

pablo oyarzún

La desazón de lo moderno
Problemas de la modernidad

filosofía universidad arcis/cuarto propio

La vacilación del animal rationale¹

Quisiera empezar haciendo algunas observaciones a la hipótesis –o presentimiento, como se dice en la convocatoria de esta reunión– que ha debido atarearnos en el presente seminario. Se menciona allí una “mutación profunda del paradigma de base que ha servido de matriz de interpretación y de producción de sentido para la acción, en los últimos 350 años de historia de Occidente.” Tal paradigma sería la racionalidad, la llamada racionalidad moderna. Y la cifra apuntada ha de ser elocuente: su resta, a contar de nuestro día, nos devuelve a una fecha que está en la justa mitad entre las de un par de publicaciones célebres, rubricadas por una misma firma: el *Discours de la méthode* (1637) y las *Meditationes de prima philosophia* (1641).

Esta sugerida evocación, me imagino, está destinada a ponernos ya sobre una pista que nos induzca a premeditar un contenido más preciso para esa racionalidad que apellidamos “moderna”. Porque hablar de ésta sin más

¹ Conferencia pronunciada en ILADES con ocasión del Seminario *Ciencia y filosofía: indagación sobre los umbrales de la racionalidad moderna*, el 18 de agosto de 1989. El seminario –en que participaron Humberto Maturana, Claudio Teitelboim, Fernando García y Jorge Vergara, además del autor de estas líneas– estaba presidido por una convocatoria, cuyos términos de análisis y diagnóstico son evocados en la apertura del presente ensayo. El texto de la conferencia ha sido publicado en dos ocasiones: en *Persona y Sociedad*, ILADES (III, 2: 43-62), y en *Revista Venezolana de Filosofía* (30: 145-164).

reparos puede, efectivamente, resultar vago, mientras no se perfile y determine de qué racionalidad, de qué *tipo* de racionalidad hablamos en cada caso. Así, por ejemplo, la fecha evocada lleva la marca de la racionalidad cartesiana, y ésta misma es ya doble en sí, geométrica y metafísica; y si bien es posible —y hasta imprescindible— demostrar una unidad profunda y fundamental que subyace a esta dualidad, habrá en todo caso que demorarse en hacerlo, y cautelar bien el modo en que se lo haga. Descartes, a su vez, suele ser ubicado como primer nombre en la serie mayor del racionalismo, que prevalece con su sello “clásico” y “sistemático” en el siglo XVII, a través de las doctrinas de Malebranche, Spinoza y Leibniz, que son, desde luego, tan notoriamente diversas. Todavía las diferencias podrán seguir predicándose, y con más énfasis, acerca de las muy distintas ideas que se harán de la razón los hombres de la Ilustración dieciochesca, y Kant, y el idealismo alemán, y el positivismo... Puede abundarse en este recuento todo lo que se quiera, y manipularse cuanto se quiera.

Para decirlo resumidamente: la época moderna, desde un cierto punto de vista, puede considerarse como una escenografía histórica ante la cual se despliegan y desfilan distintos tipos de racionalidad, con fisonomías e indumentarias específicas, proyectos de razón que mantienen entre sí diferencias y tensiones claras. Convendrá, pues, saber si hay algo que los califique en común como “modernos”, si este apellido tiene consistencia, si —dicho más exactamente— apunta a una determinada experiencia de la razón, esencial, y una experiencia que sea histórica, epocalmente delimitable. Ello al menos pareciera ser el prerequisite para decidir si la experiencia contemporánea, la nuestra, puede describirse como una de “cri-

sis de la racionalidad”, de la racionalidad “moderna”.

¿O es que, antes de saber acerca de esa consistencia, tenemos ya algo resuelto sobre esta crisis? ¿No podría ser que en la crisis misma, y según su calado, comparezca, como una suerte de precipitado de la crisis, algo de esa consistencia?

Es posible. Pero, dejando esto para más tarde, me interesa por ahora subrayar otro punto que tiene que ver con la convocatoria. Llamar la atención sobre ciertos términos que allí son empleados. Se habla allí de “paradigma”, de “matriz”, de “sentido”. Detengámonos en los dos primeros términos; ya tendremos oportunidad de rozar el tercero, justamente a propósito de los anteriores. Cuando se acude a las nociones de “paradigma”, de “matriz”, para tornar, digamos, controlable la racionalidad moderna, para situarla e inscribirla históricamente como un todo, y desde allí ponderar su “crisis” contemporánea, *ya se ha deslizado en el discurso, con tales nociones, la crisis, se ha sintomatizado ya la crisis*. Quiero decir que los términos en que se pide el diagnóstico ya lo incluyen, que no son neutros, y que trazan, con la hipótesis, un círculo. Lo que digo no es una objeción; tal vez esa circularidad sea insalvable, sobre todo si lo que se busca es dar una cuenta razonada de la crisis de la razón, que es lo que aquí, según toda apariencia, se solicita.

¿Por qué pienso que estos términos predestinan la respuesta? “Paradigma” y “matriz” son, como ustedes seguramente saben, categorías básicas de la crítica que dedica Thomas S. Kuhn a la epistemología —a su mismísima posibilidad, en último término— desde *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), y que socava las aspiraciones sistemáticas de la filosofía de la ciencia mediante el correctivo —llamémoslo así— relativista de la historia ins-

titucional. La historia de las ciencias, que duda cabe, ha sido en la época moderna uno de los bastiones principales de la racionalidad —de la creencia en su linealidad progresiva, por ejemplo, o en su unificabilidad—. La epistemología, por su parte, es uno de los guardianes más tenaces —si no el mayor— de esa racionalidad que apodamos “moderna”, saltándonos sus diferencias internas.

¿En qué sentido, particularmente, la noción de “paradigma” presupone la mentada “crisis”? Los ataques que arreciaron después de la publicación del libro de Kuhn durante dos décadas —y que hubieron de multiplicarse en los varios frentes del “anarquismo epistemológico”, no sólo reducible al llamativo discurso de Paul Feyerabend—, insistieron especialmente en el relativismo, el subjetivismo e irracionalismo que la perspectiva kuhniana introducía —en opinión de estos testigos adversos— en un terreno que parecía poseer una muy alta estabilidad cognitiva.

Una primera piedra de escándalo era el peso comparativamente mayor que asignaba Kuhn al paradigma —como cristalización ejemplar de *conducta* científica— con respecto a las reglas. Otra más provocativa aun era la duda esencial de Kuhn sobre la posibilidad de *decidir* demostrativamente —mediante un algoritmo— la elección entre teorías científicas en competencia. Como indica y explica nítidamente Richard Rorty —en su *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979)—, la intensidad de esas reacciones era comprensible. Dicho muy resumidamente: el efecto general de la propuesta kuhniana puede describirse como la *inversión* de un credo fundamental de la modernidad, una convicción epistemológica que se remonta a lo menos a Bacon y a Descartes. Me refiero a la convicción acerca del carácter ejemplar de la ciencia —y parti-

cularmente de la ciencia físico-matemática— para el conocimiento en general, su valía como patrón con que medir los demás segmentos de la cultura, en la perspectiva —teleológica— de una conmensurabilidad universal de dichos segmentos. Visto desde esta perspectiva, la maniobra kuhniana fue notable: la ejemplaridad —en el seno de cuyo concepto se hizo discriminación entre lo normativo y lo paradigmático—, la ejemplaridad atribuida al conocimiento científico fue —en esos nuevos términos— inscrita en éste como resorte y proceso de su generación. Por consiguiente, así, es más bien la ciencia la que se pliega, en cuanto a los procedimientos de producción y validación de su conocimiento, al *estilo* del resto de la cultura y, muy especialmente, a los juegos persuasivos que son tan esenciales en esos otros campos.

Así, los paradigmas son pensados por Kuhn a partir de la idea de comunidad científica: ésta se define por el hecho de que sus miembros comparten un mismo paradigma. En tal medida, la comunidad científica halla su consistencia en la idea de comunicación, que es concebida como comportamiento y como conducta, en la cual acentúa Kuhn precisamente el factor persuasivo. La verdad y la validez siguen siendo, por cierto, patrones dotados de la requerida solidez para medir los rendimientos del saber científico como saber, pero se ven remitidos a un marco más amplio, y por así decir, inastringente, de vigencia: un marco de “sentido”. El paradigma no es demostrable en términos de ser derivable a partir de premisas evidentes; más bien es a partir suyo que se hace posible el efecto de la evidencia: la “naturalidad” de ésta reposa en el acuerdo, en el consenso, que es eminentemente pragmático.

