

EL FIN DE LA MODERNIDAD

Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna

por

Gianni Vattimo

gedisa

Título del original en italiano:

La fine della modernità

© by Gianni Vattimo, Torino, 1985

Director de la Serie Mediaciones:

Enrique Lynch

Traducción: Alberto L. Bixio

Cubierta: Maqueta de colección: Torres Agüero

Realización: Sergio Manela

Primera edición en Barcelona, febrero de 1986

Segunda edición en Barcelona, marzo de 1987

Derechos para todas las ediciones en castellano

© by Editorial Gedisa S.A.

Muntaner 460, entlo. 1ª.

Tel. 201 60 00

08006 - Barcelona, España

ISBN 84-7432-240-5

Depósito legal: B. 12.432 - 1987

Impreso por Romanyà/Valls, S.A.

Verdaguer, 1 - 08786 Capellades (Barcelona)

Impreso en España

Printed in Spain.

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o cualquier otro idioma.

Introducción

Este libro se propone aclarar la relación que vincula los resultados de la reflexión de Nietzsche y Heidegger, por un lado, reflexión a la que constantemente se remite, con los discursos más recientes sobre el fin de la época moderna y sobre la posmodernidad, por otro lado. Poner explícitamente en contacto estos dos ámbitos de pensamiento (como se ha comenzado a hacer en estos últimos tiempos¹) significa, de conformidad con la tesis aquí expuesta, descubrir nuevos y más ricos aspectos de verdad. Sólo en relación con la problemática nietzscheana del eterno retorno y con la problemática heideggeriana del rebasamiento de la metafísica adquieren, en verdad, rigor y dignidad filosófica las dispersas y no siempre coherentes teorizaciones del período posmoderno; y sólo en relación con lo que ponen de manifiesto las reflexiones posmodernas sobre las nuevas condiciones de la existencia en el mundo industrial tardío, las intuiciones filosóficas de Nietzsche y de Heidegger se caracterizan de manera definitiva como irreductibles a la pura y simple *Kulturkritik* que informa toda la filosofía y toda la cultura de principios del siglo XX. Tomar la crítica heideggeriana del humanismo o el anuncio nietzscheano del nihilismo consumado como momentos “positivos” para una reconstrucción filosófica, y no tan sólo como síntomas y denuncias de la decadencia (según se hace en los dos capítulos iniciales de este trabajo), es posible únicamente si se tiene el coraje —no sólo la imprudencia, esperamos— de escuchar con atención los discursos —de las artes, de la crítica literaria, de la sociología— sobre la posmodernidad y sus peculiares rasgos.

El paso decisivo para establecer la conexión entre Nietzsche-Heidegger y el “posmodernismo” es el descubrimiento de que lo

¹ Véase por ejemplo: R. Schürman, *Anti-Humanism, Reflections on the turn towards the post-modern epoch*, en “Man and World”, 1979, número 2, págs. 160-177; y los varios textos reunidos en P. Carravetta y P. Spedicato, ed., *Postmoderno e letteratura*, Milán, Bompiani, 1984.

que este último trata de pensar con el prefijo *post* es precisamente la actitud que, en diferentes términos pero, según nuestra interpretación, profundamente afines, Nietzsche y Heidegger trataron de establecer al considerar la herencia del pensamiento europeo, que ambos pusieron radicalmente en tela de juicio, aunque se negaron a proponer una “superación” crítica por la buena razón de que eso habría significado permanecer aún prisioneros de la lógica del desarrollo, propia de ese mismo pensamiento. Desde el punto de vista (que podemos considerar común a pesar de no pocas diferencias) de Nietzsche y de Heidegger, la modernidad se puede caracterizar, en efecto, como un fenómeno dominado por la idea de la historia del pensamiento, entendida como una progresiva “iluminación” que se desarrolla sobre la base de un proceso cada vez más pleno de apropiación y reapropiación de los “fundamentos”, los cuales a menudo se conciben como los “orígenes”, de suerte que las revoluciones, teóricas y prácticas, de la historia occidental se presentan y se legitiman por lo común como “recuperaciones”, renacimientos, retornos. La idea de “superación”, que tanta importancia tiene en toda la filosofía moderna, concibe el curso del pensamiento como un desarrollo progresivo en el cual lo nuevo se identifica con lo valioso en virtud de la mediación de la recuperación y de la apropiación del fundamento-origen. Pero precisamente la noción de fundamento, y del pensamiento como base y acceso al fundamento, es puesta radicalmente en tela de juicio por Nietzsche y por Heidegger. De esta manera ambos se encuentran, por un lado, en la situación de tener que tomar críticamente distancia respecto del pensamiento occidental en cuanto pensamiento del fundamento, pero, por otro lado, no pueden criticar ese pensamiento en nombre de otro fundamento más verdadero. Y es en esto en lo que, con buen derecho, ambos pueden ser considerados los filósofos de la posmodernidad. En efecto, el *post* de posmoderno indica una despedida de la modernidad que, en la medida en que quiere sustraerse a sus lógicas de desarrollo y sobre todo a la idea de la “superación” crítica en la dirección de un nuevo fundamento, torna a buscar precisamente lo que Nietzsche y Heidegger buscaron en su peculiar relación “crítica” respecto del pensamiento occidental.

Pero, ¿tiene realmente sentido todo ese esfuerzo de “colocación”?² ¿Por qué debería ser importante para la filosofía (en cuyo

² Escribo esta palabra entre comillas porque quiero llamar la atención sobre el empleo que del término *Er-örterung*, que se debe traducir por “colocación” (atendiendo a la etimología más que al sentido corriente que es el de

horizonte nos proponemos permanecer) establecer si estamos en la modernidad o en la posmodernidad y en general definir nuestro puesto en la historia? Una primera respuesta a esta pregunta es la comprobación de que uno de los contenidos característicos de la filosofía, de gran parte de la filosofía de los siglos XIX y XX que representa nuestra herencia más próxima, es precisamente la negación de estructuras estables del ser, a las cuales el pensamiento debería atenerse para “fundarse” en certezas que no sean precarias. Esta disolución de la estabilidad del ser es sólo parcial en los grandes sistemas del historicismo metafísico del siglo XIX: allí, el ser no “está”, sino que evoluciona según ritmos necesarios y reconocibles que, por lo tanto, mantienen aún cierta estabilidad ideal. Nietzsche y Heidegger, en cambio, lo conciben radicalmente como *evento*, de manera que para ellos es decisivo, precisamente al hablar del ser, comprender “en qué punto” estamos nosotros y el ser. La ontología no es otra cosa que interpretación de nuestra condición o situación, ya que el ser no está en modo alguno fuera de su “evento” el cual sucede en el “historicizarse” suyo y nuestro.

Pero todo esto, se dirá, es típicamente moderno: una de las visiones más difundidas y atendibles de la modernidad es la que caracteriza efectivamente como la “época de la historia” frente a la mentalidad antigua, dominada por una visión naturalista y cíclica del curso del mundo.³ Es únicamente la modernidad la que, desarrollando y elaborando en términos puramente terrenales y seculares la herencia judeocristiana (la idea de la historia como historia de la salvación articulada en creación, pecado, redención, espera del juicio final), confiere dimensión ontológica a la historia y da significado determinante a nuestra colocación en el curso de la historia. Pero si ello es así, parece que todo discurso sobre la posmodernidad es contradictorio, y precisamente ésta es, por lo demás, una de las objeciones más difundidas hoy contra la noción misma de lo posmoderno. En efecto, decir que estamos en un momento ulterior respecto de la modernidad y asignar a este hecho un significado de

“discusión”) hace Martin Heidegger en sus obras; sobre este punto véase G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Turín, ed. de “Filosofía”, 1963.

³ Esta contraposición está delineada en términos más netos y vastos en un libro merecidamente famoso de K. Löwith, *Significato e fine della storia* (1949), traducción italiana de F. Tedeschi Negri, con prefacio de P. Rossi, Milán, Comunità, 1963. En esta temática se tiene también en cuenta de Löwith *Nietzsche e l'eterno ritorno* (1934-1955?), traducción italiana de S. Venuti, Bari, Laterza, 1982.

algún modo decisivo presupone aceptar aquello que más específicamente caracteriza el punto de vista de la modernidad: la idea de historia con sus corolarios, el concepto de progreso y el concepto de superación. Esta objeción, que en muchos aspectos presenta la característica vacuidad e inconsistencia de los argumentos puramente formales (como por ejemplo, el argumento contra el escepticismo: si dices que todo es falso pretendes sin embargo decir la verdad, por lo tanto...), indica empero una dificultad real: la de establecer un carácter auténtico de cambio en las condiciones —de existencia, de pensamiento— que se indican como posmodernas respecto de los rasgos generales de la modernidad. La pretensión o el hecho puro y simple de representar una novedad en la historia, una nueva y diferente figura en la fenomenología del espíritu, colocaría por cierto a lo posmoderno en la línea de lo moderno, en la cual dominan las categorías de lo nuevo y de la superación. Pero las cosas cambian si, como parece que debe reconocerse, lo posmoderno se caracteriza no sólo como novedad respecto de lo moderno, sino también como disolución de la categoría de lo nuevo, como experiencia del “fin de la historia”, en lugar de presentarse como un estadio diferente (más avanzado o más retrasado; no importa) de la historia misma.

Ahora bien, una experiencia de “fin de la historia” parece ampliamente difundida en la cultura del siglo XX, en la cual y en múltiples formas retorna continuamente la idea de un “ocaso del Occidente” que, en última instancia, parece particularmente pertinente en la forma de la catástrofe atómica.⁴ En este sentido catástrofico, el fin de la historia es el fin de la vida humana en la tierra. Como la posibilidad de semejante fin nos incumbe realmente, la impresión de catástrofe difundida en la cultura actual dista mucho de ser una actitud inmotivada. A ella pueden referirse también aquellas posiciones filosóficas que, remitiéndose a veces a Nietzsche, a veces a Heidegger, invocan un retorno a los orígenes del pensamiento europeo,⁵ a una visión del ser todavía no infectada por el nihilismo, implícito en toda aceptación del acaecer evolutivo del que depende el surgimiento y el desarrollo de la técnica moderna con todas las implicaciones destructoras que nos amenazan. La de-

⁴ Sobre todo esto véase el reciente libro de G. Sasso, *Tramonto di un mito. L'idea di "progresso" fra Ottocento e Novecento*, Bologna, Il Mulino, 1984.

⁵ *Ritornare a Parmenide* es, como se sabe, el título simbólico de un ensayo de E. Severino que constituye la primera parte del volumen *Essenza del nichilismo* (1972). Milán, Adelphi, 1982.

bilidad de esta posición consiste no sólo en la ilusión —profesada, por lo demás, no tan ingenuamente— de que se puede retornar a los orígenes, sino sobre todo, y lo que es más grave, en la convicción de que de esos orígenes podría derivarse no aquello que en realidad ha sucedido; probablemente, retornar a Parménides significaría sólo volver a comenzar desde el principio... siempre que, nihilísticamente, se predique una absoluta casualidad en el proceso que a partir de Parménides hasta la ciencia y la técnica modernas y a la bomba atómica.

