas de la posmodernidad es, quizás, la que la considera como el fin de la historia.

Obviamente, existe también en esta caracterización un tono apocalíptico, que es acentuado especialmente en las interpretaciones de izquierda sobre lo posmoderno; y esto sucede, tanto en el caso en que tales interpretaciones lo rechacen polémicamente —es el caso de Habermas—, como en el caso de que compartan su causa como una nueva oportunidad de una *emancipación* que no tiene nada más que ver con los viejos ideales humanísticos, pero que, de cualquier forma, representa una alternativa positiva —es la posición de Lyotard—. Pero no todos los que hablan de posmoderno aceptan esta connotación apocalíptica, e incluso el significado de *fin de la historia* que se agrega a la expresión es interpretado o, por así decirlo, *declinado* de manera diferente. Las dos posiciones que de manera general se oponen diametralmente sobre este tema son las de Lyotard¹ y la de Habermas²; en realidad, comparten la misma descripción de la posmodernidad y divergen solamente en la valoración del fenómeno. Ambas, de hecho, lo describen como la decadencia de los grandes *metarécits* que legitimaban la iniciativa histórica de la humanidad en el camino de la emancipación, así como el papel de guía de los intelectuales en éste. Para Habermas, ésta es una desventura, es la imposición de una mentalidad conservadora que ha renunciado al proyecto del iluminismo, identificado con el proyecto de la modernidad; en cambio, para Lyotard —quien sigue en esto a Nietzsche, Heidegger y más recientemente a Foucault— representa un paso en la vía de la liberación del subjetivismo y el humanismo modernos, es decir, de la ideología del capitalismo, del imperialismo, etcétera. En estos dos casos, *fin de la historia* significa fin del historicismo, es decir, de la concepción de los asuntos humanos como inscritos en un curso unitario dotado de un sentido que, en la medida en que es reconocido, se revela como un sentido de emancipación. La historia, entendida de esta manera, termina porque —dice Lyotard— “chacun des

grands récits d'émancipation à quelque genre qu'il ait accordé l'hégémonie, a pour ainsi dire été invalidé dans son principe au cours des cinquante dernières années...”.³ Para Lyotard, la racionalidad de lo real ha sido “impugnada” por Auschwitz; la revolución proletaria como recuperación de la verdadera esencia humana ha sido “puesta en duda” por Stalin; el carácter emancipatorio de la democracia ha sido “puesto en duda” por el mayo del '68; la validez de la economía de mercado ha sido “puesta en duda” por las crisis recurrentes del sistema capitalista...⁴ Los “grandes relatos”, los que no se limitaban a legitimar en sentido narrativo una serie de hechos y comportamientos, sino que en la modernidad y bajo el impulso de una filosofía cientificista han buscado una legitimación *absoluta* en una estructura metafísica del transcurrir histórico, han perdido credibilidad. Esta pérdida, para Lyotard, es irremediable e indica el fracaso del proyecto moderno —un fracaso que, se sobreentiende, no es después de todo un gran mal, ya que, en realidad, estos metarrelatos legitimadores han sido siempre violencias ideológicas.

La objeción de Habermas es que el fracaso de los proyectos emancipatorios de la modernidad —que él ve de manera más unitariamente articulados alrededor del proyecto iluminista— no los invalida en su fundamento teórico; la *prueba* de esto, sin embargo, no es teóricamente coherente; en el fondo, Habermas se limita a señalar que sin un metarrelato fuerte que se sustraiga a la disolución y desmistificación del historicismo, esta disolución y desmistificación pierden sentido, no se pueden ni siquiera pensar. La *crítica de la ideología*, en suma, no puede desembocar en una *crítica de la crítica*, como en el fondo quiere Nietzsche.

El problema, en el fondo, es ver si también la historia del *fin de la historia* pueda o no valer como un relato —o un metarrelato— legitimador, indicador de tareas, criterios de selección y de valoración y, por lo tanto, todavía con algún proyecto de acción dotado de sentido. Para Habermas, la disolución de los *metarécits* tiene sentido sólo si se exceptúa uno de ellos, lo que en el fondo sustrae a la disolución de los metarrelatos el sentido catastrófico de fin de la historia; la historia no puede terminar si no termina lo humano (es decir, el ideal de la emancipación). Para Lyotard, la disolución de los metarrelatos es completa, pero el motivo por el cual ésta es considerada como tal, ¿es en verdad tal?, ¿se sustrae realmente a la fuerza atribuida en otro tiempo a los metarrelatos? Sin embargo, en la medida en que esto no se acepta como tal, rechaza toda función legitimadora y, por lo tanto, al final, toda capacidad de guiar aun las opciones históricas. Incluso en la variante propuesta por Rorty, para quien la posmodernidad no es en el fondo otra cosa más que “l'oubli graduel d'une certaine tradition philosophique”⁶ —en el sentido en que la importancia misma de la tradición filosófica, de su centralidad, etcétera, disminuye, en una perspectiva que ve el destino de la filosofía en el más amplio contexto de las prácti-