Con toda claridad, este punto de vista lleva a descreer

que la última –o primera– palabra la tenga la razón: la razón deductiva, constructiva o constitutiva, en breve: la razón *fundante*. Una ciencia asentada en última instancia en juegos de persuasión, más en el sentido que en la verdad misma, se parece, a los ojos de los partidarios de esa razón (bajo cualquiera de sus vestiduras), a una ciencia infundada y, por lo tanto, no a una ciencia “en sentido estricto”. Infundada, pues, y hasta irracional, aun cuando con ese nuevo concepto de ciencia se haya querido promover, también, un distinto concepto de la razón, el concepto de una razón hermenéutica.

Pero en este punto me parece importante señalar un reparo: todavía la noción de “paradigma” –en el uso implantado por Kuhn– retiene una relevancia y una circunscripción epistemológicas. En la misma medida en que está orientada a la crítica del discurso de la epistemología, lo presupone como objeto de cuestionamiento. La racionalidad criticada –racionalidad sistemática o unificada o, al menos, susceptible de serlo– sigue siendo pensada como un momento, como una dimensión de la existencia humana. Sin embargo, cuando contemporáneamente se habla y se da testimonio de una crisis de la racionalidad, ya se la ve reverberando en todos los planos de esa existencia, no solamente en el plano del conocimiento. Para conceder todo el énfasis a la idea de una “crisis de la razón” –el énfasis que esa misma idea o, si ustedes quieren, ese sentimiento reclama– se necesita entender que no es sólo una dimensión de nuestra existencia (la dimensión cognitiva) la que está en crisis, sino que es la propia *magnitud de lo humano* la que vacila esencialmente. La crisis de la racionalidad –en la medida en que es experiencia efectiva– no es meramente la crisis de una facultad, de un órgano –el órgano de la verdad,

de la validez, la legalidad—, de un instrumento con el cual nos es dado orientarnos en el mundo, sino la crisis de la orientación misma, y del sentido de “mundo” que va implícito en ella. La razón es el nombre que el hombre se ha dado a sí mismo, fundando en esta atribución la posibilidad de su reconocimiento y su auto-apropiación. La crisis de la razón, entonces, tendría que entenderse como la trizadura —o quizá la *débaçle*— de ese nombre, la crisis del *animal rationale* como tal: no la de una definición o una fórmula, sino la de un nombre, la crisis (la elipsis) *del* nombre.

Más atrás me permití indicar una doble necesidad: la de reconocer, a lo largo de la modernidad, el despliegue de distintos tipos de racionalidad, por una parte; por otra, la de preguntar qué puede haber de común entre ellos, a objeto de reconocerles su “modernidad”, o sea, de remitirlos a la experiencia epocal que en ellos se articula, y cifrar allí, de acuerdo a lo recién dicho, el problema de la atribución de nombre en cuyo acto el hombre —el hombre “moderno” — se posesiona de sí mismo.

Decía también antes que desde un nivel semejante —el de esa experiencia “epocal”— se haría posible, a su vez, determinar si y hasta qué punto la razón concernida en ella se encuentra hoy en crisis. Aquí, sin embargo, sería preciso anticipar una dificultad. Si es cierto que la averiguación de la racionalidad moderna nos ayudaría a saber acerca de su presunta crisis contemporánea, es posible que esa averiguación nos obligue a cambiar, a modular de manera distinta los términos en que nos allegamos a este segundo saber. Para decirlo menos críticamente: en cierto sentido, que es plenamente esencial, la racionalidad moderna es inseparable de su propia crisis, o, expresado de otra suerte, la crisis de la razón es

inherente a la instalación –metafísica, epistémica, práctica y técnica– de la razón misma. Considérese, en efecto, cómo las grandes advocaciones modernas de la razón exigen y presuponen su conmoción más radical (o casi), como experiencia desde la cual se torna ella firmemente instalable y apropiable: la duda, en Descartes; la crítica, en Kant; la negatividad, en Hegel.

Por cierto, en este caso hablamos de “crisis” en un sentido específico. *Esta* crisis, podría decirse, consiste en exponerse la razón a su alteridad, a lo que es otro y distinto de ella, a su otro (ya habremos de referirnos a ello), pero de tal manera que esta misma exposición, este exponerse pueda ser mantenido bajo control. En cierto sentido –si se me permite traer a cuento una cita que podría tener aquí su pertinencia–, la pregunta que debe resolver la razón moderna en el acto de su instalación suena a la de Heráclito: “¿cómo ponerse a salvo de lo que nunca desaparece?” (*to me dynon pote pos an tis lathoi*; fragmento 16). Ciertamente, Heráclito formulaba esta pregunta como una de cuya contestación negativa –“no, no es posible ampararse de ello”– no cabría evadirse; y quizás, aun antes de toda eventualidad de respuesta, esa pregunta habla sobre todo de sí misma, de la pregunta, como de aquello respecto de lo cual no sería posible ocultarse. De modo distinto, el saber de la modernidad quisiera aferrar la posibilidad de una salida, más aun, la certeza de un recaudo. La respuesta que aporta un *cierto* ponerse a salvo y que es un modo de empuñar la pregunta como *poder* humano –ése que lleva el sello del “control”, referido antes– es el nombre moderno del hombre.

Se trata, decía, en la crisis que es inherente a la instalación de la moderna racionalidad, de exponerse ésta controladamente a su alteridad. Donde quiera que esta

pretensión sea satisfecha. —y para la razón moderna será cosa de asegurar *siempre* esa satisfacción—, también aquello otro a lo cual se expone bajo control la razón es incorporado a la esfera del control y de la administración racional. Este exponerse controlado puede definirse como *experimentum*: la modernidad es la edad del experimento y, ante todo, la edad de los experimentos de (la) razón. Tales experimentos cobran históricamente el aspecto de tipos distintos —específicamente distintos— de racionalidad, pero el movimiento del cual proceden puede considerarse profundamente unitario, uno.

Insistentemente he hablado de “control”, de “administración” racional. En la delimitación de la racionalidad moderna que estoy intentando, ese concepto es obviamente central y requiere ser esclarecido. El “control” consiste en la proyección metódica del exponerse, del *experimentum*, de suerte que sea en todo momento posible *dar razón* de su proceso, su estructura, su sentido, su beneficio: remitirlo, en una palabra, a la razón como a su fundamento. Así, de acuerdo al imperativo del “control”, la razón ya se proyecta aun antes de ser delimitada, enunciada o caracterizada en sus términos, cualesquiera que éstos sean: se proyecta como régimen del dar-razón y, por lo tanto, del fundamento. De hecho —Heidegger ha mostrado muy nítidamente este punto (en *Der Satz vom Grund, El principio de razón*, de 1957), y aquí lo sigo—, el principio que gobierna la entera época moderna, y en el cual hallan su raíz filosófico-metafísica las ciencias y la técnica de la modernidad, es el leibniziano principio de razón (suficiente), que exige dar razón de todo, es decir, aportar, acerca de todo, el respectivo fundamento, a partir del fundamento universal de la razón.

Volvamos sobre lo anterior. La experiencia epocal de

la razón moderna parece poder entenderse —conforme al rasgo esencial de esta razón— como una experiencia: que toma el carácter del experimento. ¿Qué es lo propiamente, lo inherentemente *crítico* en esta experiencia? Esta cuestión puede ser abordada desde varios aspectos. Pero pienso que hay, uno que es peculiarmente indicativo. Lo señalo aquí por vía de *hipótesis*. Con ello me hago culpable —como habrá de verse muy pronto— de circularidad en mi argumento. Pero ya he dicho que el círculo, aquí, es tal vez inevitable: me lo impone, además la naturaleza expositiva (quiero decir: ex-positiva) de mi discurso. Voy, pues, al punto. Me refiero a la diferencia, a la inestabilidad que subsiste, a lo largo de la modernidad, como su inquietud, su agitación profunda, entre *lógica y existencia*. La diferencia de lógica y existencia puede considerarse como el eje en el cual se decide la racionalidad moderna, su sentido y su destino.