En este libro, pues, no se habla de posmodernidad como fin de la historia, en semejante sentido catastrófico. Aquí se considera más bien la amenaza de la posibilidad de una catástrofe atómica, que ciertamente es real, como un elemento característico de este “nuevo” modo de vivir la experiencia que se designa con la expresión “fin de la historia”. Se podría aclarar el discurso hablando más bien de fin de la historicidad, pero esto también podría hacer que subsistiera un equívoco: el de la distinción entre una historia como proceso objetivo dentro del cual estamos insertos y la historicidad como un determinado modo de tener conciencia de que formamos parte de ese proceso. Lo que caracteriza en cambio el fin de la historia en la experiencia posmoderna es la circunstancia de que, mientras en la teoría la noción de historicidad se hace cada vez más problemática,⁶ en la práctica historiográfica y en su autoconciencia metodológica la idea de una historia como proceso unitario se disuelve y en la existencia concreta se instauran condiciones efectivas —no sólo la amenaza de la catástrofe atómica, sino también sobre todo la técnica y el sistema de la información— que le dan una especie de inmovilidad realmente no histórica. Nietzsche y Heidegger y junto con ellos todo ese pensamiento que se remite a los temas de la ontología hermenéutica son considerados aquí —aun más allá de sus propias intenciones— como los pensadores que echaron las bases para construir una imagen de la existencia en estas nuevas condiciones de no historicidad o, mejor aún, de posthistoricidad. La elaboración teórica de esa imagen —que por ahora ciertamente se encuentra sólo en su fase inicial— es lo que puede conferir peso y significado al discurso sobre la posmodernidad al superar las críticas y las sospechas de que se trata todavía sólo de una moda “moderna” más entre otras, de una superación más que se propone legitimarse únicamente sobre la base de estar más al día, de ser más nueva y, por lo tanto, más válida en relación con una visión de la

⁶ Véase asimismo G. Sasso, *Tramonto di un mito*, op. cit. capítulos IV-V.

historia entendida como progreso, es decir, precisamente de conformidad con los mecanismos de legitimación que caracterizan a la modernidad.

La descripción de nuestra experiencia actual en términos de posthistoricidad supone ciertamente un riesgo, pues parece dar en un sociologismo simplificador del que a menudo son culpables los filósofos. Pero sin embargo y sobre todo las filosofías que quieren permanecer fieles a la experiencia no pueden dejar de argumentar sobre la base de un “ante todo y por lo general”, de rasgos de la experiencia que, según se supone, están a la vista de todos: así procedió la filosofía del pasado, así hizo la fenomenología husserliana, así hizo el Heidegger de *Sein und Zeit*, el Wittgenstein de los análisis de los juegos lingüísticos. Referirse a autores —filósofos o sociólogos o antropólogos— supone siempre realizar ya una elección que se considera, sin que se lo haya demostrado antes, justificada en relación con el “ante todo y por lo general” de nuestra experiencia común. El discurso sobre la posmodernidad se legitima sobre la base del hecho de que, si consideramos la experiencia que tenemos de la actual sociedad occidental, un concepto adecuado para describirla parece ser el de *post-histoire*, que fue introducido en la terminología de la cultura de hoy por Arnold Gehlen.⁷ Muchos de los elementos teóricos que hemos evocado hasta ahora se pueden reunir, en última instancia, en esta categoría de Gehlen. En Gehlen, dicha categoría indica la condición en la cual “el progreso se convierte en *routine*”: la capacidad humana de disponer técnicamente de la naturaleza se ha intensificado y aún continúa intensificándose hasta el punto de que, mientras nuevos resultados llegarán a ser accesibles, la capacidad de disponer y de planificar los hará cada vez menos “nuevos”. Ya ahora en la sociedad de consumo, la renovación continua (de la vestimenta, de los utensilios, de los edificios), está fisiológicamente exigida para asegurar la pura y simple supervivencia del sistema; la novedad nada tiene de “revolucionario”, ni de perturbador, sino que es aquello que permite que las cosas marchen de la misma manera. Existe una especie de “inmovilidad” de fondo en el mundo técnico que los escritores de ficción científica a menudo representaron como la reducción de toda experiencia de la realidad a una experiencia de imágenes (nadie encuentra verdaderamente a otra persona; todo se ve en *monitores* televisivos que uno gobierna mientras está sentado en una habitación) y que ya se percibe de manera más realista en el silencio algodonado y climatizado en el que trabajan las computadoras.

⁷ Véase el capítulo VI de la sección II de este libro.

La condición que Gehlen llama posthistórica no sólo refleja empero una fase extrema de desarrollo de la técnica, a la cual todavía no hemos llegado pero que razonablemente cabe esperar; el progreso se convierte en *routine* también porque, en el plano teórico, el desarrollo de la técnica fue preparado y acompañado por la “secularización” de la misma noción de progreso: la historia de las ideas condujo —en virtud de un proceso que también puede describirse como lógico desenvolvimiento de un razonamiento— a un vaciamiento de contenido de dicha noción. La historia que, en la visión cristiana, aparecía como historia de la salvación, se convirtió primero en la busca de una condición de perfección intraterrena y luego, poco a poco, en la historia del progreso: pero el ideal del progreso es algo vacío y su valor final es el de realizar condiciones en que siempre sea posible un nuevo progreso. Y el progreso, privado del “hacia dónde” en la secularización, llega a ser también la disolución del concepto mismo de progreso, que es lo que ocurre precisamente en la cultura entre el siglo XIX y el siglo XX.

Estas descripciones de Gehlen que, por lo demás, se encuentran también en términos distintos en Heidegger y en sus tesis sobre la no historicidad del mundo técnico, no son sólo ecos de la *Kulturkritik* catastrófica de principios del siglo XX (retomada ampliamente en otro ámbito de pensamiento, por la teoría crítica de la escuela de Francfort), sino que también se verifican en las vicisitudes del concepto mismo de historia en la cultura contemporánea. Probablemente no sea ajeno a la situación descrita por Gehlen el hecho de que en el pensamiento de hoy no haya una “filosofía de la historia” (aun la presencia del marxismo en nuestra cultura se mantuvo más rigurosa en aquellas cuestiones en que separó de la filosofía de la historia: consideremos, por ejemplo, el marxismo “estructural” de Althusser). Y la ausencia de una filosofía de la historia está acompañada por la de la historiografía en lo que, con buen derecho, se puede llamar una verdadera disolución de la historia en la práctica actual y en la conciencia metodológica.⁸ Disolución significa, por cierto y ante todo, ruptura de la unidad y no puro y simple fin de la historia: el hombre actual se ha dado cuenta de que la historia de los acontecimientos —políticos, militares, grandes movi-

⁸ Traté más ampliamente estos temas en *Il tempo nella filosofia del novecento*, un ensayo escrito para *Il mondo contemporaneo*, vol. X: *Gli strumenti della ricerca*, parte 2, dirigido por N. Tranfaglia, Florencia, La Nuova Italia, 1983; véase también mi introducción a la bibliografía de las Ciencias Humanas en el volumen XII de la *Enciclopedia Europea*, Milán, Garzanti, 1984.

mientos de ideas— es sólo una historia entre otras; a esta historia se le puede contraponer, por ejemplo, la historia de los modos de vida, que se desarrolla mucho más lentamente y se aproxima casi a una “historia natural” de las cuestiones humanas. O bien y de manera más radical, la aplicación de los instrumentos de análisis de la retórica a la historiografía ha mostrado que en el fondo la imagen de la historia que nos forjamos está por entero condicionada por las reglas de un género literario, en suma, que la historia es “una historia”, una narración, un relato mucho más de lo que generalmente estamos dispuestos a admitir. Al conocimiento de los mecanismos retóricos del texto se agregó (proveniente de otras matrices teóricas) el conocimiento del carácter ideológico de la historia: Benjamin, en *Tesis de filosofía de la historia*,⁹ habló de la “historia de los vencedores”; sólo desde el punto de vista de los vencedores el proceso histórico aparece como un curso unitario dotado de coherencia y racionalidad; los vencidos no pueden verlo así, sobre todo porque sus vicisitudes y sus luchas quedan violentamente suprimidas de la memoria colectiva; los que gestan la historia son los vencedores que sólo conservan aquello que conviene a la imagen que se forjan de la historia para legitimar su propio poder. En la radicalización de estos conceptos, aun la idea de que, por debajo de las diversas imágenes de la historia y de los diversos ritmos temporales que la caracterizan, hay un “tiempo” unitario, fuerte (que sería el tiempo de la clase no clase, el proletariado portador de la verdadera esencia humana), idea profesada por Ernst Bloch,¹⁰ ha terminado por manifestarse como una última ilusión metafísica. Pero si no hay una historia unitaria, portadora de la esencia humana y si sólo existen las diversas historias, los diversos niveles y modos de reconstrucción del pasado en la conciencia y en la imaginación colectiva, es difícil ver hasta qué punto la disolución de la historia como diseminación de las “historias” no es también propiamente un verdadero fin de la historia como tal, de la historiografía como imagen, por más abigarrada que sea de un curso unitario de acontecimientos, el cual también (una vez eliminada la unidad del discurso que hablaba él) pierde toda consistencia reconocible.

⁹ Están publicadas en traducción italiana en W. Benjamin, *Angelus novus*, edición de R. Solmi, Turín, Einaudi, 1962.

¹⁰ Véase E. Bloch, *Differenziazione nel concetto di progresso*, conferencia de 1955, incluida en el volumen *Dialettica e speranza*, edición de L. Cichirillo, Florencia, Vallecchi 1967. Sobre la filosofía de la historia de Bloch, véase R. Bodei, *Multiversum. Tempo e Storia in E. Bloch*, Nápoles, Bibliopolis, 1979.

La “disolución” de la historia, en los varios sentidos que pueden atribuirse a esta expresión es probablemente, por lo demás, el carácter que con mayor claridad distingue a la historia contemporánea de la historia “moderna”. La época contemporánea (no ciertamente la historia contemporánea según la división académica que la hace comenzar con la Revolución Francesa) es esa época en la cual, si bien con el perfeccionamiento de los instrumentos de reunir y transmitir la información sería posible realizar una “historia universal”, precisamente esa historia universal se ha hecho imposible, como observa Nicola Tranfaglia,¹¹ esto se debe a que el mundo de los *media* en todo el planeta es también el mundo en el que los “centros” de historia (las potencias capaces de reunir y transmitir las informaciones según una visión unitaria que es también el resultado de elecciones políticas) se han multiplicado. Pero también esto tal vez sólo indica que no es posible una “historia universal” como historiografía, como *historia rerum*, y que acaso falten las condiciones para que se dé una historia universal como curso unitario efectivo de los acontecimientos, como *res*.