Gianni Vattimo. Filósofo italiano, comentarista de Heidegger en relación con los temas de la posmodernidad; autor del libro *Introducción a Heidegger*.

¹ Cfr. J.F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Minituit, Paris, 1979; *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid.

² Cfr. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1959.

³ J.F. Lyotard, en *Critique*, núm. 495, p. 563.

⁴ *Ibid.*

⁵ Cfr. R. Rorty, “Habermas, Lyotard et la postmodernité”, en *Critique*, núm. 442, p. 186.

⁶ Cfr. R. Rorty, “Cosmopolitisme sans émancipation”, en *Critique*, núm. 495, p. 580.

cas sociales—,⁷ la idea de la posmodernidad como fin de la historia puede ser válida, en el sentido en que la idea de historia es una invención de la filosofía, especialmente de la metafísica cristiana y posteriormente moderna, y que la pérdida de la importancia de la tradición filosófica coincide con la pérdida de significado del llamado a la historia —incluso a la historia *magistra vitae*—, a sus leyes y a sus indicaciones en la comunidad social. El hecho de que Rorty sea interpretado en tal sentido lo confirman, finalmente, los rasgos mismos de su argumentación: en *Philosophy and the Mirror of Nature*, Rorty concibe, de hecho, la historia de la metafísica como una historia de acontecimientos *casuales*, que por tanto no puede ser invocada para justificar ciertas conclusiones; esta actitud, sin embargo, hace sospechar que Rorty piense demasiado en la metafísica como un hábito abandonado, como una opinión equivocada de la cual se nos libera... La reconstrucción de la filosofía moderna que él propone parece tener solamente la función de tomar nota de un error, y no la de indicar vías para seguir. Pero entonces, ¿con base en qué se reconoce el error? Podría darse a través del llamado a un consenso comunitario —una especie de lenguaje cotidiano ligado a nuestras formas de vida—; sin embargo, en estos términos, el reconocimiento sigue siendo problemático por varios motivos. Antes que nada, y en cierta medida, éste es también un llamado a un *metaréxit*; relata una cierta historia de la comunidad actual, una cierta imagen de nuestro mundo en el que la filosofía pierde centralidad, etcétera, e implica que se deba *corresponder* a esta imagen. Pero, ¿por qué deberíamos? Se nos antoja hacer esta pregunta al pragmatismo de Rorty; si la respuesta es que debemos si queremos participar en el juego, al final de esta participación la queremos, por lo tanto, no como dictada por razones *inmediatamente* biológicas (el instinto de conservación, la necesidad de sobrevivencia, etcétera), sino por razones de pertenencia histórico-cultural (es decir, no nos interesa la vida desnuda, sino la vida como forma histórica determinada de vida) y, con esto, somos enviados de nueva cuenta a la relación con el pasado.

Pensar lo posmoderno como el fin de la historia significa finalmente volver a poner en el centro de la atención el problema de la historia como raíz de legitimación, y no, en cambio, asumir que este problema no se presenta más como tal. La relación del posmoderno con el moderno, en este sentido, es la de Nietzsche, descrita por Loewith, con la visión judaico-cristiana del tiempo. La modernidad es la época de la legitimación metafísico-historicista, la posmodernidad es la puesta en discusión, explícita, de este modo de legitimación. Es decir, no es simplemente aquello que viene después y se distingue, en sentido positivo, de la modernidad mediante un principio, o, de cualquier forma, si existe otro principio, éste no es heterogéneo en la legitimación historicista, es sólo una de sus *variaciones*, ya que no puede construirse sino sobre la base de una relación crítica

respecto al principio precedente. Cuando los animales cantan a Zaratustra la canción del eterno retorno: “Todo va, todo regresa; eternamente rueda la rueda del ser... eternamente el ser se construye la misma habitación... Encorvado es el camino de la eternidad”, Zaratustra responde:

¡Oh ustedes, maliciosos burlones y organillos cantahistorias!... ¡cómo saben bien lo que debió cumplirse en siete días: —y cómo la bestia ha abierto sus fauces para estrangularme! Pero yo le mordí la cabeza y la escupí lejos de mí. Y ustedes, ¿han ya recogido una canción de organillo? ⁸

Es decir, Zaratustra les reprocha el haber olvidado lo que debió padecer para llegar a concebir el eterno retorno. La posmodernidad es seguramente una forma diferente de experimentar la historia y la misma temporalidad —como testimonia, por lo demás, la vitalidad y la recurrencia de la memoria involuntaria en la gran literatura del siglo XX—, y, por lo tanto, también una puesta en crisis de la legitimación historicista que supone una pacífica concepción lineal y unitaria del tiempo histórico. Esta forma diferente, sin embargo, no ha dejado detrás sólo el historicismo y la metafísica; tiene, con ellos, más que nada, una relación análoga a lo que Heidegger indica con el término de *Verwindung*: una reanudación-conformidad-convalescencia-distorsión... En otras palabras, no se puede declarar *inoperante* toda forma de legitimación a través de la referen-

⁷ *Ibid.*, núm. 442, pp. 194-197.

⁸ Cfr. F. Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra*, tr. it. en el volumen VI, t. 1, de las *Opere di F. Nietzsche*, Adelphi, Milán (El convalesciente); tr. esp., *Así hablaba Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid.



cia a la historia, como querría Lyotard —quien, sin embargo y significativamente, no puede mantenerse fiel a este problema—; ni se puede, por temor a las consecuencias nihilistas y reaccionarias de estas posiciones, permanecer dentro del metarrelato de la modernidad, como hace Habermas, declarando simplemente que los acontecimientos que invalidan, a los que alude Lyotard, son sólo una casilla provisional del proyecto moderno, o una aceptación demasiado sumisa de esta casilla. Ambas posiciones extremas rechazan seriamente la tematización de la historia del fin de la historia, despachándola una —Lyotard— como un hecho que no es objeto de relato, pero al que debemos adecuarnos; y la otra —Habermas—, como un incidente teóricamente irrelevante que debe explicarse en términos de sociología o psicología del conocimiento, como “desilusiones de la filosofía de la subjetividad”.⁹

Mi tesis es que estas dificultades del concepto de lo posmoderno, que giran todas alrededor del hecho de que el final de la modernidad es el final de la historia como curso metafísicamente justificado y legitimador —fin de la metafísica en su forma moderna: es decir, el historicismo iluminista, idealista, positivista, marxista—, pueden llegar sólo a una solución tematizando explícitamente los problemas que la invalidación de la legitimación de los grandes metarrelatos deja abiertos. Por lo tanto, no rechazando estos acontecimientos inoperantes como incidentes o síntomas ya explicados por el metarrelato kantiano-hegeliano-weberiano, ni tomándolos como *vergangen*, pasados y clausurados, como si se dejaran quizás en otra esfera.

Los conceptos guía que nos sirven no pueden ser ni el del fin de los metarrelatos de Lyotard —demasiado *catastrófico* en el sentido en que nos presenta una modernidad toda a nuestras espaldas (toda dejada atrás)—, ni el de una comunidad ilimitada de comunicación —que retoma simplemente el proyecto de la subjetividad emancipatoria moderna, como si después de Kant, Hegel y Weber no hubieran sucedido nada más que *enfermedades* de la inteligencia burguesa—; ni el del consenso del significado pragmático de la palabra —que, cuando quiere salir de un horizonte puramente biológico, no puede rehacer las cuentas con el pasado y su problemática cognición—. En cambio, pueden guiarnos los conceptos heideggerianos, pero que ya aparecen en Nietzsche, de *Andenken* y de *Verwindung*.

