

Tras las huellas del hombre posmoderno. Parte II: ¿Qué es la posmodernidad? o La fiesta de los santos Juanes

Following the footprints of postmodern man's. Part II: What is Postmodernity? or The festivity of the Saint Johns

Jesús José Nebreda

Departamento de Filosofía. Universidad de Granada.

RESUMEN

El artículo, segunda parte de una trilogía acerca de la posmodernidad, expone la caracterización de ésta en dos autores. En el primero de ellos, Gianni Vattimo, la posmodernidad aparece como «pensamiento débil», deudor de los avatares del pensar en este siglo XX, tras la «caída» del existencialismo y del materialismo dialéctico. Un pensamiento débil y una ontología débil, forma posible y «adecuada» de pensar después de Nietzsche y de Heidegger. En el segundo de los autores, Jean-François Lyotard, la condición posmoderna es la resultante del abandono de los grandes relatos y de la transformación consecuente del saber, de su estatuto, alcance y justificación.

ABSTRACT

This article, the second part of three on postmodernity, presents the characterization of postmodernity in the writings of two authors. The first, Gianni Vattimo, describes postmodernity as «weak thought», source of the change in thought in the XX century, after the «fall» of existentialism and of dialectical materialism. A weak thought and a weak ontology, a possible and «appropriate» form of thinking after Nietzsche and Heidegger. In the second of the authors, Jean-François Lyotard, the postmodern condition is seen as the result of abandoning grand stories and the consequent transformation of knowledge, its statute, reach, and its justification.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

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

1. El artificio de Juanelo [\(1\)](#)

1.1. *Un pensamiento débil*

Pienso que esta denominación caracteriza la posición de Vattimo acerca de la posmodernidad. El pensamiento débil [\(2\)](#) se caracteriza por los siguientes puntos:

1.No se admite una fundamentación única ni última ni normativa.

En la década de los sesenta se buscaba *otra* fundamentación por medio del estructuralismo o de la fenomenología. La alternativa era: o bien, la búsqueda de estructuras sin sujeto, o bien el camino de una subjetividad no sustancialista, móvil, en devenir continuo. Las discusiones de la época en torno a los fundamentos del marxismo son ejemplo de ello: Sartre pretendía reinterpretar al Marx filósofo en una perspectiva filosófico-existencial. Por otra parte, estaba el antihumanismo estructuralista althusseriano. Lo que se trataba de hallar era una nueva definición de sujeto y objeto, lejos de esquemas metafísicos.

En esos años, decrece el optimismo. Lo que entra en crisis es la idea misma de verdad. En el debate entra un elemento trágico: se trata de elaborar conceptualmente o expulsar lo más lejos posible el ingrediente llamado «irracional». La cuestión es: ¿Hay que renunciar a la verdad o es posible sustituirla por «nuevas razones» más modestas que permitan mantener el poder de la teoría? Foucault, en Francia, excluía de la escena al sujeto (*¿quién?*) y también al sentido de la historia (*¿por qué?*) y disolvía el saber en una multiplicidad de estrategias racionales. En Italia, se establece la discusión sobre la «crisis de la razón»: Nietzsche, Benjamin, Heidegger, Wittgenstein. Frente a ellos una actitud teórica «política»: la

teoría como poder, control y totalización. Y un intento de salvar la razón como capacidad de síntesis y de generalización.

2. Tanto los intentos de restauración de la razón clásica como las diversas versiones del posestructuralismo francés son considerados como nostalgia de la metafísica que no lleva a sus últimas consecuencias la experiencia del *olvido del ser* (Heidegger) ni la experiencia de la *muerte de Dios* (Nietzsche).

El pensamiento débil, frente a todo ello, subraya los siguientes aspectos (3):

a) Tomarse en serio el nexo entre la evidencia metafísica y las relaciones de dominio. (Descubrimiento hecho por Nietzsche).

b) No en la dirección del «desenmascaramiento» y la «desmitificación» (filosofía de la emancipación) sino dirigiéndose hacia un mirar de forma nueva y amistosa el mundo de las apariencias, de las «formas simbólicas»: Verlas como ámbito de una (posible) experiencia del ser.

c) No como «glorificación de los simulacros» en el sentido de un Deleuze, porque ello llevaría a ponerlos en el lugar del *ontos on*. Sino más bien en la dirección de un pensamiento capaz de articularse a media luz (aprovechando uno de los posibles sentidos de la *Lichtung* heideggeriana).

d) Interpretar la problemática identificación de ser y pensar que hace la hermenéutica de raíz heideggeriana como un camino para volver a hallar el ser como huella y como recuerdo. Y no el ser originario que la metafísica olvidó.