Quizá debemos decir que vivir en la historia, sintiéndose uno como momento condicionado y sustentado por un curso unitario de los acontecimientos (la lectura de los diarios como oración matutina del hombre *moderno*) es una experiencia que sólo ha llegado a ser posible para el hombre moderno, porque sólo con la modernidad (la era de Gutenberg, según la exacta descripción de McLuhan) se crearon las condiciones para elaborar y transmitir una imagen global de las cuestiones humanas; pero en condiciones de mayor refinamiento de los mismos instrumentos para reunir y transmitir informaciones (la era de la televisión, también según McLuhan) semejante experiencia se hace de nuevo problemática y, en definitiva, imposible. Desde este punto de vista la historia contemporánea no es sólo aquella que se refiere a los años cronológicamente más próximos a nosotros, sino que es, en términos más rigurosos, la historia de la época en la cual todo, mediante el uso de los nuevos medios de comunicación, sobre todo la televisión, tiende a achatarsen en el plano de la contemporaneidad y de la simultaneidad, lo cual produce así una deshistorización de la experiencia.¹²

¹² Se puede convenir en que la modernidad se caracteriza por el “primado del conocimiento científico”, como sostiene C. A. Viano, *La crisi del concetto di “modernità”*, en *Intersezioni*, 1984, número 1, págs. 25-39, pero hay que precisar (lo cual se le escapa a Viano, quien sospecha pues en las teo-

En la idea de posthistoria tenemos que, aun más allá de las intenciones explícitas que inspiraron a Gehlen el empleo del término, un punto de referencia menos vago para llenar de contenido los discursos sobre lo moderno y lo posmoderno. Lo que legitima y hace dignas de discusión las teorías sobre lo posmoderno es el hecho de que su pretensión de un “cambio” radical respecto de la modernidad no parece infundada, si son válidas las comprobaciones sobre el carácter posthistórico de la existencia actual. Estas comprobaciones, que se refieren no sólo a elaboraciones sino que tienen aspectos más concretos —en la sociedad de la información más generalizada, en la práctica historiográfica, en las artes y en la difundida autoconciencia social—, muestran la modernidad tardía como el lugar en el que tal vez se anuncia para el hombre una posibilidad diferente de existencia. A esa posibilidad aluden, en la interpretación, que aquí sostenemos, doctrinas filosóficas cargadas de tonos “proféticos”, como las de Nietzsche y Heidegger, las cuales, vistas bajo esta luz, se manifiestan menos apocalípticas y más referibles a nuestra experiencia. El significado de la referencia teórica a estos autores —que, como se verá en el curso del libro, se completa con otras referencias (sólo aparentemente heterogéneas) a los últimos desarrollos de la hermenéutica, a la readopción de la retórica y del pragmatismo en la filosofía reciente— consiste en la posibilidad que tales autores ofrecen de pasar de una descripción crítica puramente negativa de la condición posmoderna, que fue típica de la *Kulturkritik* de principios del siglo XX y de sus acodos en la cultura reciente,¹³ a una consideración de la condición posmoderna como posibilidad y *chance* positiva. Verdad es que Nietzsche habló

rías sobre el fin de la modernidad un esfuerzo de exorcizar esta primacía de la ciencia) que hoy esta primacía se manifiesta sobre todo como primacía de la técnica, y no en un sentido genérico (cada vez más máquinas para facilitar la relación del hombre con la naturaleza) sino en el sentido específico de las tecnologías de la información. La diferencia entre países adelantados y países atrasados se establece hoy sobre la base del grado de penetración de la informática, no de la técnica en sentido genérico. Precisamente aquí es probable que esté la diferencia entre lo “moderno” y lo “posmoderno”.

¹³ Un acodo de este tipo sería, por lo menos en algunos de sus aspectos, también la “teoría crítica” de la escuela de Frankfurt. Podría verse una confirmación de esto en la polémica que Habermas ha desarrollado en los últimos años (por el momento sólo en breves ensayos y artículos de revistas, por ejemplo, en Italia, en *Alfabeta*, número 2, marzo de 1981) contra el concepto de posmoderno y en defensa de una reanudación del programa de emancipación de la modernidad, programa que no estaría “disuelto”, sino sólo traicionado por las nuevas condiciones de existencia de la sociedad industrial tardía.

un poco oscuramente de todo esto en su teoría de un posible nihilismo positivo y activo; Heidegger aludió a lo mismo con su idea de una *Verwindung* de la metafísica que no es una superación crítica en el sentido "moderno" del término (sobre esta cuestión, véase el último capítulo del libro). En ambos autores, lo que puede ayudar al pensamiento a colocarse de manera constructiva en la condición posmoderna tiene que ver con lo que en otro lugar propuse llamar el debilitamiento del ser.¹⁴

El acceso a las *chances* positivas que, para la esencia misma del hombre, se encuentran en las condiciones de existencia posmoderna sólo es posible si se toman seriamente los resultados de la "destrucción de la ontología"¹⁵ llevada a cabo por Heidegger y, primero, por Nietzsche. Mientras el hombre y el ser sean pensados metafísicamente, platónicamente, según estructuras estables que imponen al pensamiento y a la existencia la tarea de "fundarse", de establecerse (con la lógica, con la ética) en el dominio de lo que no evoluciona y que se reflejan en una mitificación de las estructuras fuertes en todo campo de la experiencia, al pensamiento no le será posible vivir de manera positiva esa verdadera y propia edad posmetafísica que es la posmodernidad. En ella no todo se acepta como camino de promoción de lo humano, sino que la capacidad de discernir y elegir entre las posibilidades que la condición posmoderna nos ofrece se construye únicamente sobre la base de un análisis de la posmodernidad que la tome en sus características propias, que la reconozca como campo de posibilidades y no la conciba sólo como el infierno de la negación de lo humano.

Se trata antes bien (y éste es uno de los constantes temas del presente libro) de abrirse a una concepción no metafísica de la verdad, que la interprete, no tanto partiendo del modelo positivo del saber científico como (de conformidad con la proposición característica de la hermenéutica), partiendo de la experiencia del arte y del modelo de la retórica, por ejemplo. En términos mucho más generales y con un conjunto de significaciones que apenas se comienzan a explorar, se puede decir que la experiencia posmoderna (y para

¹⁴ Véase, además de *Avventure della differenza*, Milán, Garzanti, 1979, *Al di là del soggetto*, Milán, Feltrinelli, 1981, y mi contribución al volumen de G. Vattimo y P. A. Rovatti, *Il pensiero debole*, Milán, Feltrinelli, 1983.

¹⁵ Es la expresión que usa Heidegger en el párrafo 6 de *Essere e tempo* (1927), traducción italiana de P. Chiodi, Turín, Utet, 1969,² donde la considera una tarea del propio pensamiento, tarea que ha evolucionado en sus obras sucesivas, en las cuales el sentido mismo del término "destrucción" sufrió también profundas transformaciones.

decirlo en términos heideggerianos, posmetafísica) de la verdad es, probablemente, una experiencia estética y retórica; esto, como se verá en las páginas que siguen, nada tiene que ver con la reducción de la experiencia de la verdad a emociones y sentimientos "subjetivos" sino que más bien debe reconocerse el vínculo de la verdad con el monumento, la estipulación, la "sustancialidad" de la transmisión histórica. Pero la alusión al carácter de la experiencia de lo verdadero tiene también inseparablemente otro sentido: el de llamar la atención sobre la imposibilidad de reducir el hecho de la verdad al puro y simple reconocimiento del "sentido común", en el cual empero (como lo muestran los análisis de Gadamer sobre el concepto de *kalón* a los cuales nos remitimos¹⁶) debe reconocerse una densidad y un alcance decisivo para toda experiencia posible no puramente intimista de lo verdadero. Pero el paso al dominio de lo verdadero no es el puro y simple paso al "sentido común" por grande que sea el significado "sustancial" que se le atribuya; y reconocer en la experiencia estética el modelo de la experiencia de la verdad significa también aceptar que ésta tiene que ver con algo más que con el simple sentido común, que tiene que ver con "grupos" de sentido más intensos, sólo de los cuales puede derivar un discurso que no se limite a duplicar lo existente sino que conserve también la posibilidad de poderlo criticar.

Como se verá, todos estos problemas, aun a través del carácter en modo alguno sistemático y definitivo de este libro, están más bien ilustrados y profundizados y no resueltos. Pero quizá también esto, además de ser un rasgo tradicional del discurso filosófico (a cuyas reglas de argumentación quieren mantenerse fieles las páginas que siguen) sea un modo, tal vez "débil", de hacer la experiencia de la verdad, no como objeto del cual uno se apropia y como objeto que se transmite, sino como horizonte y fondo en el cual uno se mueve discretamente.

¹⁶ Véase el capítulo VIII de la sección III de este libro.

Sección primera

El nihilismo como destino

I

Apología del nihilismo

La cuestión del nihilismo no me parece, por lo menos en principio, un problema historiográfico, si bien es un problema *geschichtlich* (histórico) en el sentido de la conexión que establece Heidegger entre *Geschicht* (historia) y *Geschick* (destino). El nihilismo está en acción y no se puede hacer un balance de él, pero se puede y se debe tratar de comprender en qué punto está, en qué nos incumbe y a cuáles decisiones y actitudes nos llama. Creo que nuestra posición frente al nihilismo (lo cual significa nuestra colocación en el proceso del nihilismo) se puede definir recurriendo a una expresión que aparece a menudo en los textos de Nietzsche, la expresión “nihilismo consumado”. El nihilista consumado o cabal es aquel que comprendió que el nihilismo es su (única) *chance*. Lo que ocurre hoy respecto del nihilismo es lo siguiente: que hoy comenzamos a ser, a poder ser, nihilistas cabales.

Nihilismo significa aquí lo que para Nietzsche en la anotación que figura en el comienzo de la antigua edición de *Wille zur Macht*: la situación en la cual el hombre abandona el centro para dirigirse hacia la X. Pero nihilismo en esta acepción es también idéntico al nihilismo definido por Heidegger: el proceso en el cual, al final, del ser como tal “ya no queda nada”. La definición heideggeriana no se refiere sólo al olvido del ser por parte del hombre, como si el nihilismo fuera únicamente cuestión de un error, de un engaño o autoengaño de la conciencia, contra el cual se pueda hacer valer la solidez siempre actual y presente del ser mismo, “olvidado”, pero no desaparecido ni disuelto.

Ni la definición nietzscheana ni la heideggeriana se refieren sólo al hombre en un plano psicológico o sociológico. Antes bien: que el hombre abandone el centro para dirigirse hacia la X es posible únicamente porque “del ser como tal ya no queda nada”. El nihilismo atañe ante todo al ser mismo, aun cuando esto no se acentúe como para significar que el nihilismo atañe a algo más que “ sencillamente” al hombre.