La vía a través de la cual Heidegger llega a estos conceptos ejemplifica la relación de lo posmoderno con la modernidad. Cuando Heidegger escribe en *Vorträge und Aufsätze*¹⁰ que la metafísica no puede ser objeto de una superación, como si fuera un error del que nos liberamos mediante la crítica, no hace sólo una constatación de tipo sociopsicológico, como reconocer un límite; declara, en cambio, que la modernidad no puede ser *superada críticamente*, ya que justo la categoría de la superación crítica la constituye; no se puede salir de la modernidad —o de la metafísica— a tra-

vés de la vía de la superación o de la crítica, porque esto significaría, en efecto, permanecer en el horizonte moderno de la fundación y del historicismo. Inútil sería recordar que el historicismo moderno, para Heidegger como ya para Nietzsche, es metafísica en acto, en la medida en que despliega la fuerza del *Grund* como capacidad de fundar y de refundar (renacimiento, revolución) épocas, comportamientos, asuntos humanos. Justamente considerando la problematicidad de todo *überwindung*, Heidegger propone describir la relación del pensamiento posmetafísico con la metafísica como una *Verwindung*. No podemos discutir aquí todos los significados de este término, pero en este resuenan, ya sea la noción de curación, de convalecencia (imagen querida también para Nietzsche), ya sea la de aceptación y resignación, o la de deformación (*Ver-...*). Posmoderno, podemos traducirlo, es aquello que tiene una relación *verwindend* con el moderno, que lo acepta y lo retoma, llevando en sí las huellas como de una enfermedad de la cual continuamos convaleciendo, y que lo prosigue, pero deformándolo. En qué sentido la metafísica puede ser aceptada, conservada y retomada con una deformación es lo que Heidegger nos muestra en su elaboración rememorativa de la metafísica como historia del ser; metafísica es la duración del ser, de las épocas dominadas por un *arché*,¹¹ por un *Grund*, que adquiere diferentes configuraciones; estos *archai*, en el pensamiento posmetafísico, son repensados y reconocidos como acontecimientos de la historia del ser, como *epistémata* foucaultianas, y no como *estructuras* eternas del ser, de la razón, etcétera. Pero asumir los *archai* como acontecimientos, ¿no será un modo de repetir la crítica de la ideología hegeliano-marxiana? Lo sería si a los *archai* como acontecimientos se les contrapusiera una verdadera estructura del ser; pero es el ser mismo el que no se deja más pensar bajo la categoría —también está sólo una de las duraciones— de la presencia toda desplegada. Por lo tanto, el ser es acontecimiento, no es otra cosa que la sucesión de los *acontecimientos* arqueológicos, y hablar de él significa sólo rememorar estos acontecimientos, como su *überlieferung*, su *Geschick*...; sin embargo, no como recordando errores que se develarían como tales sólo si hubiéramos aferrado la verdadera estructura... ¿Y entonces, cómo? El *Andenken* es, en efecto, *Verwindung*: una iniciativa que rechaza las pretensiones de absoluto de los *archai* metafísicos, sin que, sin embargo, pueda oponerles otro absoluto, sino sólo una especie de “fiesta de la memoria” —la expresión es de Nietzsche—,¹² pero también da bien cuenta la actitud *andenkend* de Heidegger. Se trata de una actitud que también podemos llamar *pietas*, no tanto en el significado latino, donde tenía por objeto los valores de la familia, sino en el sentido moderno de piedad como atención devota por aquello que, sin embargo, tiene sólo un valor limitado y que amerita atención porque este valor, aunque limitado, es el único que conocemos: *pietas* es el amor por lo viviente y sus huellas —aque-

⁹ Cfr. *Critique*, núm. 442, p. 118.

¹⁰ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954.

¹¹ R. Schürmann, *Le Principe d'Anarchie / Heidegger et la Question de l'Agir*, Seuil, Paris, 1982, ha propuesto la tesis de que la metafísica sea caracterizada por el darse de épocas, cada una dominada por una *arché*; el fin de la metafísica coincide, por lo tanto y en este sentido, con la anarquía.

¹² Cfr. F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, aforismo 223; tr. esp., *Humano, demasiado humano*, Alianza Editorial, Madrid.

llas que deja y aquellas que lleva en cuanto que las recibe del pasado—. También en Nietzsche, el fin del proceso de desmistificación no lleva a alcanzar una posición de certeza de las verdaderas estructuras, sino a una actitud piadosa, a lo que en otra parte Nietzsche llama la “filosofía de la mañana”.