¿Por qué digo esto? Ya he sugerido antes que la razón moderna posee índole de proyecto, en términos de armarse como dispositivo exploratorio: la “investigación” es una forma típicamente moderna —y hoy en día enteramente dominante— de disposición del saber, y de disposición al saber; y no es casual que su instauración sea contemporánea de los grandes viajes de descubrimiento y conquista. El comportamiento de esta razón exploratoria —y por eso mismo experimental— respecto de lo susceptible de ser explotado, descubierto, conquistado, dominado, es esencialmente proyectivo. La razón se propone el objeto de su exploración, y ante todo se lo propone como objeto (por ejemplo, epistémicamente, como objeto de proposiciones verdaderas). Semejante proponerse el objeto o, mejor dicho, los actos constitutivos de este proponer —el proyectar y, como ya antes

dijimos, el fundamentar—, constituyen lo que podríamos denominar el *corpus*, el cuerpo lógico de la razón. (Y es en este sentido que hablo aquí de “lógica”). Ese “cuerpo” recibe, desde Descartes, el nombre de “*método*”.

Pero la pro-posición del objeto por la razón, por metódica que ella pueda ser, no equivale a su creación. La razón, a la vez, que (se) pro-pone su objeto, lo requiere, es decir, lo quiere, desea su existencia. Este deseo subyace a la referida pro-posición, es la su-posición que ésa trae necesariamente consigo. *La existencia, pues, es la hipótesis esencial de la razón.* Como tal hipótesis, la existencia es lo inseguro (una efigie fascinadora suya será la de lo salvaje), y por ello mismo es lo que a toda costa debe ser asegurado. El comportamiento de la razón respecto de la existencia hipotética consistiría, pues, en asegurar la verdad, la efectividad de la hipótesis, dando razón de ella, o, si ustedes así lo prefieren, racionalizándola. Conocemos el formato contemporáneo de esta aseguración en la envergadura de la técnica, que, por lo demás, ya está contenida *in nuce* en el método o es, más bien, el método por excelencia: el método *cumplido*; y si la lógica—en la acepción que he señalado previamente— es el “cuerpo” de la razón, la técnica bien puede ser considerada como la extensión de *ese* cuerpo: una estrategia general de producción lógica de la existencia. De producción: no de creación, sino de provocación, de descubrimiento, de elaboración, disposición o también de programación.

Hay un dominio del discurso filosófico moderno donde puede resultar particularmente interesante observar el curso de la citada diferencia e inestabilidad entre lógica y existencia. Me refiero a la trayectoria del problema de la demostración de la existencia de Dios. Por obsoleto que este asunto pudiera parecer a algunos a primera vis-

ta, se trata de una pieza decisiva en el terreno de la racionalidad moderna, tanto en vista de su afianzamiento como de su vacilación; no sería desatinado suponer que la dimensión de lo contemporáneo permanezca aún bajo su callada eficacia. En todo caso, es obvio que ese problema ha tenido una relevancia especial para la diferencia de que hablo, puesto que su objetivo es dirimir el poder de la lógica —y de qué lógica— para decidir acerca de la existencia del Ente que, a su vez, es representado como el fundamento de la existencia de los demás entes, el Ente supremo, pues, que acredita y garantiza —para la razón— la existencia, en cuanto es la razón de ser de todo ente.

De una manera sumarísima reviso ahora, como en catálogo, los hitos (o algunos hitos) principales en esa trayectoria.

El primero es *Descartes* que, como ustedes saben, rehabilita el argumento ontológico que Santo Tomás habla desechado, y que tuvo una brillante formulación en el *Proslogion* de San Anselmo. En la tercera de sus *Meditaciones*, Descartes concluye, a partir de la presencia de la idea de una sustancia infinita entre los pensamientos del sujeto cierto de sí, la existencia de esa misma sustancia: aquella idea no podría haber sido producida por un ente finito, como es el sujeto que se garantiza a sí mismo en el *cogito*. Pero es precisamente desde esta garantía y certeza, y al hilo del examen de las *cogitationes* del sujeto —en medio de las cuales se cuenta esa singularísima del ente infinito—, que dicho sujeto puede cerciorarse de la existencia de este último. Así, la existencia de Dios se encuentra necesariamente *implicada*, no sólo en el concepto que piensa la esencia plena de lo divino, sino en la certeza de la propia existencia —en el *cogito*—; la existen-

cia divina, en fin, aporta la garantía de la existencia del mundo.

Luego está *Leibniz*, que corrige la demostración cartesiana. Señala, ante todo, que la inclusión necesaria de la existencia —como atributo— en la esencia del Ser perfecto presupone —si ha de ser concebida en su realidad— que este ser es posible: la existencia divina se desprende necesariamente de la esencia de Dios siempre y cuando esta misma esencia sea *posible*. Enseguida, lo posible está presidido por el principio de razón suficiente. Este principio exige, para todo, un fundamento. Para *el* todo, esto es, para el universo, y a propósito de su existencia, exige una razón suficiente que se halle fuera de la serie de las cosas contingentes: un ser, por lo tanto, necesario, que contenga en sí la razón de su propia existencia. Este ser auto-fundante es, de esta suerte, la razón de que el ente *sea*, más bien que no sea. Así, si en la doctrina cartesiana aún mantenía Dios una exterioridad irreducible a la *cogitatio* que lo registra —y que es sólo su huella, su marca—, y si allí la omnipotencia divina todavía parece reservarse mas allá —o más acá— de toda lógica, con Leibniz esa exterioridad se vuelve *calculable*, y Dios es racionalizado en la misma medida en que su existencia se halla implicada en el principio de aseguración, de certificación y de control de la existencia, desde su contingencia y su posibilidad.

Kant es el tercer nombre en la trayectoria. Radicaliza el pensamiento leibniziano de la posibilidad estipulando que su condición esencial es la finitud del propio pensamiento. De esta manera se hace por primera vez en la modernidad plenamente expresa la diferencia de lógica y existencia: la existencia es *exterior* a la fuerza inferencial de la razón, a su potencia predicativa, a su eficacia

constructiva. La finitud prevalece aquí como hiato, y de la mano de un análisis del ser que lo reconoce no como “un predicado real, sino [como] la mera posición de una cosa”, Kant establece la indemostrabilidad de la existencia de Dios. Pero si, por una parte, el Ente supremo, en cuanto existente, es inadministrable para la potencia lógica de la razón, es esta misma potencia la que está, por otra parte, y en lo que atañe a su efectividad, asentada sobre el *hecho* de la existencia de la razón, que la lógica no puede certificar, pero que sí puede constatar la conciencia de la ley moral: y ése, por cierto, no es un mero hecho, un dato, sino un don y una imposición, una tarea, una obligación. La existencia de Dios no está lógicamente implicada —ni siquiera a partir de la categoría de la posibilidad—, pero si es necesariamente *postulada* a partir de la certeza de nuestra existencia práctica como deber, en cuanto somos conscientes de estar sujetos a la ley moral.

Ya es oportuno indicio acerca de lo que representa *Hegel* en este itinerario la frase que se halla en la Introducción a la *Ciencia de la Lógica*, y según la cual ésta es “la exposición de Dios, tal cual es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito”. Y la lógica misma, identificada con el pensamiento de Dios —con el pensamiento *como* Dios—, es impulsada por los raíles de la necesidad dialéctica hasta el punto en que la Idea absoluta —su resultado— debe transitar, para realizarse cabalmente, hacia su otredad (la Naturaleza), creando así el mundo. La separación de lógica y existencia es superada, entonces, dialécticamente, y ya no cabe que el pensamiento se aboque unilateralmente a aportar pruebas perentorias y calcular aseguraciones acerca de la existencia divina, puesto que es en el propio despliegue

del pensamiento que ocurre la auto-demostración de Dios, que se consuma como parusía del Absoluto. La existencia divina no está implicada, sino *explicada*, llevada a efecto como despliegue absoluto de lo racional.

Y *Nietzsche*, por fin: quisiera incluir, en la secuela de este itinerario, pero como un lugar esencialmente diferente, su célebre *dictum* "Dios ha muerto". Naturalmente, son posibles muy diversas lecturas de este *dictum*; naturalmente, también, puede parecer arbitrario que aquí lo avecindemos en las inmediaciones de la demostrabilidad o indemostrabilidad de la existencia de Dios. Pero una lectura, la que en este caso me interesa, ha de dejar en claro que tal vecindad puede responder a motivos profundos.