También sobre los contenidos y modos de manifestarse del nihilismo concuerdan la tesis de Nietzsche y la de Heidegger, más allá de las diferencias de formulación teórica: para Nietzsche todo el proceso del nihilismo puede resumirse en la muerte de Dios o también en la "desvalorización de los valores supremos". Para Heidegger, el ser se aniquila en cuanto se transforma completamente en valor. Esta caracterización del nihilismo es urdida, por parte de Heidegger, a fin de que ella pueda incluir también al nihilista consumado de Nietzsche; aun cuando para Heidegger parece haber algo posible y deseable más allá del nihilismo, mientras que para Nietzsche la realización del nihilismo es todo cuanto debemos esperar y augurar. El propio Heidegger, desde un punto de vista más nietzscheano que heideggeriano, entra en la historia de la realización del nihilismo; y el nihilismo parece ser precisamente ese pensamiento ultrametafísico que Heidegger busca. Pero éste es el sentido, precisamente, de la tesis según la cual el nihilismo consumado es nuestra única *chance*...

Mas, ¿cómo entender el hecho de que la definición nietzscheana y la definición heideggeriana del nihilismo coincidan? Para uno, se trata de la muerte de Dios y la desvalorización de los valores supremos; para el otro, de reducción del ser a valor. Parece difícil ver la coincidencia mientras no se insista en el hecho de que, para Heidegger, la reducción del ser a valor pone al ser en poder del sujeto que "reconoce" los valores (un poco como el principio de razón suficiente es *principium reddendae rationis*: la causa funciona como tal sólo en cuanto es reconocida por el sujeto cartesiano). En el sentido heideggeriano, el nihilismo sería pues la indebida pretensión de que el ser, en lugar de subsistir de manera autónoma, independiente y propia, esté en poder del sujeto.

Pero probablemente no sea ésta la significación última de la definición heideggeriana del nihilismo, aislada en estos términos, terminaría por hacer pensar que Heidegger quiere sencillamente volcar la relación sujeto-objeto en favor del objeto (así interpreta Adorno a Heidegger en la *Dialéctica negativa*¹).

Para comprender adecuadamente la definición heideggeriana del nihilismo y ver la afinidad que ella tiene con la de Nietzsche, debemos atribuir al término valor, que reduce el ser a valor, la acepción rigurosa de *valor de cambio*. De manera que el nihilismo es así la reducción del ser a valor de cambio.

¹ Véase: Th. W. Adorno *Dialektika negativa* (1966), traducción italiana de C. Donolo, Turín, Einaudi, 1970, especialmente el capítulo 1 de la primera parte, sobre "necesidad ontológica".

¿Y cómo coincide esta definición con el “Dios ha muerto” y con la desvalorización de los valores supremos de Nietzsche? La coincidencia se ve, si se considera el hecho de que también para Nietzsche los que desaparecieron no son los valores *tout court*, sino los valores supremos, resumidos precisamente en el valor supremo por excelencia, Dios. Y todo esto, lejos de quitar sentido al concepto de valor —como lo vio bien Heidegger— lo libera en sus vertiginosas potencialidades: sólo allí donde no está la instancia final y bloqueadora del valor supremo Dios, los valores se pueden desplegar en su verdadera naturaleza que consiste en su posibilidad de convertirse y transformarse por obra de indefinidos procesos.

No se olvide que Nietzsche elaboró una teoría de la cultura en la que “con el conocimiento del origen aumenta la insignificancia del origen”,² en la que la cultura está pues toda ella en las transformaciones (urdimbres de leyes de desplazamiento, condensación, sublimación) y, si se quiere, en la que la retórica sustituye completamente a la lógica. Si seguimos el hilo conductor del nexo nihilismo-valores, diremos que, en la acepción nietzscheanoheideggeriana, el nihilismo es la transformación del valor de uso en valor de cambio*. No se trata de que el nihilismo sea que el ser esté en poder del sujeto, sino que el ser se haya disuelto completamente en el discurrir del valor, en las transformaciones indefinidas de la equivalencia universal.

¿Qué opuso la cultura del siglo XX a este advenimiento del nihilismo? ¿Cómo respondió a él? En el plano filosófico algunos ejemplos me parecen arquetípicos: el marxismo en sus varias declinaciones teóricas (tal vez con la excepción del marxismo estructuralista de Althusser) soñó con recuperar, en el plano práctico político antes de que en el plano teórico, el valor de uso y su nominatividad.

La sociedad socialista fue concebida como una sociedad en la que el trabajo se libera de sus caracteres de alienación porque el producto del trabajo, sustraído al círculo perverso de la mercantilización, mantiene con el productor una relación fundamental (pero cuanto más se esfuerza esta desalienación del trabajo en huir

² *Aurora* (1881), aforisma 44, véase en la traducción italiana de F. Masini, en *Opere* de F. Nietzsche, edición Colli-Montinari, vol. V, tomo I, Milán, Adelphi, 1964.

* Se ha traducido literalmente *valore di scambio* por “valor de cambio” y *valore d'uso* por “valor de uso”, respetando la terminología ya conocida que emplea el autor, aunque “uso” y “cambio” puedan tener otros sentidos en castellano. (Nota del editor.)

de la idealización de la producción artesanal y “artística”, tanto más debe definirse en términos de complejas mediaciones políticas que terminan por hacerla problemática al revelar por fin su carácter mítico).

Fuera de la perspectiva dialéctica y, por lo tanto, totalizante, del marxismo, la gran discusión que distinguió a la filosofía del siglo XX sobre “ciencias del espíritu” frente a las “ciencias de la naturaleza” parece también revelar una actitud destinada a defender una zona en la que aún tiene vigencia el valor de uso o una zona que se sustrae a la pura lógica cuantitativa del valor de cambio, lógica cuantitativa que rige las ciencias de la naturaleza, las cuales dejan que se les escape la individualidad cualitativa de los hechos historicoculturales. (Pero ya en el lugar central que en las ciencias del espíritu ocupa el problema de la interpretación en su dependencia del lenguaje se abre un camino para las realizaciones nihilistas —por lo menos así me lo parecen— de la hermenéutica más reciente; lo cual significa también que no es casual que precisamente en virtud de los desarrollos hermenéuticos del pensamiento de Heidegger el nihilismo se imponga como la (única) *chance* del pensamiento contemporáneo.) La necesidad de ir más allá del valor de cambio, en la dirección del valor de uso con que se sustrae a la lógica de la permutabilidad, es una necesidad dominante, aun en la fenomenología (por lo menos desde el punto de vista que aquí nos interesa) y en el existencialismo primero, por tanto, aun en *Sein und Zeit*.

Fenomenología y existencialismo primero, pero también el marxismo humanístico y las teorizaciones de las “ciencias del espíritu”, son manifestaciones de un hilo conductor y unificador de un amplio sector de la cultura europea que podríamos hasta identificar como caracterizado por el “*pathos* de la autenticidad”, es decir, en términos nietzscheanos, de la resistencia a la realización del nihilismo. A esta corriente se agregó recientemente una tradición que hasta ahora, en muchas de sus manifestaciones, apareció como alternativa, la corriente que, partiendo de Wittgenstein y de la cultura vienesa de la época del *Tractatus*, se desarrolla luego hasta llegar a la filosofía analítica anglosajona. También aquí, por lo menos en la medida en que se pone el acento sobre “lo místico” wittgensteiniano, nos encontramos frente al esfuerzo de aislar y defender una zona ideal del valor de uso, esto es, un lugar en el que no se dé la disolución del ser en el valor.

Pero el redescubrimiento de lo “místico” wittgensteiniano, redescubrimiento que ejerció una influencia cultural decisiva, en diferentes sentidos, sobre la cultura italiana (el debate sobre la crisis de la razón) y sobre la cultura anglosajona (la toma de con-

ciencia del carácter histórico y eventual de la lógica) es, en realidad, desde el punto de vista de la realización del nihilismo, una batalla de retaguardia. Mientras nos afanábamos en mostrar que *también* Wittgenstein identificaba como fundamental, aunque no como esencial, una zona de “silencio” y creíamos reconocer en esto una afinidad suya con Heidegger y, en otros aspectos, con Nietzsche, lo que en realidad ocurría (¿dónde? en la conciencia filosófica, en el darse del ser, en el acontecimiento mundial del *Ge-Stell* heideggeriano³) era que el nihilismo llegaba a la fase de su plena realización y se extremaba al resolver el ser en valor. Y es este acontecimiento lo que hace en última instancia posible —y necesario— pensar que el nihilismo es nuestra (única) *chance*.

Desde el punto de vista del nihilismo —y ciertamente con una generalización que puede parecer exagerada— parece que la cultura del siglo XX asistió a la extinción de todo proyecto de “reapropiación”. En este proceso entran no sólo las cuestiones teóricas, entre las cuales, por ejemplo, están las variantes lacanianas del freudismo, sino también, y tal vez más fundamentalmente, las cuestiones políticas del marxismo, de las revoluciones y del socialismo real. La perspectiva de la reapropiación —ya en la forma de la defensa de una zona libre del valor de cambio, ya en la forma más ambiciosa (que pone en compañía, por lo menos en el plano teórico, el marxismo y la fenomenología) de dar un nuevo fundamento a la existencia dentro de un horizonte sustraído al valor de cambio y centrado en el valor de uso— ha sufrido un deterioro no sólo en cuanto a fracasos prácticos, que nada le quitarían a su dimensión ideal y normativa, sino que, en realidad, la perspectiva de la reapropiación perdió precisamente su significación de norma ideal. Lo mismo que el Dios de Nietzsche, esa perspectiva terminó por revelarse como superflua. En Nietzsche, como se sabe, Dios muere en la medida en que el saber ya no tiene necesidad de llegar a las causas últimas, en que el hombre no necesita ya creerse con un alma inmortal. Dios muere porque se lo debe negar en nombre del mismo imperativo de verdad que siempre se presentó como su ley y con esto pierde también sentido el imperativo de la verdad y, en última instancia, esto ocurre porque las condiciones de existencia son ahora menos violentas y, por lo tanto y sobre todo, menos *patéticas*. Aquí, en esta acentuación del carácter superfluo de los valores últimos, está la raíz del nihilismo consumado.

³ Sobre esta interpretación del *Ge-Stell* heideggeriano, véase mi libro *Le avventure della differenza*, *op. cit.*, los capítulos V y VII.

Para el nihilista consumado ni siquiera la liquidación de los valores supremos es el establecimiento o el restablecimiento de una situación de "valor" en el sentido fuerte del término, no es una reapropiación porque lo que se ha hecho superfluo es cabalmente lo "propio" de cada cual (aun en el sentido semántico del término). "El mundo verdadero se ha convertido en fábula", dijo Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos*.⁴ Y aquí no se trata empero del "presunto" mundo verdadero sino que se trata del mundo verdadero *tout court*. Y si bien Nietzsche agrega que de esa manera la fábula ya no es tal porque no hay ninguna verdad que la revele como apariencia e ilusión, la noción de fábula no pierde del todo su sentido. En efecto, la fábula impide atribuir a las apariencias que la componen la fuerza contundente que correspondía al *ontos on* en metafísica.