La cultura posmoderna, por ejemplo en las poéticas literarias, artísticas y arquitectónicas, asigna a la rememoración, a la recuperación contaminante del pasado —que no parece tener espacio ni en Lyotard ni en Rorty— una gran importancia; Habermas, naturalmente, puede perfectamente incluir esta actitud en la propia descripción de posmoderno como conservadurismo y reacción. Pero, en realidad, esta nueva importancia asignada a la relación con el pasado no tiene nada que ver con los presupuestos del historicismo metafísicamente inspirado; es decir, no se trata de colocarse en la propia *auténtica* posición en el curso de la historia, reconociendo y poniendo en evidencia analogías constitutivas, sino de hacerse finalmente accesible al pasado más allá de toda lógica de derivación lineal, sobre todo en una actitud de *estilización*, de investigación de los *exempla* en el sentido retórico del término; es ésta la relación que el humanismo del siglo XV instituía con los monumentos de la humanidad pasada; es lo que Nietzsche describe —desaprobándolo, aunque después cambiará de idea— en la segunda de las *Consideraciones inactuales*, como “moverse en el jardín de la historia como en un guardarropa de vestidos de teatro”. Es quizás significativo que, si ésta es la posición de Nietzsche en 1874, en uno de los billetes de la locura, escrito a Burckhardt desde Turín al inicio de enero de 1889, él escribirá: “yo soy en el fondo todos los nombres de la historia”. Aunque el contexto de tal afirmación sea ya el de la caída psíquica de la que Nietzsche no se recuperará jamás, se puede considerar como expresión coherente de una posición que Nietzsche viene asumiendo en relación con la historia a partir de *Humano, demasiado humano*. Esta forma de libre relación, rememorativa monumental, con el pasado, certificada por la cultura posmoderna, puede pensarse justo en los términos del *Andenken* y de la *Verwindung* heideggerianos.

Sin embargo, lo que en las artes y en las costumbres permanece a nivel de sugerencia, de actitudes, en la filosofía adquiere una determinación más teórica, aunque no sea el rigor del fundamento. Esto significa que en la intención de Heidegger a la que nos referíamos, el *Andenken* asume, en el pensamiento posmetafísico, la función que le era propia al fundamento metafísico. Respecto de esta lección heideggeriana, que me parece surge inequívocamente de sus textos tardíos, la disputa entre Lyotard y Habermas parece superficial, dominada sobre todo por exigencias y buenas intenciones, que da un enfoque riguroso de los problemas; Rorty se acerca más a esta lección, a pesar de que después resuelve las cosas de manera diferente y, según creo, menos satisfactoria.

Lo que se trata de ver y medir en su alcance es la disolución del pensamiento fundador, es decir, de la metafísica. ¿Es aún posible, fuera de la estructura de fundación, un pensamiento capaz de *criticar* el orden existente; por lo tanto, de satisfacer las exigencias legítimas que Habermas pretende hacer válidas? Para permanecer fieles a estas exigencias, Habermas se mantiene en el horizonte de la fundación (la crítica de la ideología en nombre de una especie de cognición de la comunicabilidad del discurso); para no caer en el horizonte fundador, Lyotard renuncia en el fondo al proyecto de emancipación; y Rorty, por su parte, propone una racionalidad que busque el consenso, no sobre bases trascendentales, sino empíricas, pragmáticas (las cuales, sin embargo, no pueden ser interrogadas ulteriormente, asumidas como instancia última, como Rorty tiende a hacer).

Heidegger responde a estos problemas buscando definir el pensamiento no fundador; pensar es rememorar, retomar-aceptar-deformar. O, también, ejercitar en relación con la herencia del pensamiento del pasado, la *pietas* como devoción-respeto que se dirige a la vida-muerte, al viviente como productor de monumentos; en definitiva, al ser como *Geschick*, como envío, y como *überlieferung*, transmisión.

En conclusión, quisiera mostrar cómo el ejercicio del pensamiento rememorativo, deformador, piadoso, responde a los problemas que las diversas posiciones sobre lo posmoderno parecen dejar