La frase "Dios ha muerto" es proferida por un insensato, un hombre frenético, fuera de sí, fuera de razón. ¿En qué sentido, fuera de razón? El loco, según el relato que consigna bajo el número 125 *La ciencia jovial*, irrumpe de mediodía en el mercado y, a la manera de Diógenes cínico, linterna en mano, insiste en el grito: "¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!" Ante las burlas de los incrédulos que mayoritariamente lo rodean —y el hecho de que preponderen los incrédulos responde, para Nietzsche, a una *necesidad* histórica —, les hace ferozmente saber que son ellos y él, nosotros mismos, los que hemos matado a Dios, que somos sus asesinos, perpetradores de un acto desmesurado que excede ominosamente la medida, la magnitud de lo humano. El acto parte la historia en dos, y es, desde ya, el epítome esencial de toda la historia habida; el epígrafe, en fin, de la venidera.

¿Por qué muere Dios? ¿Cuál es la razón y la necesidad de su muerte? Sigo, haciendo modificaciones, los términos en que Gianni Vattimo lo arguye: *la necesidad de la*

muerte de Dios es que se ha tornado superfluo. Y Dios se vuelve superfluo en la misma medida en que se despliega omnímodamente la exigencia racional-moderna de proyectar, proponer y fundamentar en el circuito globalizado de la aseguración. Dios, en Nietzsche, es, ante todo, el nombre de los ideales y valores supremos que fundamentan la existencia, el nombre en que quedan constelados, como en torno a su, sentido y función esencial, todos esos valores, en cuanto es el nombre de la primera causa, del fundamento último, del sentido del sentido. Es precisamente el fundamento como fundamento último o primero lo que se experimenta, conforme al tenor del *dictum*, como superfluo. Y esta superfluidad no es advenediza: es el producto, el resultado de una historia: a eso me refería cuando hablaba de necesidad. El fundamento último se hace dispensable precisamente cuando la razón ya no se ve forzada a recurrir a él para cumplir la aseguración de la existencia, en virtud de la cual, justamente, se lo había requerido como suprema hipótesis. así, Dios muere a merced de la propia exigencia —de la razón— que lo habla reclamado.

La necesidad de la muerte de Dios, decía, es que se ha tornado superfluo; la *razón* de su muerte es que la razón —hecha proceso— ya puede arreglárselas sin el gravamen de esa hipótesis.

La experiencia que registra de este modo Nietzsche —así quisiera plantearlo ahora— es, en todo su alcance, experiencia de crisis de la razón. (La exégesis de la filosofía nietzscheana como doctrina irracionalista reposa, de hecho, sobre una interpretación unilateral de esa experiencia). Como tal es, a un tiempo, la crisis del hombre. Pero lo es, en la línea de lo que veníamos argumentando, en primer término porque es la crisis del fundamento

(último). Un mundo sin fundamento —y esto es una forma acertada de expresar el pensamiento esencial de Nietzsche— es un mundo en juego, es el juego del mundo, donde también Dios —que hasta aquí había sido la última detención y reposo de la movilidad general de lo que es—, Dios mismo, está en juego.

La crisis de la razón es, decimos, la crisis del fundamento, ante todo, del fundamento último. *Desde esa experiencia, la razón se ve abocada a reconocer, a aceptar, a hacerse cargo de su propia contingencia.* Esto, sin embargo, no tiene un solo cariz. La crisis del fundamento como fundamento último no desconecta necesariamente la operatoria —y la ejecutoria— del dar razón; por el contrario, puede desencadenarla omnímodamente, en la misma medida en que la desvincula de su condicionamiento metafísico o, mejor dicho, en cuanto distiende a éste en el *processus* abarcador de esa operatoria y deja todavía que se refleje algo del vigor legitimante que se pedía a esa condición en la complacencia de la *performance*, el rendimiento y la eficacia. Es claro: hablo de la técnica como el paisaje actual que nos concierne, y sobre todo de su contemporánea “forma superior”, la telemática, en que cabe reconocer la exacerbación de esa exigencia del dar razón, llevada al paroxismo sutil del procedimiento y del resultado.

En efecto, se podría decir que contexto, ambiente y procedimiento son la definición misma de la llamada “mediación tecnológica”, de la que depende a su vez aquello que hoy se denomina la “totalización tecnológica”: la cabal interconexión de los elementos —concebibles ahora como puntos nodales o *quanta* de información en un circuito global— ocurre en términos procesuales, sin que se requiera para ello la garantía de su uniformidad o su

univocidad, de su comunidad de sentido o de dirección, o —mucho menos— la promesa de su consumación. El *processus* de la mediación no requiere, pues, ser conceptualmente hipotecado a nombre de una (expresa) metafísica fundante, ni siquiera de la dialéctica, o al menos no de una dialéctica enfática: cumple lo que ella exige haciendo ahorro de sus premisas sustancialistas o utópicas.

En la técnica desplegada, la razón puede admitir su contingencia en tanto que la administra conforme a un régimen de aseguración constante. Prevalece en ella la racionalidad como *racionalización*.

Pero no estoy insinuando que el *dictum* nietzscheano se resuelva en esta forma dominante de asumir la razón su contingencia, y que consiste, como acabo de señalar, en mantener a ésta bajo control. Se puede pensar, en cambio, que la técnica da contemporáneamente evidencia de *una* lectura, no sólo posible, sino acabadamente eficaz de ese *dictum*. En esa lectura, la “lógica” ha consumado al fin, como potencia administrativa universal, el control de la existencia.

¿Qué otras perspectivas podrían ser indicadas hoy en vista de la asunción de la contingencia de la razón?

Es un tópico, hoy en día, la crítica de las formas apodícticas y “totalitarias” —así se las llama— de la racionalidad. Busca esa crítica ganar el terreno de un pluralismo irreductible de racionalidades, lo que implica a su vez reconocer distintos tipos de racionalidad en cuanto encarnados en distintas formas de existencia, y predisponer para ellas un espacio *dialógico* de la *persuasión*. Este espacio es la “matriz” en la cual varias tendencias del pensamiento contemporáneo tratan de hallar la clave para superar la crisis de la racionalidad desde la crisis misma: se podrá citar, a este propósito, los afanes de Habermas,

de Castoriadis, e inscribir en tal contexto la reflexión de Kuhn y, tras ella, por ejemplo, la de Rorty.

Está allí también, qué duda cabe, la solución que yo quisiera llamar *extática*, que confía toda certificación de verdad y de sentido a una autorrevelación de la existencia. Ya de lejos avizora uno en esta solución el rostro vario, pero parecidamente crispado, de los fascismos, los mesianismos y fundamentalismos, o, acaso, aun, el sedicente relajo de cierto hedonismo performativo. Es la vía de la *fuerza*.

Si fuese ésta la disyuntiva, la propuesta que cifra sus expectativas en la persuasión reclamarla inmediatamente la adhesión de una racionalidad que, admitiéndose contingente, no quisiera aún hacer renuncia de sí misma. Pero creo indispensable aducir una observación postrera sobre este punto: la elaboración práctica o, para decirlo con más fidelidad a los términos en que la cuestión suele plantearse, la preparación pragmática de un terreno para el encuentro de racionalidades mutuamente irreductibles como dimensión de los consensos y los disensos, como diálogo y persuasión, como espacio de los juegos persuasivos, necesita suponer otra vez, a modo de fundamento —sin duda leve, liviano— la racionalidad, si bien ahora bajo la efigie de lo *razonable*: un ideal de la moderación de los afectos y la transparencia de los mensajes. Dejando de lado las dificultades inherentes a este ideal, puede *razonablemente* presumirse posible que la razonabilidad misma se pliegue de manera dócil a la lógica total de la técnica, a la tecno-lógica, simultáneamente sistemática e infundada. En tal caso, también, la razonabilidad, y sobre todo ella, opera como *performance* y como “normalidad” de la razón distendida en sistema y procedimiento.

¿Son éstos todos los aspectos posibles de la contingencia de la razón, todos los modos en que les cupiera asumirla a los hombres, es decir, a aquéllos que solían reconocer en ésa su atributo, su propiedad, el cimiento de su ser? ¿Es que todas las que hemos mencionado se asume, efectivamente, la contingencia *como tal*? ¿O sigue habiendo en cada caso un amparo, un refugio en que guarecerse de la intemperie —la alteridad— a que la razón quedara, acaso irrecuperablemente, expuesta? ¿No sigue barruntándose allí, presintiéndole en todas ellas, el prurito del fundamento?