Una puntualización sobre la «debilidad» del pensamiento débil: No debe interpretarse como muestra de una abdicación histórico-cultural, o como apología del *statu quo*. A lo que hace referencia es al resultado de la aventura metafísica: de lo que se trata es de asumir esos resultados, reconsiderar esa aventura y explorar las vías posibles para ir más allá. Se trata de una manera de hablar provisional y, tal vez, contradictoria, pero que señala un camino, una dirección posible: una senda que una y otra vez habrá de intentar alejarse de los caminos trillados de la razón dominadora y totalizante.

El trabajo con el que el propio Vattimo contribuye a este debate (4) precisa con mayor exactitud sus posiciones:

El pensamiento débil se relaciona con la dialéctica y la diferencia en el sentido de la *Verwindung* de Heidegger (palabra que sólo se entiende en una versión «débil» del pensar).

La dialéctica y la diferencia son «datos» del destino, concebido como proyección: puntos de referencia que siempre encontramos al ponernos a pensar.

Frente a un planteamiento metafísico del problema del inicio, o frente a un esquema metafísico-historicista (del tipo de Hegel), existe una *tercera posibilidad*: un procedimiento de corte «empirista», desprovisto de cualquier intento de iniciarse en una experiencia pura. La experiencia de la que hay que partir es la *cotidiana*. No existen condiciones trascendentales de la posibilidad de la experiencia, accesibles por reducción de los determinados horizontes histórico-culturales, lingüísticos, categoriales.

El único fundamento es la fundamentación hermenéutica (5).

a) *El concepto de dialéctica*

Una obra puede servir de paradigma: La *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre. La dialéctica puesta en relación con las nociones de totalidad y de reapropiación.

La verdad es el todo. Veámoslo en la práctica de la crítica de la ideología. Esta se despliega como un esfuerzo por recomponer la realidad desde un punto de vista no parcial. La razón de que la ideología disfraza la verdad es que es un pensamiento parcial. Reconstruir la totalidad equivale, pues, a volver a apropiársela.

Lo central en Sartre: la conciencia de que la relación entre la totalidad y la reapropiación resulta más que

problemática. Según Sartre, un saber que efectivamente sea total y que se haya hecho propio sólo es posible en la conciencia del grupo-en-fusión, revolucionario en acción, para el que teoría y praxis forman una unidad. Lo más importante del análisis de Sartre es el haber esclarecido el carácter mitológico de las otras posibles respuestas al problema de la dialéctica (la de Lukacs, por ejemplo).

El fracaso de la *Crítica* sartriana es también una adquisición positiva: verificación del nexo entre el ideal del saber absoluto y la estructura de dominio que precisamente ese saber debería echar abajo. El retorno de lo «práctico-inerte» significa simplemente que el saber totalizador sólo puede subsistir como una nueva forma de propiedad.

Otro gran ejemplo de pensamiento dialéctico: Las *Tesis de filosofía de la historia* de Walter Benjamin. (En ellas se apela a la segunda de las «Intempestivas» de Nietzsche para criticar la imagen usual de historia.) La idea de que existe algo así como la historia es una manifestación de la cultura de los dominadores. Es sólo la historia de lo que ha vencido. La revolución tendría que hacer justicia, tendría que recuperar todo el pasado. En esto consistiría su auténtico derecho frente a la cultura de la clase dominante.

Pero no todo el pasado ha de ser recuperado. Sólo se rescata desde otra construcción alternativa al historicismo burgués. Con lo cual, el derecho de la revolución ya no se funda en su poder de redimir lo excluido; es el derecho de una nueva fuerza con nuevos actos de exclusión.

Sin embargo, el *pathos* micrológico de Benjamin (y de Adorno) es el ejemplo de la crisis del pensamiento dialéctico. (Ya Kierkegaard fundó su antihegelismo en el derecho de las realidades singulares.)