Y éste es un riesgo que, en el nihilismo contemporáneo (en el pensamiento que se remite a Nietzsche y lo continúa) me parece muy presente: pienso, por ejemplo, en ciertas páginas de *Diferencia y repetición* de Gilles Deleuze sobre "la glorificación" de los simulacros y de los reflejos.⁵ Entre los muchos escotillones y recovecos del texto de Nietzsche está también el siguiente: una vez reconocido el carácter de fábula al mundo verdadero, se atribuye luego a la fábula la antigua dignidad metafísica (la gloria) del mundo verdadero. La experiencia que se ofrece al nihilista consumado no es en cambio una experiencia de plenitud, de gloria, de *ontos on*, sino que se trata de una experiencia desligada de los presuntos valores últimos y referida de manera emancipada en cambio a los valores que la tradición metafísica siempre consideró bejos e innobles y que de este modo quedan rescatados y vueltos a su verdadera dignidad.

Así —y se encuentran ejemplos por todas partes— se reacciona a la desvalorización de los valores supremos, a la muerte de Dios, sólo con la reivindicación —patética, metafísica— de otros valores "más verdaderos" (por ejemplo, los valores de las culturas marginales, de las culturas populares, opuestos a los valores de las culturas dominantes; la destrucción de los cánones literarios, artísticos, etcétera).

El término nihilismo, aun cuando se trata de nihilismo consumado (y por lo tanto no pasivo o reactivo), en la terminología

⁴ Es el título de un capítulo del *Crepúsculo de los ídolos*, traducción italiana de F. Masini en la edición citada de Colli-Montinari, de las *Opere*, vol. VI, tomo III, Milán, Adelphi, 1970.

⁵ Sobre este concepto de Deleuze, véase sobre todo *Differenza e ripetizione* (1968), traducción italiana de G. Gulglielmi, Bologna, Il Mulino, 1971.

de Nietzsche conserva, como el término “fábula”, algunos de los rasgos que tiene en el lenguaje común: el mundo en que la verdad se convirtió en fábula es efectivamente el lugar de una experiencia que no es “ya auténtica”, que no es la experiencia que ofrece la metafísica. Esta experiencia no es ya auténtica, porque la autenticidad —lo propio, la reapropiación— ha perecido ella misma con la muerte de Dios.

Esta es (interpretada a la luz de Nietzsche, de Heidegger, de la realización del nihilismo) la cuestión de la generalización del valor de cambio en nuestra sociedad, esa cuestión que a Marx le parecía todavía sólo definible en los términos morales de la “prostitución generalizada”, en los términos de la desacralización de lo humano. La resistencia a esta desacralización, por ejemplo la crítica de la cultura de masas (no del totalitarismo, entiéndase bien) que tiene su origen en la escuela de Francfort, ¿no podría ser descrita todavía como nostalgia de la reapropiación, nostalgia de Dios, nostalgia del *ontos on* y, en términos psicoanalíticos, como nostalgia de un yo imaginario que se resiste a la peculiar movilidad, inseguridad y permutabilidad de lo simbólico?

Los rasgos de la existencia en la sociedad capitalista tardía, desde la mercantilización totalizada en “simulacralización” hasta el agotamiento de la “crítica de la ideología”, hasta el “descubrimiento” lacaniano de lo simbólico —todos hechos que entran plenamente en lo que Heidegger llama el *Ge-Stell*— no representan sólo los momentos apocalípticos de una *Menscheitsdämmerung*, de una deshumanización, sino que son además provocaciones y llamados que apuntan hacia una posible experiencia humana nueva.

Heidegger, que a muchos pareció el filósofo de la nostalgia del ser, aun en sus caracteres metafísicos de *Geborgenheit*, escribió en cambio que el *Ge-Stell* —es decir, la universal imposición y provocación del mundo técnico— es también un “primer centelleo del *Ereignis*”,⁶ de ese evento del ser en el que toda apropiación —todo darse de algo en cuanto algo— se efectúa sólo como transapropiación, en un vertiginoso movimiento circular en el que el hombre y ser pierden todo carácter metafísico. La transapropiación en la que se realiza el *Ereignis* del ser es, en definitiva, la disolución del ser en el valor de cambio, ante todo en el lenguaje, en la tradición como transmisión e interpretación de mensajes.

El esfuerzo para sobrepasar la alienación entendida como reificación o como obnubilación de la subjetividad se desarrolló siempre

⁶ Véase M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, pág. 27.

en el siglo XX en la dirección de la reapropiación. Pero la general reificación, la reducción de todo valor de cambio es precisamente el mundo convertido en fábula. Esforzarse por restablecer algo "propio" contra esa disolución continúa siendo nihilismo reactivo, esfuerzo para abatir el dominio del objeto y establecer el predominio del sujeto, que empero se configura por reacción con los mismos caracteres de fuerza terminante propios de la objetividad.

El proceso ejemplarmente descrito por Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica*⁷ como recaída en la contrafinalidad y en lo práctico inerte muestra de modo inequívoco el destino de estos tipos de reapropiación. Frente a esto el nihilismo se manifiesta como nuestra *chance*, un poco en el mismo sentido en que en *Sein und Zeit* el ser para la muerte y la decisión anticipada que la asume aparecían como la posibilidad capaz de facilitar verdaderamente todas las otras posibilidades que constituyen la existencia y, por lo tanto, también como una suspensión de la contundencia del mundo que sitúa en el plano de lo posible todo aquello que se da como real, necesario, perentorio y verdadero.

La resolución del ser en valor de cambio, la transformación en la fábula del mundo verdadero es también nihilismo por cuanto supone un debilitamiento de la fuerza terminante de la "realidad". En el mundo del valor de cambio generalizado todo está dado como narración, como relato (de los medios de comunicación de masas esencialmente que se interpretan de manera inextricable con la tradición de los mensajes que el lenguaje nos aporta del pasado y de las otras culturas; los medios de difusión de masas no son pues sólo una perversión ideológica sino además una declinación vertiginosa de esta misma tradición).

Con respecto a esto se habla de lo imaginario social; pero el mundo del valor de cambio no tiene sólo ni necesariamente el sentido de lo imaginario en la significación lacaniana; no es sólo rigidez alienada, sino que puede asumir (y esto depende ciertamente de una decisión, individual o social) la peculiar movilidad de lo simbólico.

Los varios tipos de recaída en lo práctico inerte, en la contrafinalidad, etcétera, o los elementos de permanente alienación que caracterizan (en la forma de la represión adicional marcusiana) a nuestra sociedad que, sin embargo, es tecnológicamente capaz de libertad. Todos esos elementos podrían interpretarse como una permanente transcripción, en términos de lo imaginario, de las nuevas

⁷ Véase J. P. Sartre, *Crítica della ragione dialettica* (1960), traducción italiana de P. Caruso, 2 volúmenes, Milán, Il Saggiatore, 1963.

posibilidades de lo simbólico puestas a disposición de la técnica, de la secularización, del “debilitamiento” de la realidad que caracteriza a la sociedad moderna tardía.

El *Ereignis* del ser que centellea a través de la estructura del *Ge-Stell* heideggeriano es cabalmente el anuncio de una época de “debilidad” del ser en la cual la “apropiación” de los entes está explícitamente dada como transapropiación. Desde este punto de vista, el nihilismo es *chance* en dos sentidos. En primer lugar, en un sentido efectivo, político, no necesariamente la masificación y la “mediatización” —y también la secularización, el desarraigo, etcétera— de la existencia moderna tardía es acentuación de la alienación, es expropiación en el sentido de la sociedad de la organización total. La “desrealización” del mundo puede no dirigirse únicamente en la dirección de la rigidez de lo imaginario hacia el establecimiento de nuevos “valores supremos” sino que puede dirigirse en cambio hacia la movilidad de lo simbólico.

Esta *chance* depende también del modo —y éste es el segundo sentido de la *chance*— en que la sepamos vivir, individual y colectivamente. La recaída en la contrafinalidad está pues vinculada con la permanente tendencia a vivir la “desrealización” en términos de reapropiación. Ciertamente la emancipación del hombre consiste, como quiere Sartre, en el reapropiarse del sentido de la historia por parte de quienes concretamente la hacen. Pero esta reapropiación es una “disolución”. Sartre dice que el sentido de la historia debe “disolverse” en los hombres concretos que juntos la construyen.⁸ Esta disolución se entiende aquí en un sentido mucho más literal del que lo entiende Sartre. Uno vuelve a apropiarse del sentido de la historia con la condición de aceptar que ésta no tiene un sentido de peso ni una perentoriedad metafísica y teológica.

El nihilismo consumado de Nietzsche tiene también fundamentalmente este significado; el llamado que nos habla del mundo de la modernidad tardía es un llamado que nos exhorta a la *despedida*. Y este llamado resuena precisamente en Heidegger, con demasiada frecuencia y demasiado simplistamente identificado como el pensador (del retorno) del ser; en cambio, es Heidegger quien habla de la necesidad de “dejar que se pierda el ser como fundamento”⁹ para “saltar” a su “abismo”, el cual empero, cuando se habla de la generalización del valor de cambio, cuando se habla del *Ge-Stell* de

⁸ Véase J. P. Sartre, *Critica*, op. cit., vol. I, págs. 76-77.

⁹ Véase M. Heidegger, *Tempo ed essere* (1962), traducción italiana de E. Mazzarella, Nápoles, Guida, 1980, pág. 103.

la técnica moderna, no puede entenderse como una profundidad de tipo teológico-negativo.

Escuchar el llamado de la esencia de la técnica sin embargo no significa abandonarse sin reserva a sus leyes y a sus juegos; por eso, según creo, Heidegger insiste en el hecho de que la esencia de la técnica no es algo técnico, y es a esta esencia a la que debemos prestar atención. Esta esencia hace resonar un llamado que está indisolublemente vinculado con los mensajes que nos envía la *Ueber-leiferung* a la cual pertenece también la técnica moderna, que es realización coherente de la metafísica iniciada con Parménides.

También la técnica es fábula, es saga, mensaje transmitido; verla en esta relación la despoja de sus pretensiones (imaginarias) de constituirse en una nueva realidad "fuerte" que se pueda aceptar como evidente o glorificar como el *ontos on* platónico. El mito de la técnica deshumanizante y también la "realidad" de este mito en las sociedades de la organización total son entumecimientos metafísicos que continúan interpretando la fábula como "verdad". El nihilismo acabado, como el *Ab-grund* heideggeriano, nos llama a vivir una experiencia fabulizada de la realidad, experiencia que es también nuestra única posibilidad de libertad.