Si la crisis que comentamos ha de tomarse en conformidad con el énfasis que propone el presentimiento acerca de ella, si, por ejemplo, ha de concedérsele al *dictum* de Nietzsche todo el rigor que reclama, tendrá que reconocerse esto: el quiebre del fundamento no es un paréntesis entre uno y otro haber de fundamento, no es un interregno entre una y otra plenitud presunta de la razón, entre una y otra garantía de ser para lo humano. La crisis del fundamento es definitiva. Si, como decíamos, desde la experiencia de esta crisis la razón se ve remitida a hacerse cargo de su propia, radical contingencia, tendríamos también que volvernos nosotros mismos, que nos medimos según la magnitud de lo humano, hacia el evento de experimentarnos como faltos de garantía, infundados, es decir, ni operadores, ni comunicables, ni existentes, sino —precisamente— eventuales.

Un lugar en que pareciera requerirse muy arduamente hoy una experiencia de esa índole y su riguroso ahondamiento es el del problema de los derechos humanos, donde justamente pareciera que debe apelarse a una razón de ser del hombre, y no meramente por necesidades técnicas. El problema de los derechos humanos, sin

embargo, acaso ya no sea contemporáneamente formulable como el acierto de concebir del mejor modo el fundamento de lo humano, o lo humano como fundamento —en general, lo que se ha llamado clásicamente la “naturaleza humana”—, desde donde pudiera acreditarse su dimensión propia y determinarse el umbral de la desmesura, del exceso y del defecto. Difícilmente, pienso, puede hablarse hoy de los derechos humanos desde la certidumbre de una respuesta bien aferrada, una posición, o siquiera desde una postulación consistente. Es verdad que, encarados a la dificultad irremontable de estatuir unívocamente ese fundamento, y acuciados por la urgencia de legislar sobre el asunto, los teóricos juristas y políticos privilegian hoy la solución pragmática del consenso, como aquélla que —para abreviar— está en la base de la *Declaración* de las Naciones Unidas. Pero es discutible que se haga estricta justicia a la experiencia más honda, y preciosa, desde la que se percibe aquella urgencia, con una estrategia de acuerdos que son, las más de las veces, componendas más bien eclécticas entre suposiciones y opiniones varias que siguen atisbando lo humano según la impronta del fundamento.

Por eso, pienso que más acá de la alternativa entre fundamento y consenso, subsiste el problema de los derechos humanos, precisamente como pregunta, pero una insistente, dura, ante la cual no se me ocurre que haya esquivar alguno: ¿en qué consiste el *horror* que experimentamos (todavía) ante la violación, no ya de los derechos del hombre, sino meramente de lo humano en su *figura*, el horror ante la desfiguración de lo humano?

¿Cómo asumir la contingencia de la razón? Tal vez esté en la naturaleza del asunto no poder encontrar ni ofrecer recetas o respuestas, sino —a lo sumo— dejarse afectar por las preguntas más tenaces, y hacer alusiones.

Dejo, para concluir, una seña, que tiene, porque también es una pregunta de la que no podríamos salvarnos, que tiene, digo, para mí, el carácter de una inquietud y un desconcierto. La seña ya es vieja, pero en cierto modo inaparente y casi no meditada. Viene de Jonathan Swift, el autor de los *Viajes de Gulliver* y de muchas otras sátiras inclementes en que se despliega una arremetida sin tregua en contra de la racionalidad moderna.

La seña se encuentra en una carta que Swift despacha el 27 de septiembre de 1725 a Alexander Pope, el poeta principal de la “era augusta” británica. Habla allí de la terminación de sus *Viajes* y hace famosamente profesión de odio radical a la humanidad (a la especie), pero de amor a los individuos. Remata ese pasaje la siguiente frase: “He reunido materiales para un tratado que prueba la falsedad de la definición animal *rationale*, y muestra que sólo es *rationis capax*.” ¿Qué quiere decir aquí *capax*, capaz de razón? Es claro que no puede tratarse de la razón como facultad —como poder y propiedad— de lo humano. Esto no diría nada verdaderamente distinto a lo que la fórmula debatida —heredada de la escolástica, que a su vez vierte la sentencia de Aristóteles al comienzo de la *Política*: *zoon logon ekhon*— modernamente declara. Que el hombre sea el animal que tiene la razón —el discurso, la palabra: el *logos*— es, en esta dominante tradición, el nombre del hombre, propio, el nombre que posee el hombre en propiedad, y que es —sobre todo en la época moderna— aquél en que éste funda la propiedad de sí y, por extensión, los títulos para toda otra propiedad posible. En la lengua de Swift, en cambio, *capax* retiene todavía al hombre en el umbral innominado de lo animal, lo hace vacilar allí liminarmente y dice que la razón no es la salvación, sino la salvedad, que el hombre no tiene

nombre *propio*, o que éste es, en verdad, nombre *figurado*; dice que no ha lugar a atribuirse tal propiedad, que atribuírsela es figuración, es, llanamente, el no-lugar, la utopía.

Eventualmente se da lo humano en cuanto se sustrae a lo animal, a lo salvaje —lo sin nombre, lo anónimo—. Lo humano del ser humano —su *figura*— no consiste, acaso, sino en esta sustracción: el evento de hurtarse a lo salvaje, lo sin nombre. Y, sin embargo, prevalece en esto una extrañeza insuprimible, a partir de la cual sería posible quizá reinscribir pacientemente la razón: pues aquella sustracción es experimentada —y también *esta* experiencia hace a lo humano— como reingreso, si ustedes quieren, en la razón, o —como preferiría decir— en el pensamiento. Se experimenta el pensamiento no sólo como la salvedad, entonces, sino como la patria, el solar, el hogar al que se retorna: o al lecho, como sugiere la vecindad de *logos* y *lokhos*. No obstante, ese lugar sólo surge en el retorno y como retorno. El pensamiento —o, si ustedes quieren, la razón— es el no-lugar, la utopía.

18 de agosto de 1989

CIENCIA E INTERÉS HUMANO¹

El poema del duelo

El punto de partida de las reflexiones que presento aquí es una pregunta que se ha planteado con cierta frecuencia en los últimos años: cuál puede ser el porvenir de las ciencias humanas en el contexto de la posmodernidad. Esto no quiere decir que dé por sentada, sin debate, alguna noción de lo posmoderno —más adelante incidiré sobre este punto—, ni que mis consideraciones se restrinjan exclusivamente al dominio de las citadas ciencias, desviando la vista de las otras, “exactas”, “duras” o como quiera llamárselas. En ambos casos se trata de ángulos desde los cuales, creo, pueden echarse algunos vistazos quizá no desdeñables sobre el tema que me he propuesto y sus condiciones y determinaciones generales.

¹ Este texto fue escrito en una primera versión —con el llamado que consta en el subtítulo— para ser leído en una mesa (27 de octubre de 1993) sobre el tema “Ciencias humanas y posmodernidad”, convocada por los alumnos del Instituto de Filosofía de la P. Universidad Católica de Chile, a la que fueron invitados, además del autor de estas líneas, los profesores Pedro Morandé y Alfredo Jocelyn-Holt. Un impedimento de última hora hizo imposible la presentación de ambos: texto y autor. En la versión que aquí se ofrece, y bajo el título “Ciencia e interés humano”, fue prevista para el Seminario de Epistemología de las Ciencias, en la Universidad de Bío-Bío, sede Chillán (28 y 29 de noviembre de 1996). También en este caso se produjo un imprevisto, que sólo permitió el arribo del texto. Por fin, esa misma versión pudo ser leída de cuerpo presente, como conferencia, en un ciclo organizado, nuevamente, por los alumnos del Instituto de Filosofía de la P. Universidad Católica de Chile, en junio de 1997.