Lo que Vattimo propone (al referirse a Sartre y a Benjamin) es un esquema simple: El pensamiento dialéctico del siglo XX se presenta como un pensamiento de la totalidad y como pensamiento de la «reapropiación», reivindicando el rescate de todo aquello que la cultura dominante ha eliminado. Pero los excluidos se han dado cuenta de que el concepto de totalidad es un concepto dictatorial, propio de los que los sojuzgan. Esto es, en la inversión materialista de lo hegeliano persiste una tendencia «disolvente».

b) *La diferencia*

En ella y en sus interrogantes se inserta el pensamiento de la diferencia. Y ésta se expresa de forma radical en Heidegger. La tendencia disolvente no es controlada por el pensamiento dialéctico y se observa en la micrológica de Benjamin, la «negatividad» de Adorno y las utopías de Bloch. Tal tendencia manifiesta que las ideas de «alienación» y de «reapropiación» son nociones metafísicas no criticadas.

Nietzsche contribuye decisivamente con su crítica del sujeto metafísico en términos de dominio y con el anuncio de la muerte de Dios. Los conceptos metafísicos se muestran como instrumentos aleccionadores de una época pretecnológica.

El riesgo es hoy el de que el descubrimiento de que la metafísica es superflua se transforme en una nueva metafísica.

Por ello es necesario unir a la crítica de la metafísica el replanteamiento radical del sentido del ser iniciado por Heidegger.

El problema de Heidegger en *Sein und Zeit* es análogo al de la crítica de la ideología: No podemos tomar como obvia la noción de *ente*. Su presunta evidencia es el resultado de una serie de aperturas histórico-culturales que constituyen más bien el sentido del ser.

Pero la elaboración del problema lleva a Heidegger a descubrir algo distinto: no una estructura trascendental en el sentido de Kant o de Husserl, ni una totalidad dialéctica (Hegel o Marx), sino la inconsistencia de uno de los rasgos metafísicamente tradicionales del ser: tal es, la estabilidad en la presencia, la eternidad, la entidad o *ousía*.

Reflexionar sobre la diferencia entre el ser y los entes, la llamada *diferencia ontológica*, lleva mucho más lejos de lo que Heidegger esperaba. Primero, esta diferencia significa que el ser *no es*: el ser, más bien, *acontece*.

No es el *ontos on* el dato sensible en su inmediatez; pero tampoco lo es el trascendental, como quería el neokantismo.

Heidegger temporaliza radicalmente el *a priori*. Del ser sólo podemos decir que es transmisión, envío (hacia el futuro): *Überlieferung* y *Ge-schick*. El verdadero ser no es, sino que se envía, se transmite. Caracterízase por el aplazamiento. Y con él se entreteje la relación entre ser y lenguaje (Karl Otto Apel ha hablado de «transformación semiótica del kantismo»). El ser que puede acontecer se configura, se muestra al pensamiento con caracteres radicalmente distintos de los del ser metafísico.

El pensar de la diferencia puede concebirse como el heredero que lleva hasta las últimas consecuencias las exigencias disolventes de la dialéctica.

No es posible volver a apropiarse de la realidad sin liberar previamente al ser del carácter de *estabilidad-presencialidad*, de la *ousía*. El debilitamiento del ser, la manifestación explícita de su esencia temporal (carácter efímero, trans-misión, rasgos «arqueológicos»), repercute en el modo de concebir el pensar del ser y el Ser-ahí, su «sujeto». Una nueva ontología.

En la *Verwindung* la diferencia se torna pensamiento débil. Y ella probablemente sólo se concibe si se acoge la herencia de la dialéctica. Tomando al pie de la letra la sugerencia de Sartre (en la *Crítica de la razón dialéctica*): «el momento en que la historia no tendrá más que un solo sentido y tenderá a disolverse en los hombres concretos que la realizarán en común».

En la noción y en la «práctica» heideggerianas de la *Verwindung* (6) se encuentra la herencia de la dialéctica.

Esto estaba ya ejemplificado en el anuncio nietzscheano de la *muerte de Dios*. Ella es antes que nada el final de la estructura estable del ser. Pero... ¿podría definirse como una tesis no metafísica, sino historicista? ¿Es lícito hablar del nihilismo como de la verdad que ha de ser reconocida por todos?

«*Verwindung*» es el modo de pensar la verdad del ser, entendido como «*Überlieferung*» y «*Geschick*». El término es sinónimo de *Andenken*, el pensamiento que rememora el ser, pero que, por eso mismo, jamás lo hace presente, siempre lo recuerda como algo ya «ido». Es preciso «dejar marchar al ser como fundamento» (*Zeit und Sein*).