II

La crisis del humanismo

Parafraseando un dicho que circulaba hace tiempo, se podría comenzar esta discusión sobre el humanismo reconociendo que en el mundo contemporáneo "Dios ha muerto, pero el hombre no lo pasa demasiado bien". Es sólo un dicho, pero también algo más ya que en el fondo recoge y señala la diferencia que opone el ateísmo contemporáneo al ateísmo clásico, expresado por Feuerbach. La diferencia consiste precisamente en el hecho macroscópico de que la negación de Dios o la admisión de su muerte no puede dar lugar hoy a una "reapropiación", por parte del hombre, de una esencia cuya alienada en el ídolo de lo divino. Mucha obra apologética continúa extrayendo precisamente de aquí, de manera implícita o explícita, uno de sus argumentos contra el ateísmo, al que se acusa de preludiar necesariamente una destrucción general del hombre, en virtud de una especie de némesis que, como la torre de Babel, arrastraría al hombre rebelde a su propia dependencia metafísica constitutiva. Aun cuando, como creo, hay que rechazar esta burda obra apologética de tipo punitivo, es innegable que subsiste una conexión entre crisis del humanismo y muerte de Dios. En primer lugar, ella caracteriza de manera peculiar al ateísmo contemporáneo que ya no puede ser un ateísmo de "reapropiación". Pero, en segundo lugar y más profundamente, ella distingue de manera determinante al humanismo en crisis, que se encuentra en esta condición también porque no puede ya resolverse en una apelación a un fundamento trascendente. Desde este último punto de vista, se puede también aceptar la tesis de que el humanismo está en crisis *porque* Dios está muerto, es decir, que la verdadera sustancia de la crisis del humanismo es la muerte de Dios, no por casualidad anunciada por Nietzsche, quien es también el primer pensador radical no humanista de nuestra época.

La conexión entre crisis del humanismo y muerte de Dios puede, por lo demás, parecer paradójica sólo cuando se considera

que el humanismo deba ser necesariamente una perspectiva que coloca al hombre en el centro del universo y lo convierte en señor del ser. Pero precisamente el escrito que inaugura la conciencia contemporánea de la crisis del humanismo, esto es, la carta de Heidegger *Über den Humanismus* (1946), describe el humanismo en términos bien diferentes y señala su estrechísima relación con la onto-teología que caracteriza toda la metafísica occidental. En el escrito de Heidegger, humanismo es sinónimo de metafísica, por cuanto sólo en la perspectiva de una metafísica como teoría general del ser del ente, que piensa ese ser en términos “objetivos” (olvidando pues la diferencia ontológica), sólo en semejante perspectiva el hombre puede encontrar una definición sobre cuya base se puede “construir”, educar y darse una *Bildung* aun en el sentido de las *humanae litterae* que definen al humanismo como momento de la cultura europea. No existe humanismo sino como despliegue de una metafísica en la que el hombre se determina un papel que no es necesariamente central o exclusivo. Y, como por lo demás muestra Heidegger en su reconstrucción de la historia de la metafísica, sólo cuando no se manifiesta su carácter “humanista” en el sentido de reducción de todo al hombre, la metafísica puede sobrevivir como tal: y cuando ese carácter de reducción al hombre en la metafísica se hace explícito, como ocurre, según Heidegger, en Nietzsche (el ser como voluntad de poderío), la metafísica se encuentra ya en su ocaso y con ella, como lo comprobamos hoy, declina también el humanismo. Por eso, la muerte de Dios —momento culminante y final de la metafísica— es también de manera inseparable la crisis del humanismo. Dicho en otros términos: el hombre conserva la posición de “centro” de la realidad, a que alude la concepción corriente de humanismo, sólo en virtud de una referencia a un *Grund* que lo afirma en este puesto. La tesis agustiniana según la cual Dios está más cerca de mí de lo que yo mismo estoy, nunca fue una verdadera amenaza al humanismo sino que más bien le sirvió de apoyo, aun históricamente. “*Larvatus prode*”, estas palabras familiares al psicoanálisis representan también la ley del pensamiento metafísico que, en este sentido, es también siempre ideológico. El sujeto afirma su propia posición central en la historia del pensamiento sólo enmascarándose en las apariencias “imaginarias” del fundamento (es probable que entre la concepción heideggeriana de la metafísica y las tesis lacanianas sobre el juego de lo imaginario y lo simbólico haya algo más que una simple analogía o similitud superficial). No se trata aquí de proponer una interpretación psicologista de la metafísica (en el sentido que este término tiene para Heidegger), sino más bien de situar la problemática de la constitución

y maduración del yo en un horizonte ontológico según la línea inaugurada por Heidegger en *Sein und Zeit*.

¿En qué sentido más preciso puede ayudar a comprender adecuadamente la crisis del humanismo la conexión indicada por Heidegger entre humanismo y metafísica? Sobre todo, según parece, en el sentido de conferir una significación filosófica precisa a un conjunto de ideas a menudo poco claramente relacionadas entre sí que componen la conciencia de la crisis del humanismo en la cultura actual. En Heidegger, en efecto, la crisis del humanismo en la medida en que está relacionada con la culminación de la metafísica y su fin tiene que ver de manera no accidental con la técnica moderna. Ahora bien, hoy se habla por lo común de crisis del humanismo precisamente en relación con la técnica. Esta se manifiesta como la causa de un proceso general de deshumanización que comprende ora el eclipse de los ideales humanistas de cultura en favor de una formación del hombre centrada en la ciencia y en las facultades productivas racionalmente dirigidas, ora, en el plano de la organización social y política, un proceso de acentuada racionalización que deja entrever los rasgos de la sociedad de la organización total descrita y criticada por Adorno. Y Heidegger ofrece indicaciones teóricas de peso decisivo precisamente respecto de esta conexión (habitual en gran parte de la cultura actual) entre crisis del humanismo y triunfo de la civilización técnica.

La corriente existencialista que caracteriza la filosofía y la cultura europea de los primeros treinta años del siglo XX tiende a ver en la crisis del humanismo sólo un proceso de decadencia práctica de un valor, la humanidad, que empero continúa siendo definida teóricamente por los mismos rasgos que tenía en la tradición. Desde este punto de vista es muy significativo el debate que se desarrolla a fines del siglo XIX y a principios del siglo XX sobre la distinción entre "ciencias de la naturaleza" y "ciencias del espíritu". Generalmente el hecho de que se impongan las ciencias de la naturaleza es considerado una amenaza de la cual hay que tratar de defender una zona de valores humanos peculiares sustraídos a la lógica cuantitativa del saber positivo. Si bien en los decenios siguientes se desarrollará la hermenéutica con sus implicaciones antimetafísicas y antihumanistas (ésta es la historia del nexo que une a Heidegger con Dilthey) partiendo precisamente de la reflexión sobre las ciencias del espíritu, el significado primero del debate es de tipo "defensivo": si es cierto que hay que tratar de alcanzar también en el campo de las ciencias humanas una forma de rigor y de exactitud que satisfaga todas las exigencias de un saber metódico, esto debe hacerse sólo con la condición de reconocer lo que en el hombre

hay de irreductible y peculiar; y este núcleo constituye el humanismo de la tradición centrado en la libertad, en la elección, en el carácter imprevisible del comportamiento humano, es decir, en la historicidad constitutiva de lo humano. Quien libera de las apariencias de debate "metodológico" a este núcleo humanista y lo plantea en sus términos efectivos de contenido teórico es el Husserl de *Krisis*: aquí la crisis del humanismo está vinculada con el proceso por el cual la subjetividad humana se pierde en los mecanismos de la objetividad científica y luego tecnológica; de la crisis general de civilización así desarrollada sólo se puede salir en virtud de una recuperación de la función central del sujeto que en el fondo continúa sin abrigar ninguna duda sobre su propia y verdadera naturaleza, amenazada sólo exteriormente por mecanismos que el mismo sujeto puso en movimiento, pero de los cuales puede volver a apropiarse. No se manifiesta aquí ninguna sospecha de que el haber puesto en movimiento semejantes mecanismos de deshumanización pueda indicar que algo no marcha bien en la estructura misma del sujeto. La fenomenología posterior, sobre todo la francesa, acentuó en la herencia husserliana posiciones que parecen sustraerse a esta tesis humanista, porque son posiciones que sobre todo están empeñadas en reconstruir de manera no idealista la relación del pensamiento con la percepción, la corporeidad, la vida emotiva; pero es difícil decir hasta qué punto la temática "naturalista" de la fenomenología escapa a un horizonte humanista, si es cierto que, en virtud de la pretensión de estos aspectos tradicionalmente "eliminados" de la filosofía de cuño metafísico, lo que se busca es la recomposición de una *humanitas* más completa, es decir, un dominio más extendido y seguro de la autoconciencia que, por obra de un pleno conocimiento de todas sus dimensiones propias, se establece cada vez más sólidamente "cerca de sí", según una significación fenomenológica que termina por remontarse a Hegel.

Si la crisis del humanismo está seguramente relacionada, en la experiencia del pensamiento del siglo XX, con el crecimiento del mundo técnico y de la sociedad racionalizada, esta relación, en las diversas interpretaciones que se dan de ella, constituye también una línea de demarcación entre concepciones profundamente diferentes sobre la significación de esta crisis. El punto de vista que se desarrolla en la discusión sobre las ciencias del espíritu, que tiene una de sus expresiones teóricas ejemplares en la fenomenología pero que en general se vincula con la corriente existencialista presente en la cultura de los primeros decenios del siglo XX (ciertamente también y de manera especial en el marxismo), se puede también llamar una interpretación nostálgica y restaurativa de la crisis del humanismo.

La relación con la técnica se considera así esencialmente como una amenaza a la cual el pensamiento reacciona cobrando conciencia cada vez más aguda de los caracteres peculiares que distinguen al mundo humano del mundo de la objetividad científica o bien esforzándose en preparar, teórica o prácticamente (como ocurre con el pensamiento marxista), la recuperación por parte del sujeto de su carácter central. Esta concepción restaurativa no pone en discusión de manera sustancial al humanismo de la tradición pues para ella la crisis no afecta los contenidos del ideal humanístico sino que sólo afecta sus *chances* de supervivencia histórica en las nuevas condiciones de vida de la modernidad.