Se hace la mencionada pregunta –répito: qué habrá de ser de las ciencias humanas en el contexto de la posmodernidad– dejando abierta la posibilidad de que ese porvenir implique la desaparición de tales ciencias. Y también se enuncian las premisas que pueden favorecer esta última conjetura. Trayéndolo todo a términos compendiosos, la posmodernidad se caracterizaría, en cuanto a su eficacia fundamental teórica y categórica, por impulsar una crítica tenaz a la continuidad del sujeto, de la razón y de la historia, o, si se quiere expresarlo de otro modo, un cuestionamiento insidioso de la unidad del sujeto, la universalidad del saber y la univocidad del sentido. Pero ya en este umbral convendría subrayar el hecho de que esa crítica no es tan nueva como podría parecer, sino que pertenece de manera inseparable a la propia modernidad, es decir, a una modernidad bastante más inestable de lo que quisiera hacernos creer cierta “crítica posmoderna”. Más adelante trataré de esbozar el sentido en que digo esto.

Pues bien: que se quiera sugerir que esa crítica puede llegar a producir el colapso de las ciencias humanas –y no me quiero pronunciar de inmediato sobre el asidero que tenga o no tenga esa hipótesis– indica que hay aquí una idea implícita de la ciencia a la obra, según la cual ésta requeriría de garantías tales como aquellas grandes nociones articulantes y legitimadoras que recién evocaba. Hago puntualmente la observación de que esta idea forma parte, precisamente, de la crítica posmoderna y que, en consecuencia, las preguntas planteadas, entendidas en una primera aproximación, llevan, como interrogantes retóricas, albergadas sus respuestas en ellas mismas. En el sentido que aquí nos ocupa, la crítica posmoderna premedita una transformación interna de

la noción misma de ciencia, cumpliendo de manera más o menos paradójica una postrera emancipación filosófica de la ciencia respecto de la filosofía. Paradójica, porque es todavía un resabio del antiguo *élan* especulativo, de la vieja pasión por el fundamento que ha caracterizado históricamente a la filosofía, y que ha definido su discurso por la función *meta* o *trans*, el que aquí se encarna consigo misma (en ese registro *post*), tratando de empujarse hasta el límite de su propia extenuación. El rédito epistemológico de esta curiosa especie de suicidio sería una exención definitiva del aval metafísico o meta-científico, trascendental, del discurso y el ejercicio de las ciencias. Esta emancipación —comandada por las categorías o, para ser más precisos, por las contra-categorías— de la diferencia, la alteridad y la diversidad, de la crisis, la inconmensurabilidad y la catástrofe (y aquí habría que añadir, por razones que espero mencionar más tarde, también el concepto de revolución), liberaría a la ciencia como praxis en la misma medida en que desarticula la totalización teleológica del saber. Luego, la primera respuesta o, más bien, la primera versión de la respuesta a las preguntas formuladas —versión que sería posmoderna— rezaría así: el porvenir de las ciencias humanas queda condicionado a la referida emancipación, a que ésta acabe de consumarse. Esa emancipación, desde luego, debería provocar un nuevo formato y un nuevo estatuto de la ciencia, que de hecho —diríase desde el punto de vista de la misma crítica posmoderna— está en curso desde hace no poco tiempo.

Con todo, no creo que toda la orientación de la pregunta evocada al principio quede satisfecha por medio de la indicación de esta circularidad retórica. Tampoco, creo, podríamos hallar mucha base en ella para decidir

cuál pudiera ser aquel nuevo formato y estatuto, y hasta qué punto éstos permitirían aún la viabilidad del concepto mismo de ciencia, que no consista sólo en describirlo como "aquello que hacen los científicos". De ahí que sea oportuno mirar en aquella pregunta, más acá de su letra (como quiera que se la disponga), hacia sus intenciones.

La pregunta y su orientación están sostenidas por un interés. Éste, en el caso de las ciencias que aquí se tiene en perspectiva, se acusa bajo el apelativo de lo "humano". El interés en cuestión es, al mismo tiempo, el interés humano y el interés en lo humano. ¿Podría siquiera pensarse a las ciencias humanas separadamente de un interés semejante, del interés que el sujeto de tales ciencias —por ejemplo, como agente social, como comunidad histórica o acaso como especie— pone en sí mismo? ¿No es evidente, quizás, que las ciencias humanas implican alguna hipótesis o representación de lo humano o, incluso, a lo humano mismo como hipótesis? Aclaremos que ésta no necesita ser positiva, no tiene que resolverse forzosamente en un conjunto explícito de enunciados onto-antropológicos: basta que actúe tácitamente, y hasta por omisión, delineando, no ya los conocimientos que tales ciencias instalan, sino su proyecto mismo. ¿No han sido permitidos y comandados, tanto la instauración como el despliegue de tales ciencias a través de sus programas y agendas variadísimos, por el proyecto general del autoconocimiento del hombre?

Luego, la pregunta por el porvenir de las ciencias humanas equivale a la pregunta por el porvenir del citado interés, y esto quiere decir, al mismo tiempo (puesto que precisamente ese interés reclama y suscita la hipótesis), la pregunta por el porvenir de la hipótesis misma.

Pero hay algo más que tendría que traerse a consideración; es preciso decidir también si la implicación descrita solamente es válida para las ciencias humanas. ¿No se podría argüir que el propio concepto de ciencia, en sus grandes variantes lógicas e históricas (*episteme, historia, scientia, Wissenschaft*), trae consigo, ineludiblemente, un compromiso, abierto o recóndito, con alguna especie de concepto de lo humano, como quiera que éste se articule? ¿Son quizá exclusivamente las ciencias humanas las que presuponen a lo humano como hipótesis, o no sería precisamente ésta la hipótesis que supone la ciencia como tal? Tal vez no sea posible separar limpiamente y sin residuos de la noción de la ciencia el valor o la valencia, el interés y el proyecto de lo humano. De ser así, y si pudiésemos conjeturar el evento de una vacilación radical de esa valencia y del mencionado interés, entonces la vacilación de lo humano acarrearía una vacilación de la ciencia misma, como proyecto estructural y como magnitud histórica. No sólo el sujeto en su unidad, sino también su fuerza —como el poder universalizador de la razón— y su horizonte —como la cohesión y la coherencia del sentido— serían sacudidos de punta a cabo por un temblor irreprimible.

Queda por decir, sí, que en cierta medida es la propia entidad de la ciencia la que nos da alguna noticia de ese temblor. ¿No sería esa entidad y el concepto mismo de ciencia (y su proyecto) el índice de una conmoción multiseccular? La ciencia —y específicamente las estructuras de lo que la modernidad ha llamado el “conocimiento objetivo”— supone una determinada prescindencia de la hipótesis humana, una cierta suspensión de su eficacia (en favor, precisamente, de la “verdad” o de lo “objetivo” y de la posibilidad general de configurar una “teoría de

la realidad”), una especie de diferimiento de su interés (que hace sitio al denominado “desinterés” del conocimiento científico). Esta prescindencia está en la base de los desarrollos locales de la ciencia (lo que se ha denominado tradicionalmente su particularidad o, desde un punto de vista jurisdiccional, su regionalidad). Tales desarrollos patentizan una fuerza del saber científico que sigue siendo decisiva. Aun más: justo en el terreno de las ciencias humanas, que probablemente no podrían jamás librarse de modo absoluto del gravamen de aquella hipótesis, esto se hace palpable. Su despliegue histórico enseña la incidencia de una interrogación persistente, aunque a veces sorda, un cuestionamiento del valor de lo humano, que diversifica o descentra los paradigmas heredados —centrismos varios, en clave etno, o logo, o andro, etcétera—, que mina, a veces sólo microscópicamente, pero sin tregua, el suelo sobre el que se ha erigido lo humano en la unidad de sus atributos.

¿Es necesario decir que el desarrollo de las ciencias humanas en los tiempos recientes aporta mucho de lo sustantivo para la elaboración de la exégesis y del programa conocidos por el apelativo de lo “posmoderno”? Ya sea bajo la enseña de la estructura o de la función, del concepto o de la empiria, lo que ha estado en curso es un descentramiento y una aguda pluralización de lo humano, una sostenida suspensión de la vigencia señorial de que han gozado ciertas determinaciones, ciertos aspectos y ciertos modos de lo humano. Esa suspensión se expresa en la abolición o bien, al menos, en la relativización de los múltiples “centrismos” sobre los cuales se ha erigido históricamente la noción unificada de lo humano. Tales “centrismos” forman ciertamente el tejido consistente de lo que llamamos la modernidad, cada vez que

queremos designar con ese nombre una heredad dominante.