abiertas. Antes que nada, sólo lo *Andenken* entendido como *pietas* puede motivar la *correspondencia* con la situación o con la experiencia, que es explícitamente representada, ya sea por Habermas, o por Lyotard o Rorty. Cada uno de ellos elabora tesis que se proponen como válidas, a preferencia de las otras en juego en cuanto que, en definitiva, se pretenden más adecuadas a la situación que vivimos como posmoderna. Se ha visto que Lyotard invoca el hecho de que los metarrelatos han sido invalidados; Habermas invoca el hecho de que la modernidad se da en los términos expresados por Kant, Hegel y Weber; este metarrelato no ha sido invalidado; de acuerdo con él, evidentemente porque corresponde al estado de cosas y, por lo mismo, debemos asumirlo aún como *massgeblich*, como central para toda discusión sobre lo moderno y su eventual final. Rorty, a su vez, cambia la *descripción* de la situación, que ve sobre todo determinada como consecuencia de una disminución de la centralidad de la filosofía en la práctica social, que reclamaria también, por lo tanto, diferentes modos de argumentación. En todos los casos, la validez de las tesis propuestas está movida por una pretensión de alcanzar la más completa adecuación a una situación dada; de acuerdo con el viejo imperativo filosófico de *salvar los fenómenos*, permanecer fieles a la experiencia. Pero lo que cayó en crisis con la consumación de la metafísica parece ser justo la cognición normativa de una situación de hecho. ¿Por qué debemos atenernos a una des-

cripción verdadera de estructuras auténticas, cuando, por lo demás, ni siquiera las ciencias positivas reivindican más esta prerrogativa, e invocan sobre todo la eficacia que sin embargo, en efecto, no tiene nada que ver con las *verdaderas* estructuras de las cosas? De acuerdo con Nietzsche, vivimos ahora en una condición en la que, como decía Gorgia acerca del espectador de la tragedia, es más sabio dejarse engañar que no querer ser engañados; también el valor de no ser engañados, por lo demás, el valor de la verdad, se ha revelado como un *engaño*, un interés práctico ligado a determinadas situaciones de la existencia humana del pasado. Lo que quiero decir es que el llamado a los hechos, experiencias, situaciones a las que se debería corresponder —también y no sólo o principalmente en el sentido descriptivo del término—, comporta siempre el presupuesto metafísico de que en la realidad así como se da se esconde una normatividad con respecto al pensamiento, o cuando este presupuesto metafísico se rechaza radicalmente, es necesario otra *motivación* para el llamado a la *correspondencia*. La rememoración *piadosa* de Heidegger —o la *fiesta de la memoria* nietzscheana— parece la única motivación posible: como decir que no existe un meta-juego que prescribe el respeto de las reglas de los juegos de lenguaje del que habla el segundo *Wittgenstein*; pero tales reglas no son ni siquiera respetadas por puras exigencias de sobrevivencia, ya que la necesidad de sobrevivencia no se presenta, a su vez, como externa a los juegos; también ésta está toda envuelta en las reglas de los juegos, es un juego entre otros, históricamente denso... Lo que puede hacer respetar las reglas de los juegos —que Habermas y Apel consideran en el fondo justificado por el imperativo de la comunidad ilimitada de la comunicación, que es una versión diferente de la necesidad de sobrevivencia, o es una tesis metafísica idealista, estrechamente hegeliana (el espíritu que debe alcanzar la autotransparencia)— es sólo la *pietas* que experimentamos y, en cierta forma, no podemos no experimentarla, por el ser viviente y sus huellas-monumentos cuando hemos llegado hasta el fondo de la experiencia de la eventualidad, del no fundamento y no presencia del ser. Debe destacarse que la disolución de la metafísica nos libera a través de la *pietas*, como en la página de Nietzsche que cité anteriormente: una vez que descubrimos que todos los sistemas de valores no son otra cosa que producciones demasiado humanas, ¿qué nos queda por hacer? ¿Las liquidamos como mentiras y errores? No, las conservamos con mayor cuidado porque son todo de lo que disponemos en el mundo, son la única densidad, espesor, riqueza de nuestra experiencia, son el único *ser*.

Naturalmente, la *pietas* no se presenta con la cognición de un metarrelato, porque no invoca, para su corroboración, estructuras metafísicas; es más, justo al contrario, se manifiesta en consecuencia de la aceptación de la disolución de toda metafísica de la presencia. El que “no podemos no probar” *pietas* una vez que se ha tenido la ex-



perencia de la mortalidad y de la radical finitud y duración del ser no significa, por lo tanto, alguna necesidad lógica, fundada en una relación metafísica de fundación. Se puede, sin embargo, admitir que con la estructura metafísica se cancela lo que impedía a la *pietas* manifestarse; esto puede decirse también en los términos de Nietzsche, que llamaba a la metafísica como un esfuerzo de apoderarse con la fuerza “de las regiones más fértiles”; o con los términos de la historia pasada de la humanidad, donde la violencia se justificó, si no siempre, ciertamente muy a menudo con fundaciones metafísicas (religiosas, ontológicas, de moralidad natural, etcétera).