En el mismo horizonte cultural y aproximadamente en la misma época se abre camino otra actitud: es una actitud más radical, para la cual el hecho de que la técnica se imponga configura no tanto una amenaza como una provocación; aun en el sentido de apelación. La clásica colección de poesía expresionista publicada por Kurt Punthus en 1919 se titulaba *Menscheitsdämmerung*, crepúsculo de la humanidad, pero contenía numerosos textos en los cuales se respiraba un aire que era más propio de una aurora que de un ocaso. Las nuevas condiciones de vida impuestas sobre todo por la estructura de la nueva ciudad moderna se conciben más bien como un desarraigo del hombre de lo que le corresponde tradicionalmente, podríamos decir, desarraigo de sus bases en la "comunidad" orgánica de la aldea, de la familia, etcétera; en ese desarraigo figuran también los horizontes definidos y tranquilizadores de la forma, de suerte que, en cierto sentido, la destrucción estilística representada por el expresionismo se manifiesta como un aspecto de un proceso más general de civilización. Pero todo esto no se siente como una pérdida; el alarido que resuena aquí precisamente porque el desarraigo de la modernidad destruyó el carácter definido de las formas no es sólo grito de dolor de una "vida ofendida" (como resonará después en el título de *Minima moralia* de Adorno), sino que es además expresión de lo "espiritual" que se abre camino a través de las ruinas de las formas y, por lo tanto, también a través de las destrucciones que constituyen un "crepúsculo" de la humanidad y quizá sobre todo del humanismo. La concepción heideggeriana de la crisis del humanismo, que parece también la concepción teóricamente más rigurosa porque se refiere a la sustancia del humanismo y no sólo a las cuestiones exteriores de sus mayores o menores posibilidades de realización histórica, se entronca con esta perspectiva de amplio sentido expresionista. Dentro de esta perspectiva entre el Bloch del *Espíritu de la utopía*, que en su división tripartita (de corte hegeliano) de las épocas del arte (egipcia, clási-

ca, gótica) refleja en realidad un espíritu que es el de *Orígenes de la tragedia* de Nietzsche y entiende el desarraigo de la modernidad como promesa utópica de liberación. Pero sobre todo características de esta interpretación radical de la crisis del humanismo —y también de sus posibles equívocos— son dos obras que se sitúan idealmente en el comienzo y en el fin del período en el cual madura la conciencia de esta crisis; me refiero a *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler (1918) y *El trabajador* de Ernst Jünger (1932). En ellas, sobre todo en la primera, resuenan también los componentes históricos y sociales de la crisis del humanismo que en la teoría tienden a desaparecer. Lo mismo que en el expresionismo y aun en mayor medida, en la obra de Spengler la crisis que se anuncia es sobre todo crisis del centro de Europa (piénsese, por ejemplo, en el plano de las artes figurativas, en la importancia que tuvo el conocimiento del arte africano en el nacimiento de movimientos de vanguardia como el cubismo y hasta el propio expresionismo) y del modo en gran medida “burgués” de la *Bildung*. A este ideal burgués —el sueño de una civilización europea unitaria roto por la sacudida de la primera guerra mundial— Spengler y después Jünger oponen una especie de ideal “militar” de la existencia: Spengler sostiene que en la fase final, de ocaso, a que ha llegado nuestra civilización, las actividades adecuadas no son ya las de la creación de obras de arte o de pensamiento, propias de la edad juvenil, sino aquellas de organización técnica, científica, económica del mundo que empero culminan en el establecimiento de un dominio que en el fondo es de tipo militar. En Jünger, la exaltación de la “guerra de materiales” y los aspectos “mecánicos” de lo real prefiguran una nueva existencia que, más que en la vida del soldado, tiene su máximo ideal en la vida del trabajador de la industria, no ya un individuo sino momento de un proceso “orgánico” de producción; contrariamente al burgués, el trabajador de la industria moderna no está ya obsesionado por el problema de la seguridad, y lleva una existencia más aventurera, más “experimental” precisamente porque está más desligada de la referencia al sí mismo. Es cierto que aun el ideal de la vida militar puede sentirse como ideal burgués típico (así aparece, por ejemplo, en la primera novela de la trilogía *Los sonámbulos*, 1932, de Hermann Broch): en este caso, la vida militar es el triunfo de la forma, de la disciplina, el lugar de desapego nostálgico e irónico respecto de toda inmediatez. Pero lo que distingue el militarismo de Spengler y de Jünger, y sobre todo de este último, es la conciencia del nexo con la técnica. Lo que al principio se presenta como ideal “militar” opuesto a la *Bildung* burguesa es, en realidad y en definitiva, el ideal de una “tecnicización”

de la existencia que se abre o mejor dicho se abandona al llamado y a la provocación de la técnica moderna, con lo cual se corren los riesgos que supone semejante apertura (y a veces se sucumbe enteramente a ellos como ocurre con Spengler; diferente en cambio es el caso de Jünger que aun políticamente mantuvo una posición de repudio del nazismo y se sintió siempre socialista).

Subrayar los equívocos y los riesgos de estas perspectivas no sólo sirve para conjurarlos al ponernos en guardia contra ellos, sino que muestra sobre todo el hecho de que aquí nos hallamos frente a materiales, a elementos, a puntos de arranque que para asumir significación necesitan de una interpretación y de un encuadramiento riguroso y teóricamente responsable. Es posible que semejante perspectiva teórica es lo que se busca, como hoy muchos sostienen (por ejemplo, una vasta corriente de pensamiento marxista salido de la ortodoxia lukácsiana), en el utopismo de Ernest Bloch. *Espíritu de la utopía* (1918 y 1923) es seguramente una de las obras filosóficas del siglo XX que más se han empeñado en explorar las posibilidades “positivas” relacionadas con los aspectos aparentemente deshumanizantes de las nuevas condiciones de existencia del mundo técnico. Pero hasta qué punto el desarrollo posterior del pensamiento de Bloch, en la dirección de una admisión cada vez más clara de elementos de la tradición hegelomarxista, ¿permite situarlo aún entre los pensadores de la crisis “radical” del humanismo? La conciencia de las nuevas posibilidades de existencia ofrecidas por el mundo técnico, conciencia que estaba viva en *Espíritu de la Utopía* —donde el “sujeto reapropiado” aparecía en definitiva configurado según el modelo del *clown* y, por lo tanto, en una forma “desequilibrada”, poco asimilable al *homo humanus* de la tradición— se fue diluyendo progresivamente en una general readmisión de los contenidos del humanismo dentro de la imagen utópica del hombre que haya de alcanzarse con la revolución. Una confirmación de esta vocación, en el fondo aún humanista, del marxismo, hasta del marxismo crítico, podría verse en la obra de Adorno, profundamente influido por el utopismo de Bloch y sin embargo, como se sabe, crítico acerbo de toda perspectiva de conciliación con la existencia técnica en nombre de un ideal del hombre que sustancialmente se mantiene dentro de la tradición.

Pero que sea verdadera esa tradición “humanista” y por qué sus contenidos están en crisis es algo que sólo se puede ver desde un punto de vista que, aun perteneciéndonos, se sitúa también fuera de esa tradición, en esa condición de “superación” que Heideg-

ger, al hablar de la metafísica, ha llamado *Verwindung*,¹ un término que se podría traducir por remitirse en sus varios sentidos (por ejemplo: reponerse o remitirse de una enfermedad, remitirse a alguien, remitir una carta o mensaje). No podemos hablar sensatamente de crisis del humanismo sino desde un punto de vista que admita e interprete sistemáticamente los elementos de la perspectiva radical que encontramos, a título de ejemplo, en autores como Spengler y Jünger, en los expresionistas, en el Bloch de la primera época. Contrariamente a las apariencias, este punto de vista teórico no se encuentra, por lo menos según nosotros, en el marxismo crítico y utopista. Ese punto de vista representa en cambio el sentido mismo del conjunto del pensamiento de Heidegger que globalmente asume la forma de una interpretación de la crisis del humanismo como aspecto de la crisis de la metafísica. Lo mismo que la crisis o el fin de la metafísica, la crisis del humanismo, que forma parte de aquella, es descrita por Heidegger en términos de *Verwindung*, de una superación, pues, que es en realidad el reconocimiento de la convalecencia de una enfermedad y admisión de responsabilidad.

Esta *Verwindung* —de la metafísica, del humanismo— se da con la condición de que el hombre se abra al llamado del *Ge-Stell*. En el concepto heideggeriano de *Ge-Stell*, con todo lo que él implica, se encuentra la interpretación teórica de la visión radical de la crisis del humanismo. *Ge-Stell*, que podemos traducir por *imposición*,² representa para Heidegger todo lo que aporta la técnica con su interpelar, provocar y ordenar que constituye la esencia histórica y predestinada del mundo técnico. Esta esencia no está fuera de la metafísica, sino que es su remate: ésa es la razón por la cual la metafísica concibió siempre el ser como *Grund*, como fundamento que asegura a la razón y del cual la razón se asegura. Pero la técnica, en su proyecto global de concatenar en una dirección todos los entes en nexos causales previsibles y dominables, representa el máximo despliegue de la metafísica. Aquí está la raíz de la imposibilidad de contraponer las vicisitudes del triunfo de la técnica a la tradición metafísica; son momentos diferentes de un proceso único. Como aspecto de la metafísica, tampoco el humanismo puede forjarse la ilusión de que representa valores alternativos de los valores técnicos. Que la técnica se presente como una amenaza para la

¹ Véase *Vorträge und Aufsätze* (1954), traducción italiana: *Saggi e discorsi*, Milán, Mursia, 1976, pág. 45.

² Véase *ibidem*, pág. 14. Sobre el *Ge-Stell* y su significación, véase también el ensayo final de mi volumen *Le avventure della differenza*, op. cit.

metafísica y para el humanismo es sólo una apariencia derivada del hecho de que, en la esencia de la técnica, se revelan los rasgos propios de la metafísica y del humanismo, rasgos que metafísica y humanismo siempre habían mantenido ocultos. Esta revelación y despliegue es también un momento final, culminación y comienzo de la crisis, para la metafísica y para el humanismo. Pero como esa culminación no es el resultado de una necesidad histórica, de un proceso regido por una dialéctica objetiva, sino que es *Gabe* —don y darse del ser, que tiene un destino sólo como envío, misión, anuncio—, en definitiva, la crisis del humanismo no es superación sino *Verwindung*, exhortación en la cual el hombre es llamado a recobrase del humanismo, a remitirse a él y a remitírselo como algo que le está destinado.

El *Ge-Stell* no es pues sólo el momento en que la metafísica y el humanismo terminan en el sentido de desaparecer y quedar liquidados, como quiere la interpretación nostálgica y restaurativa de esta crisis; el *Ge-Stell* es también, dice Heidegger, “un primer centelleo del *Areignis*”,³ un anuncio del evento del ser como darse más allá de los cuadros del pensamiento olvidado de la metafísica. El *Ge-Stell* implica, en efecto, la circunstancia de que hombre y ser, en una recíproca sacudida, pierden sus caracteres metafísicos y ante todo el carácter que los contrapone como sujeto y objeto. El humanismo que es parte y aspecto de la metafísica consiste en la definición del hombre como *subiectum*. La técnica representa la crisis del humanismo, no porque el triunfo de la racionalización niegue los valores humanistas, como un análisis superficial ha pretendido hacernos creer, sino, antes bien, porque al representar la técnica el remate de la metafísica llama al humanismo a una superación, a un *Verwindung*. También en Nietzsche antes que en Heidegger, la crisis del humanismo estaba relacionada con el establecimiento del dominio de la técnica en la modernidad: el hombre puede despedirse de su subjetividad, entendida como inmortalidad del alma, y reconocer que el yo es más bien un haz de “muchas almas mortales”,⁴ precisamente porque la existencia en la sociedad técnica avanzada no se caracteriza ya por el peligro continuo ni la consiguiente violencia.

En esta tesis, Nietzsche ve la crisis del *subiectum* precisamente en su significado etimológico, pues sujeto es lo que está debajo, lo que permanece en medio del cambio de las figuraciones acciden-

³ Véase *Identität und Differenz*, op. cit., 1957, pág. 27.