Sólo deberíamos agregar a esto la observación de que también en el campo de las otras ciencias, en el contexto de la reflexión sobre sus principios, procesos y estrategias, han ocurrido modificaciones sustantivas de los modos de concebir y practicar la ciencia (como se sabe, las ideas regulativas que guían el trabajo del científico mantienen una relación compleja con su actividad concreta), que afectan precisamente a la unidad fundamental de lo que tradicionalmente se ha denominado "ciencia" y a la unidad de su "sujeto". En este sentido, el tema de la "revolución científica", tal como se lo ha debatido en la última treintena, y que implica el despertar de una conciencia aguda de historicidad radical de la ciencia, es un ingrediente esencial en la configuración de al menos uno de los sentidos dominantes de lo posmoderno. También aquí se ha llevado a cabo una deconstrucción de los "centrismos" más poderosos y una labor de zapa de las confianzas más acendradas a partir de las cuales se había articulado la imagen moderna de la ciencia: el postulado de su unidad y, en estricta correspondencia con él, el de la unidad de lo real, el carácter acumulativo y progresivo del conocimiento, la estructura deductiva de la teoría, el fundamento observacional y experimental, la diferencia originaria entre el discurso científico y otros tipos de discurso, la exactitud de los enunciados, la invariancia del valor de verdad, etc.

Asistiríamos, pues, en general, y en las muchas vertientes del afán cognoscitivo y explorativo de las ciencias, a un proceso de corrosión irreparable de lo que podríamos llamar los grandes fundamentos legitimantes y estratégicos del despliegue de la ciencia que encuentran

su epítome en el concepto (y en el proyecto) de la modernidad.

Pero ¿qué es la modernidad? Por lo pronto: ¿de qué modernidad hablamos cuando nos referimos a ella bajo el prefijo distanciador, multiplicativo y distorsionante de lo “post”? ¿Cómo se podría estar seguro, cómo podrían estarlo quienes abogan de una u otra manera en pro de lo “post” (o de la “crisis”, o del “fin”), de que éste afecta a lo moderno en su meollo o su principio, y no meramente en un cariz o una zona suyas? Sin que yo quiera ple-garme —ni de asomo— a cierto ánimo positivo o satisfecho a su propósito, me parece que puede mantenerse lo primero, a saber, que lo “post” (o la “crisis”, o el “fin”) indica una modificación y una modulación abarcadoras de la modernidad, en la suma de sus procesos y en el dechado de sus intenciones, es decir, que expresa un desplazamiento de la modernidad como tal y en su conjunto. Para verlo, bastaría, en cierto sentido —que especificaré de inmediato—, con atenerse a la pista que aporta el prefijo. Éste vale como índice de temporalidad. Y ocurre que más allá de las múltiples definiciones que se puedan dar de lo moderno, su concepto a la vez mínimo y más sintético expresa esencialmente una relación al tiempo histórico.

Me parece que esa relación queda bien designada de la siguiente forma: en términos temporales, la experiencia originaria de la modernidad es la de una tardanza; la modernidad siempre llega, o siempre ha llegado tarde a sí misma.²

Puede sonar paradójica esta explicación, si pensamos

² Ésta es una idea de mi amigo Gonzalo Catalán, que recojo aquí y trato de desarrollar a mi amaño.

en las acepciones de lo moderno que lo asocian a un plus de actualidad, a aquello que, por ser lo más actual de lo actual, el orto y la punta del vector histórico que hiende y desvirga el seno mismo de la temporalidad, es ruptura, asomo y pura incipiencia. Pero pienso que la modernidad, más que definirse primariamente por una aceleración del tiempo histórico provocada por la irrupción de lo inédito o lo nuevo o lo nunca visto, está determinada —antes— por la certidumbre de una pérdida. Es, pienso, en este sentido que se puede decir que la crisis —concebible tempóreamente bajo las formas del salto y del hiato, de la escisión, la síncopa, el retardo y el diferimiento— es su experiencia originaria, y que ella se deja determinar como el deslinde entre el presente en que la modernidad se instala y la no-presencia de aquello que, en virtud de su mismo des-aparecer, hace posible esa instalación. He dicho “aquello”, y podría parecer que me refiero, entonces, a un “algo”, una cosa, estado o condición que desaparece; no: la pérdida que determina a la modernidad, que prescribe sus caracteres, no consiste en el ausentamiento de “algo”, sino que es la pérdida de la presencia misma. Acuciada por aquella certidumbre —la certidumbre de la pérdida de la presencia—, la modernidad jamás podrá llegar a coincidir con lo perdido ni consigo misma. Toda actualidad de la certeza, toda transparencia de la conciencia, toda perfecta lucidez del apercibimiento, permanece ensombrecida y como excavada por una secreta memoriosidad, que distiende el instante pretendidamente puro abriendo en él un hiato irreducible de temporalidad, es decir, de diferimiento; irreducible, porque ninguna voluntad tiene fuerza suficiente para conjurar la presencia. Y esa memoriosidad es, por mucho que quisiera disimulársela, una determinación originaria del

sujeto que la modernidad entroniza como el fundamento de su despliegue. Dicho de otro modo, la modernidad sabe ante todo que el tiempo, y muy particularmente el tiempo histórico, es el tiempo de la presencia perdida. Y sabe también esto otro: que el sujeto de tal saber, al que solemos llamar el “ser humano”, es el retoño endeble de esa pérdida.

Pues bien: permítaseme aventurar aquí la hipótesis de que semejante saber —este doble saber— es, en ella y para ella, el principio de la ciencia. Pero es sólo el principio, y no todavía la ciencia misma. Es la condición sobre la cual la ciencia se erige, que ella, para constituirse, necesariamente supone, sin que jamás pueda hacerla su objeto o su tema. Por eso, se trata también de un saber enteramente *sui generis*, que se sustrae esencialmente a los comportamientos objetivantes y fundadores desde los cuales se articula el sujeto de saber moderno y estructura éste su saber. Para él y para el régimen de sus comportamientos cognitivos, ese saber se le aparece bajo la figura del olvido. Ese saber —y sea ésta mi segunda hipótesis— tiene la índole del poema, si es válido decir que el poema es la experiencia de lo in-memorial: no, por cierto, a la manera de un recuerdo poderoso que lo trajese de su latencia, sino como el saber —o el presentimiento, como tal vez sería más justo llamarlo— de que, a despecho de todos nuestros recuerdos y noticias y previsiones, hay lo in-memorial; saber o presentimiento, pues, de aquel olvido insuprimible, del “nunca más” que constituye a la memoria y que libera, a partir de ella, al saber como fantasía e inventiva y que también hace posible, entre otras cosas, lo nuevo. En el principio de la ciencia moderna habría, pues, un poema. Y este poema no determinaría únicamente a las ciencias humanas, sino a toda ciencia en lo que ella tiene de “humana”.

Vuelvo sobre lo dicho: lo perdido no es la presencia de algo, sino la presencia como tal y desde siempre. Lo que propiamente sabe la modernidad —con este saber de poema, con el que jamás llega a coincidir— es que la presencia es su ser-perdida, y la presencia perdida es propiamente lo in-memorial. De allí que no pertenezca al pensamiento dominante de la modernidad la evocación de un antes en que hubiese habido la presencia, una “edad dorada”, un alba plena e irrecuperable. La eficacia crítica de la modernidad consiste en evidenciar —y, primeramente, en evidenciarse a sí misma— que la presencia no es accesible sino en su re-presentación, que sólo en virtud de ésta es posible la relación con el presente, y que, incluso, sólo bajo la condición de la re-presentación podría acontecer algo así como la nostalgia de lo sido. Con todo, la modernidad permanece bajo el hechizo de la pérdida. Este hechizo la inquieta, y en tal inquietud la modernidad se persigue a sí misma en una caza que no es otra cosa que la huida ante la pérdida. A esta huida la modernidad la ha llamado “progreso”, que, más que adelantamiento, es la tardanza que constitutivamente define su persecución. El espectro de la presencia que desde su pérdida la acosa reaparece en el extremo de tal huida bajo la forma de lo “nuevo”.

La tensión hacia lo nuevo se explica entonces como el esfuerzo (sin posibilidad de cumplimiento) de retornar al momento pre-originario —y puramente presunto— de la posesión y de la presencia; o, más bien, para decirlo con una de las categorías matrices de la modernidad, el esfuerzo por producir ese momento. Y ciertamente, esa producción no mira hacia el pasado, sino que apunta hacia el futuro. Semejante producción ha determinado el rasgo esencial de la ciencia en la modernidad, que no

tiene ya el carácter de la *theoría*, de la contemplación de lo que es, sino el de la anticipación (el proyecto), que pre-viene lo que viene.