No disponemos de un acceso precategorial o transcategorial al ser. Tenemos, por ello, que aceptar las categorías de la metafísica como «buenas»; sin sentir nostalgia por otras categorías. La «*Verwindung*» consiste en excluir de estas categorías lo que las constituía como metafísicas: la pretensión de acceder a un *ontos on*. Tienen sólo valor de «monumentos», herencia a la que se concede la *pietas*.

Pietas evoca la mortalidad, la finitud y la caducidad. El verdadero trascendental, lo que hace posible cualquier experiencia del mundo, es la *caducidad*.

El ser no es sino que su-cede, a-caece. La índole de los objetos no es su estabilidad y resistencia (*Gegen-stand*), sino su a-caecer o su-ceder (el *Er-eignis* de Heidegger).

El pensamiento de la verdad no es un pensamiento que «fundamenta», sino, al contrario, un pensamiento que, al poner de manifiesto la caducidad y la mortalidad como constitutivos intrínsecos del ser, lleva a cabo una *des-fundamentación*.

c) *El pensamiento débil*

El pensamiento débil asume y continúa la herencia de la dialéctica y la conjuga con la herencia de la diferencia.

Tal pensamiento parece afectado por otra debilidad: la de carecer de proyecto propio, la de limitarse a recorrer lo que ya ha sido pensado.

Las corrientes de la «de-construcción» podrían verse afectadas por esta acusación.

En la base de esta debilidad del pensamiento respecto de lo que existe parece que hay que colocar el

oscurecimiento de la verdad. Ese volver a pensar no puede actuar con una lógica de la verificación, sino sólo mediante el viejo instrumento, estético, de la intuición.

En el *Sobre la esencia de la verdad* de Heidegger se señalan dos significados de lo verdadero: como conformidad entre la proposición y la cosa y como libertad. Sin duda, es justo privilegiar el segundo, es justo esperar que la puesta en claro de estos dos significados de la verdad dé por fin la libertad a las realidades singulares verdaderas y manifieste su auténtica esencia: la de resultados de la realización de determinados procedimientos.

Pero la libertad de la que ahí habla Heidegger es probablemente también la libertad en su sentido literal. Si es así, la libertad actúa como pura y simple destitución de las pretensiones «realistas» del criterio de la conformidad.

Dicho de otro modo, es otra manera de formular la doctrina de los juegos lingüísticos de Wittgenstein: lo verdadero-conforme se sitúa en el horizonte abierto del diálogo entre individuos, grupos y épocas. Lo que abre el horizonte de la verdad es el *Geschick*. Las reglas de los juegos lingüísticos no se imponen por su demostrada funcionalidad; tampoco obligan por su capacidad de fundamentarse en ciertas meta-reglas de tipo trascendental, sino que se afirman sólo a causa de un irreductible respeto por aquellos monumentos que nos hablan a la par de caducidad y de duración en la transmisión.

También las «*pietates*» resultan históricamente diferentes; y su posible extensión a otras tradiciones se produce sólo como resultado de operaciones de persuasión. De todo esto se ocupa la hermenéutica.

Lo que una ontología débil piensa de la noción de verdad:

a) Lo verdadero no es objeto de una aprehensión noética del tipo de la evidencia. Es más bien resultado de un proceso de verificación. Esto es, lo verdadero no es algo metafísico o lógico sino retórico.

b) El horizonte de acuerdos es el espacio de la libertad de las relaciones entre personas, entre culturas y entre generaciones. *Nadie parte de cero*. El horizonte retórico (hermenéutico) de la verdad se establece de una manera libre e «impura» (Kant). También pone las bases de una posible ética, una ética de bienes antes que de imperativos.

c) Sólo en el proceso interpretativo se constituye la verdad.

d) El ser experimenta hasta el fondo su declive. El ser se torna ahora simple *Überlieferung*, transmisión, y se disuelve en los procedimientos, en la «retórica».

Así concebidos el ser y la verdad, el pensamiento ya no podrá reivindicar esa posición de soberanía que la metafísica le había atribuido en relación a la política y a la praxis social.