De tal manera, pueden resultar fundamentadas tanto las *razones* de Lyotard como las de Habermas o las de Rorty: la *pietas* puede ser reclamada tanto para el final de los grandes relatos, como por la descripción kantiano-hegeliana de la modernidad, y por el método del consenso más que por el de la fuerza, como quiere Rorty. ¿Sólo esto? ¿El *Andenken* permanece realmente de esta manera neutral frente a estas diversas tesis? Si así fuera, su capacidad de resolver los problemas de lo posmoderno sería demasiado escasa, es más, nula. El hecho es que si la llamada a la situación y a su correspondencia puede ser sólo motivada en términos de *pietas* y rememoración, es la misma situación (a la que corresponder) que resulta definitivamente de manera más específica, tal que no ve neutralmente las razones de los diversos interlocutores. La situación en la que se puede *fundar* sólo mediante el *Andenken* es aquella en la que, por ejemplo, Nietzsche y Heidegger no son sólo fenómenos de enfermedades de la subjetividad; por lo tanto, no se acepta el análisis de Habermas, justo porque resulta afirmada la centralidad de la experiencia de disolución de la metafísica que Habermas tiende en cambio a sobrevalorar como un síntoma de enfermedad... Por otra parte, si se puede *fundar* sólo mediante la rememoración, la relación con el pasado permanece determinante más y de manera más esencial de cuanto Lyotard esté dispuesto a admitir; y justo en la relación con el pasado, pensado como un metarrelato debilitado, cognoscitivo, no por motivos metafísicos sino por motivos de *pietas*, se encuentran aquellas indicaciones normativas que Lyotard parece incapaz de indicar en su concepción de la posmodernidad. En fin, el consenso al que se refiere Rorty en nombre del pragmatismo está motivado, también éste, no con base en cualquier razón de sobrevivencia y ni siquiera, sin embargo, es aceptado como un *hecho* que a veces se verifica pero que no es indagado ulteriormente; la necesidad de consenso y sus contenidos y motivos son, una vez más, buscados en la herencia de la metafísica repensada fuera de la pretensión de fundación...

No es cierto, como querría Lyotard, que relatar el metarrelato de la disolución de los metarrelatos sea algo que ya ha sido realizado (con Hesíodo y Platón);¹³ la idea de una historia como decadencia no relataba en efecto la historia del fin

de la historia como nos la contamos nosotros en la actualidad; pensaba sobre todo en una estructura originaria fuerte que con su *presencia* desvaloraba todo lo que se había alejado de ella; estaba, por lo tanto, aún dentro del horizonte de la metafísica. Decir en cambio, como lo hace Heidegger, que el ser se presenta finalmente como aquello que sólo puede ser recordado, es decir, como *überlieferung* y como *Geschick*, quiere decir proponer una filosofía de la historia que no sólo escapa a la metafísica en su forma de legitimarse, pero cuyo contenido, sobre todo, es el mismo fin y disolución de la metafísica, que indica también vías y *normas*. Asumir el fin de los metarrelatos no significa, como en el nihilismo reactivo y vengativo descrito por Nietzsche, permanecer sin ningún criterio de selección, sin ningún hilo conductor. El fin de los metarrelatos, pensado en el horizonte de la historia de la metafísica y de su disolución (por lo tanto, dentro de un paradójico metarrelato), es el darse del ser en la forma de la disolución, del debilitamiento, de la mortalidad, pero no de la decadencia, porque no existe ninguna estructura alta, fija, ideal, de la cual la historia hubiera caído.

Las dificultades del pensamiento de la posmodernidad muestran que no se puede dejar simplemente vacío el lugar ocupado anteriormente por los metarrelatos y por las filosofías de la historia. Sería como no elaborar un duelo, dejándolo pesar sobre nosotros en su forma inmediata de pérdida a la que se responde sólo de manera catastrófica; o como dejarse guiar por un prejuicio no tematizado hermenéuticamente. La reacción de Habermas es en efecto el regreso a un metarrelato del pasado, de la ilusión que se pueda hacer revivir una metafísica de la historia. Se sale de estos *impasses* sólo asumiendo el tema de una nueva y paradójica filosofía de la historia: el fin de la (filosofía de la) historia.

¹³ Cfr. J. F. Lyotard, en *Critique*, núm. 495, p. 563.