Empeñada en esa pro-ducción, la modernidad des-oye aquello que más entrañablemente la interpela: que la presencia es im-productible, que lo que viene, en última instancia, no se puede prevenir.

El reclamo más esencial de una pérdida es el reclamo de su experiencia, es decir, de su conmemoración, que no la disimula ni la soslaya, que sabe y sólo sabe que con ella se ha abierto en el seno del saber y de su vida la evidencia de lo insustituible. El saber de lo insustituible, la reclamada conmemoración de la pérdida es el pensamiento insistente de su in-memorialidad: y tal es el duelo. Hechizada por la posibilidad de pro-ducir la presencia en lo nuevo, la modernidad no hace el duelo de la pérdida, sino que busca consolarse de ella en el *novum*, que a poco andar se descubre no más que como una representación de la perdida presencia. Este consuelo toma la forma afectiva, en la modernidad, del optimismo, que ha sido su tipo peculiar de fe y su forma secularizada de entusiasmo, el orto, también, de su promesa.

Pero sería precisamente este clima de los afectos optimistas, promisorios, lo que lo "post" habría dejado, definitivamente, a sus espaldas. Y entonces, ¿qué significa "post" sobre este trasfondo? ¿Es quizá una aproximación al duelo? ¿Y qué significado asumiría la "ciencia" en ese contexto?

Desde un punto de vista abstracto, la posmodernidad habría de moverse, en principio, entre dos polos. Uno es, de una manera u otra, festivo, o —para no emplear una palabra tan efusiva a propósito de algo que resulta más bien laxo— en todo caso complaciente: con-

siste este primer polo en celebrar la pérdida, porque ella nos libera para la relación multiplicante con los fantasmas compensatorios de esa pérdida, que, desnudados ya del aspecto reluciente de lo nuevo, enseñan la pátina de una vetustez museal, aunque también permanecen lúdicamente disponibles para toda suerte de caprichos combinatorios y experienciales. Podría decirse, en consecuencia, que así como el panorama de la modernidad tiene su foco y su punto de fuga en lo inédito, en lo imprevisto y lo nunca visto, así el calidoscopio de la posmodernidad es aquél del *dejà vu*. Consistiría el otro polo en hacer lo que llamaba el duelo de la pérdida. Qué pudiera ser eso, lo dejo todavía en suspenso. Pero, de cualquier modo, si atendemos a los discursos que se promueven bajo los auspicios del prefijo mentado, yo diría que el tono dominante de lo que se llama posmodernidad —el que rige su acepción que está más en curso— tiene que ver esencialmente con el primero de los mencionados polos. Este, por ejemplo, es el que, bajo los auspicios del publicitado “fin de la historia”, instituye el sentido de lo “post” como administración del fin. Con ello se arriba a la paradoja de la conciencia histórica que la modernidad se había encargado de suscitar y de cultivar tan agudamente: exacerbada, acaba evacuando de sí el sentido de su propia historicidad.

El duelo de la pérdida encierra una aceptación esencial. Es la aceptación, la recuperación del olvido que constituye a la modernidad, el olvido de ese doble saber sobre el cual ella se erige y del que hablé más atrás. Llamémosla —todavía en clave moderna— la aceptación de la finitud, de la caducidad (éste es el carácter con que ha venido insistentemente anunciándose a través del despliegue del pensamiento contemporáneo), pero, de cual-

quier modo, es la aceptación de que el sentido y la verdad, el campo, la forma y el contenido del saber (y esto quiere decir, también: de la ciencia) sólo surgen a partir de la pérdida —la pérdida que, en cuanto conmemorada, es la muerte, la no-presencia radical. Trabajar la muerte, trabajar las muertes que han hecho posible a la modernidad, incluida la muerte de la modernidad misma —y la del sujeto y su saber, amalgamados ambos en el denominador de lo “humano”— sería la tarea de un “post” ni complacido ni complaciente (y ello, si todavía queremos conservar el prefijo, a lo que, desde luego, nada verdaderamente decisivo hay que nos incite). En todo caso, se debe tener particularmente en cuenta este curioso índice de complacencia que permea, en general, a las manifestaciones de lo posmoderno, pues indica, de una manera u otra, el cumplimiento de un *telos*, no sólo, pues, de un fin en el sentido débil del acabamiento, sino también en el fuerte de la consumación, por mucho que ésta pueda ser vaga, insituable, evanescente. Se lo debe tener muy en cuenta, porque lo que llamo la aceptación de la finitud —su acogida en el concepto y en la experiencia, en la disposición y en el temple— implica un quiebre del principio teleológico, que es el encuadre supremo bajo el cual se ha articulado el saber occidental. En efecto, éste permanece prendado de la posibilidad de afirmar el fin, en su verdad que se quiere acendrada, como totalización del sentido, por virtual que ésta pudiera ser, lo que sólo es posible cumplir desdibujando hasta el extremo la otra verdad del fin: rotura, interrupción, accidente. El duelo liga estas dos formas del fin: vincula, en largo trabajo, totalización e interrupción.

¿Qué significaría un tal duelo en el terreno de eso que llamamos la ciencia? ¿Desde dónde sería pensable? Reto-

mo el marco más acotado del cual partí en estas reflexiones: el marco de aquellas ciencias a las que llamamos "humanas". Dentro de su catálogo, articulable de acuerdo a distintos códigos y distribuciones epistemológicas —ciencias sociales, ciencias humanas, ciencias del espíritu, humanidades—, la filosofía define un margen. ¿Se la podría concebir, simplemente, como una ciencia humana, o como un momento —aun si fuese el momento coronado— de las "humanidades"? Discrepo de esta opinión, aunque conozco lo gravitante que ha sido y que podría seguir siendo. Discrepo, porque me parece que la marca de la filosofía es la marca de un margen de lo humano, de una cierta extra-humanidad, desde la cual sigue siendo posible medir la relación entre la ciencia y lo humano, sigue también siendo posible exhibir el interés en su más pura esterilidad, y sigue siendo posible, en fin, considerar la pérdida como la posibilidad más originaria del saber y de su sujeto. La filosofía, en este preciso sentido, sería la ciencia del duelo, abocada a pensar la conmemoración de lo inmemorial.

Sin embargo, no es ésta la figura dominante de la filosofía. Ella ha obrado, más bien, como la disciplina del consuelo.³ Pero esta figura —que contiene las funciones del fundamento, la certidumbre, la garantía, el argumento, etc., y que ha determinado más o menos secretamente las relaciones de filosofía y ciencia— ya no es más viable en el contexto transitivo que caracteriza a nuestra contemporaneidad, en que todo tiende a cifrarse en el estricto acontecimiento de la pérdida, y en la experiencia

³ Me quiero reservar para otra oportunidad un examen de estas dos caras, tal vez indisociables, de la filosofía: el consuelo y el duelo. Una lectura de Boecio (*De consolazione philosophiae*) podría encaminar —en parte— este examen.

de ese acontecimiento. ¿Supone esto que el tránsito y su aguda eventualidad suprimen todo parámetro, devoran de antemano toda medida, y sólo se justifican por su propia *performance*? No; al menos no necesariamente. No, si es posible pensar una normatividad a partir de la ley de la pérdida y del duelo, y, en el temple de esa normatividad, acuñar las formas de saber de manera tal que ya no podrían ser alojadas sin más en las distribuciones jurisdiccionales vigentes aún para nosotros. Lo que se bosquejaría así es una modificación de las relaciones entre filosofía y ciencia, que va implicada en la transformación histórica de nuestra época, y en virtud de la cual la filosofía perdería el carácter de fundamento metafísico, de garantía trascendental o de comentario metateórico de las formas de saber, pero conservaría una pertinencia reflexiva, según estilos enteramente distintos a los de la fundamentación, la legitimación, etc., para la configuración general del espacio —o más bien: de los espacios— del saber. El ejercicio de esa pertinencia liberaría los espacios y las formas de saber a sus particulares y peculiares derivas, pero los referiría, al mismo tiempo, a un estilo general. Como ya insinué, la palabra heredada con la cual es posible aludir —pero sólo aludir— a ese estilo es la palabra “poema”, como el saber de lo in-memorial.

Octubre de 1993, noviembre de 1996