La pregunta es: ¿Implica esta concepción también una debilidad que lleve a aceptar lo que ya existe y el orden establecido y, por lo tanto, una incapacidad de crítica, tanto teórica como práctica?

El pensamiento de la *Verwindung* no renuncia en absoluto a la capacidad de proyectar el futuro.

El pensamiento transmitido es una densa red de interferencias. Subsiste la posibilidad de que surja lo nuevo. Lo que ocurre es que tal posibilidad no puede fundamentarse en un mítico encuentro con lo externo, lo precategorial, la «naturaleza», las cosas en sí mismas.

Puede apreciarse que en el trasfondo y en las raíces del pensar de Vattimo están Nietzsche y Heidegger (7). Y se puede decir que el primero es leído a la luz de y bajo la guía del segundo (8). No me interesa tanto en este trabajo señalar las evoluciones y «deudas» del pensar de Gianni Vattimo cuanto perfilar su postura ante y su caracterización de la posmodernidad (9). Por ello, me referiré final y únicamente a otro de sus escritos: «El nihilismo y lo posmoderno en filosofía» (Vattimo 1987: 145-149).

1.2. Una ontología débil

1. Comienza Vattimo refiriendo cualquier discurso sobre la modernidad a la *Verwindung* heideggeriana. Palabra que el mismo Heidegger usa raramente para designar algo parecido a la *Überwindung* pero sin el

matiz de «superación» (*Aufhebung*) hegeliana ni del «dejar atrás el pasado muerto. A su luz, piensa Vattimo, ha de verse el *post* de lo posmoderno. Ahora bien, el primer filósofo que, *avant la lettre*, habla en esos términos es Nietzsche. Vattimo sostiene que en él, en Nietzsche, comienza la posmodernidad filosófica. Su consideración sobre la historia, de 1874, expone el problema del exceso de conciencia histórica que impide al hombre contemporáneo producir nada nuevo. El ciclo se cierra en Nietzsche con el billete que en los primeros días de enero de 1889 envía a Burkhardt: «En el fondo yo soy todos los hombres de la historia».

En *Humano, demasiado humano* ya plantea Nietzsche la disolución de la modernidad, caracterizada como decadencia, por radicalización de las propias tendencias que la han producido. La radicalización consiste en un análisis «químico» de los valores superiores de la cultura. Ello da como resultado que la verdad es un valor que «también se diluye», puesto que el conocimiento consiste en una serie de metaforizaciones que van desde la cosa a la imagen mental, de la palabra al «concepto» (palabra impuesta por la costumbre social) y de éste de nuevo a la cosa... La verdad se diluye por la propia voluntad de verdad. Dios muere por la propia religiosidad. Dios es el error duradero del que ya en el futuro se puede y hay que prescindir.

Esta conclusión, puerta del nihilismo, lleva extramuros de la modernidad. *La gaya ciencia*, que en su famoso párrafo 125 enuncia la «muerte de Dios», contiene también el primer anuncio del eterno retorno de lo mismo: esto es, el final de la idea «moderna» de «superación», el final de la época que identifica el ser con lo *novum*. Aunque su enorme sombra, como la de Buda, como la de Dios, seguirá proyectándose durante largo tiempo.

La función del pensamiento ya no es remontarse al fundamento para reencontrar así el ser-*novum* como valor. «Con la plena conciencia del origen, aumenta la insignificancia del origen» (*Aurora*). La idea de fundamento no sólo se diluye sino que está vacía. La filosofía del amanecer es un pensar dirigido no al fundamento sino a lo próximo. Un pensamiento del «errar incierto»: No hay verdad, no hay *Grund*, el mundo verdadero se ha convertido en una fábula.

2. Para describir la nueva actitud que resulta de lo anterior piensa Vattimo que hay que recurrir a la idea de *Verwindung*. Para ilustrar su sentido comenta Vattimo un texto de *Identidad y diferencia* (10). La *Verwindung*, en lo que aquí interesa, es un término que indica un rebasamiento que tiene los rasgos de la aceptación y de la profundización. Más las acepciones léxicas de «convalecencia» y de «(dis)torsión». En su relación heideggeriana con el *Ereignis*, podemos entender el término así: «la metafísica es algo que permanece en nosotros como los rastros de una enfermedad o como un dolor al que uno se resigna» o también, podríamos decir que «la metafísica es algo de lo que uno se remite, se recobra, a lo que uno se remite» (Vattimo 1987: 152).