⁴ Véase *Menschliches, Allzumenschliches*, II (1880), aforismo 17.

tales y lo que asegura la unidad del proceso. En la filosofía moderna, por lo menos a partir de Descartes y Leibniz, la unidad del *subiectum* como *hypokeimenon* —también en el sentido de sustrato de los procesos materiales— es ya sólo la unidad de la *conciencia*. Asimismo el momento del siglo XX en el que se pasa del concepto de sustancia al concepto de función (como lo expresa el título de una clásica obra neokantiana de Cassirer) representa un paso dado en esa dirección, claramente señalada por Heidegger en su comentario a Leibniz y al *principium reddendae rationis*. Pero en ese paso no sólo el sujeto, como *sustancia*, como sustrato, como *hypokeimenon* se fue reduciendo cada vez más a la conciencia (en una dirección puesta de relieve por todos los críticos del subjetivismo moderno), es decir, conciencia de uno mismo que es propia del hombre; sino que, además y viceversa, esa conciencia se configuró cada vez en mayor medida como sujeto del objeto, como el sujeto que es término correlativo del objeto. Según creo, esto es lo que hay que ver en el *cogito* cartesiano, en el cual la certeza de sí misma de la conciencia es toda ella función de la *evidencia* de la idea clara y distinta. Si ello es así, cada vez resultan más claras las razones del antihumanismo de Heidegger (y de Nietzsche): el sujeto concebido humanísticamente como autoconciencia es sencillamente lo correlativo del ser metafísico caracterizado en términos de objetividad, esto es, como evidencia, estabilidad, certeza indudable. Es probable que históricamente los orígenes del antihumanismo heideggeriano se deban hacer remontar a la polémica fenomenológica contra el psicologismo. Pero el hecho de que Heidegger no se haya contentado luego con un retorno al realismo aristotélico-cotomista (como algunos otros estudiosos del primer Husserl), ni haya seguido el camino del retorno a la *Lebenswelt*, indica hoy claramente el sentido verdadero de su antihumanismo que no es ni una reivindicación de la “objetividad” de las esencias, ni un remontarse al mundo de la vida como ámbito anterior a toda rigidez de categorías. Para él, el humanismo es un aspecto consiguiente de la reformulación del problema del sentido del ser fuera del horizonte metafísico de la simple presencia. El antihumanismo heideggeriano, en suma, no se formula como la reivindicación de “otro principio” que, trascendiendo al hombre y sus pretensiones de dominio (la “voluntad de poderío” y el nihilismo que la acompaña), pudiera suministrar un punto de referencia. A mi juicio, esto pone fuera de cuestión la posibilidad de una lectura “religiosa” de Heidegger. El sujeto queda “sobrepasado” en cuanto es un aspecto del pensamiento que olvida el ser en favor de la objetividad y de la simple presencia. Este pensamiento hace imposible entender la vida del

estar en el mundo en su peculiar historicidad y la reduce al momento de la certeza de sí misma, a la evidencia del sujeto ideal de la ciencia; de manera que dicho pensamiento borra lo que el estar en el mundo tiene de puramente “subjetivo”, lo que no es reducible al “sujeto del objeto”. Por eso, el humanismo de la tradición metafísica tiene también un carácter represivo y ascético que se intensifica en el pensamiento moderno cuanto más se modela la subjetividad según la objetividad científica y cuanto más se convierte en función pura.

En una discusión reciente, Hans-Georg Gadamer señaló la importancia que tuvo el concepto de *Erde*, la “tierra” (introducido por Heidegger en el ensayo de 1936 *El origen de la obra de arte*) para quienes en aquellos años seguían la elaboración del pensamiento heideggeriano después de *Ser y tiempo* y esto, según Gadamer, en conexión con la crítica heideggeriana del sujeto autoconsciente. Esta es una indicación que merece recordarse porque en el ensayo sobre la obra de arte no se manifiesta de manera evidente que el concepto de *Erde* tenga algo que ver con la crítica de la autoconciencia, de la que el autor no se ocupa en esas páginas. Pero el nexo se comprende si se presta atención al hecho de que la primacía del sujeto en la metafísica es función de la reducción del ser a la presencia: el humanismo es la doctrina que asigna al hombre el papel del sujeto, es decir, de la autoconciencia como sede de la evidencia en el marco del ser concebido como *Grund*, como presencia plena. También en nombre de las razones “no humanísticas” del sujeto —de su *Befindlichkeit*, de su historicidad, de sus diferencias—. *Ser y tiempo* había planteado el problema del sentido del ser y mostrado inicialmente que la concepción del ser según el modelo de la presencia era fruto de un acto de “abstracción” históricocultural que posteriormente se aclarará como un evento de destino, de *Geschick*. Podríamos decir que detrás de la *Welt* histórico-cultural de la metafísica se comienza a sospechar desde entonces una *Erde*. Detrás del ser como simple presencia de la objetividad está el ser como tiempo, como acaecer de destino y detrás de la conciencia enderezada a las cosas como evidencias hay otra cosa, la proyectualidad lanzada de la existencia que disputa a la conciencia sus pretensiones de hegemonía.

Esta “recuperación” de los elementos *irdisch*, terrestres, que son también aquellos elementos auténticamente históricos (no historicistas) del ser-en-el-mundo, no puede sin embargo considerarse como una reapropiación. La tenacidad con que Heidegger trabaja en los últimos escritos sobre el concepto de *Ereignis* y los conceptos conexos de *Ver-eignen*, *Ent-eignen*, *Über-eignen*, puede expli-

carse más que como una atención prestada al carácter eventual, no simplemente presente; del ser, como un esfuerzo para despojar a aquel concepto juvenil suyo de *Eigentlichkeit*, de autenticidad, de toda valencia de reappropriación (que, como tal, es todavía metafísica y humanística).

Lo que Heidegger se esfuerza por concebir al interrogarse sobre la esencia de la técnica moderna, es lo que pueda significar el hecho de que la crisis del humanismo contemporáneo es crisis porque le falta toda posible base de "reappropriación", es decir, porque está indisolublemente ligada a la muerte de Dios y al fin de la metafísica. El alcance del nexo que Heidegger establece entre humanismo, metafísica, técnica y carácter de apropiación y de expropiación del *Ereignis* del ser dista mucho de haber sido comprendido. A manera de hipótesis aquí nos parece posible identificar algunos elementos.

Al atribuir la crisis del humanismo al fin de la metafísica como culminación de la técnica y momento de paso más allá del mundo de oposición sujeto-objeto, Heidegger no sólo confiere dignidad sistemática a las intuiciones "radicales" sobre la crisis del humanismo que vimos ejemplificadas en la obra de Spengler o de Jünger sino que, de manera mucho más vasta, construye la base teórica para poner en relación no sólo polémica la crisis del humanismo, que sobreviene de hecho en las instituciones de la sociedad moderna tardía, con la despedida de la subjetividad, que se verifica en importantes corrientes del pensamiento del siglo XX. Ya recordamos el nombre de Adorno; éste es el representante de una actitud que concibe la tarea del pensamiento del siglo XX como una tarea de resistencia a los atentados que la racionalización del trabajo social lleva a cabo contra la humanidad del hombre, que continúa concebida aun en términos de subjetividad y de autoconciencia. Esta posición de Adorno no es representativa sólo de una vasta corriente hegelomarxista de nuestra cultura; también la fenomenología en sus varias versiones y, en otro campo, muchas ideas del psicoanálisis tienden a colocarse por lo general en un horizonte de reappropriación. Contra esta cultura aún profundamente humanística trabajan otros elementos y corrientes del pensamiento contemporáneo con miras a superar el concepto de sujeto. Estas corrientes son el correlativo teórico de la liquidación que el sujeto sufre en el plano de la existencia social. No se trata de un puro reflejo teórico y apoloético de lo que acontece en el nivel de las instituciones; ni la única posibilidad del pensamiento es la posibilidad de configurarse como defensa de la subjetividad, de la *humanitas*, contra los atentados deshumanizantes de la racionalización. Si la liquidación que el sujeto sufre en el plano de la existencia social puede tener un

sentido no sólo destructivo, ese sentido es descubierto por “la crítica del sujeto” que elaboraron las teorías radicales de la crisis del humanismo, sobre todo de Nietzsche y de Heidegger. Si no se lo considera desde el punto de vista de la crítica teórica del sujeto, el destino de la existencia humana en la sociedad tecnológica no puede dejar de manifestarse —y ser como el infierno de la sociedad de la organización total descrita por la sociología de Frankfurt. No se trata de oponer a Adorno una visión providencialista (y menos que nunca fatalista) de la racionalización capitalista del trabajo social, sino que se trata de tener en cuenta —contra los resultados sustancialmente veleidosos de esa misma sociología crítica— que, mientras esta racionalización creó las condiciones histórico-sociales de la liquidación del sujeto, la filosofía y la psicología, pero también la experiencia artística y literaria, reconocieron autónomamente que ese sujeto no tenía los títulos para pretender a una defensa. Es más aún, si es válido el análisis heideggeriano del nexo entre la metafísica, humanismo y técnica, el sujeto al que se propone defender de la deshumanización técnica es precisamente él la raíz de esa deshumanización, ya que la subjetividad, que se define ahora sólo como el sujeto del objeto, es función pura del mundo de la objetividad y, por lo tanto, tiende irresistiblemente a convertirse ella misma en objeto de manipulación.

Escuchar el llamado del *Ge-Stell* como “primer centelleo del *Ereignis*” quiere decir pues disponerse a vivir radicalmente la crisis del humanismo, lo cual no significa — y el nombre de Heidegger debería garantizarlo— abandonarse sin reservas a las leyes de la técnica, a la multiplicidad de sus “juegos”, a la vertiginosa concatenación de sus mecanismos. El fin de la metafísica no nos libera para que nos entreguemos a este tipo de abandono. Por eso Heidegger insiste siempre en que es menester pensar en la *esencia* de la técnica y que esa esencia a su vez no es algo técnico. La salida del humanismo y de la metafísica no es una superación, es una *Verwindung*; la subjetividad no es algo que se deje sencillamente como un traje desechado. Si, por un lado, la subjetividad suministra las condiciones teóricas para eliminar toda visión demoníaca de la técnica y de la racionalización social y para recoger los elementos de destino que nos hablan de ella, Heidegger vuelve a colocar la técnica en el surco de la metafísica y de la tradición que se vincula con ella. Ver la técnica en su nexo con esta tradición significa también no dejarse imponer el mundo que la técnica forja como la “realidad”, dotada de los caracteres perentorios, que serían una vez más metafísicos y que eran propios del *ontos on* platónico. Pero para quitar a la técnica, a sus producciones, a sus leyes, al mundo que ella

crea, el carácter imponente del *ontos on* metafísico, es indispensable un sujeto que ya no se conciba a su vez como sujeto fuerte. La crisis del humanismo en el sentido radical que asume en pensadores como Nietzsche y Heidegger, pero también en psicoanalistas como Lacan y quizás en escritores como Musil, se resuelve probablemente en una "cura de adelgazamiento del sujeto" para hacerlo capaz de escuchar la exhortación de un ser que ya no se da en el tono perentorio del *Grund* o del pensamiento de pensamiento o del espíritu absoluto, sino que disuelve su presencia-ausencia en las redes de una sociedad transformada cada vez más en un muy sensible organismo de comunicación.