El resultado final es que, para Heidegger como para Nietzsche, el pensamiento no tiene ningún otro «objeto» si no es el errar incierto de la metafísica. El *An-denken*, el recordar que tanta importancia adquiere en Heidegger, es la forma del pensar en el ser como «*sido*». Un recordar que no conduce a ninguna parte. Es un recuerdo del ser del que ya nos despedimos en el pasado.

Una vez más, la metafísica pierde toda pretensión de vigencia. La historia de las «aperturas» (*Lichtungen*) no es sólo la historia de los errores; es la historia del ser mismo. La *pietas* designa esta actitud hacia el pasado y hacia lo que en el presente nos es transmitido.

3. Sobre estas bases, Vattimo distingue tres caracteres de la posmodernidad:

a) Un pensamiento de la fruición: Abandono de la concepción «funcionalista» del pensamiento; construcción de una ética de los bienes (no de los imperativos). La fruición como algo que tiene efecto emancipador en sí mismo.

b) Un pensamiento de la contaminación. Se trataría de no dirigir ya la hermenéutica sólo hacia el pasado sino ejercerla también en los contenidos múltiples del saber contemporáneo para reunirlos en una «unidad» de tipo «residual». La filosofía como conclusión, y no como fundamento, de las ciencias.

c) Un pensamiento del *Ge-Stell*. Puesto que el cumplimiento más amplio de la metafísica es el «*Ge-Stell*», debe el pensar volverse a él para (dis)torsionarlo hacia un *Ereignis* más principal.

Hombre y ser entran así en un ámbito oscilante, el mundo de una realidad «aligerada». La ontología se hace hermenéutica. Una ontología débil para un pensamiento débil.

2. La canción del pobre Juan

Intentaré resumir ahora la posición de Jean-François Lyotard con respecto a la posmodernidad. Se halla expuesta en su libro más básico y polémico (Lyotard 1979). Pido de antemano disculpas por el resultado, ya que el texto de Lyotard tiene en sí mismo la estructura de un resumen extraordinariamente sugerente.

La condición posmoderna es la condición del saber en las sociedades más desarrolladas. El término designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX.

La ciencia está en conflicto con los *relatos*. Pero debe legitimar sus propias reglas de juego. Así mantiene un discurso de legitimación y se llama filosofía. Cuando este metadiscurso recurre a grandes relatos del tipo de la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto (razonante o trabajador), a tal ciencia se le llama «moderna».

Al legitimar el saber por medio de un metarrelato que implica una filosofía de la historia, se está cuestionando la validez de las instituciones que rigen el lazo social. También ellas exigen ser legitimadas. Justicia y verdad se hallan referidas a los grandes relatos.

Lo «posmoderno» consiste en la incredulidad con respecto a los metarrelatos. Es un efecto y un presupuesto del progreso de las ciencias. A esa incredulidad corresponden la crisis de la filosofía metafísica y la de la institución universitaria.

La sociedad que viene parte de una pragmática de las partículas lingüísticas. Hay muchos juegos de lenguaje diferentes, la heterogeneidad de los elementos. Ello da lugar al determinismo local.

Los «decididores» intentan aunar lo heterogéneo según una lógica que implica la conmensurabilidad de los elementos y la determinabilidad del todo. Hacia el incremento del poder. Su legitimación es la eficacia. Su aplicación a los juegos se produce con el terror, blando o duro.

Esta lógica de la eficacia lleva a contradicciones en el campo social, por ejemplo: Se quiere a la vez menos trabajo (abaratando costes de producción) y más trabajo (reducir la carga social de los parados). La incredulidad hace que de esas contradicciones no se espere ya salvación alguna (*versus* Marx).

En la condición posmoderna ¿dónde puede residir la legitimación? No en el criterio (tecnológico) de operatividad. No en el consenso a través del diálogo (Habermas) porque violenta la heterogeneidad de los juegos y porque la invención ocurre en el disenso. Por otra parte, el saber posmoderno sensibiliza hacia las diferencias y fortalece frente a lo inconmensurable. Su razón es, no la homología de los expertos, sino la paralogía de los inventores.

La cuestión es: ¿es practicable una legitimación del lazo social, una sociedad justa, según una paradoja análoga a la de la actividad científica? ¿En qué consistiría?

(1) *El campo: El saber en las sociedades informatizadas*

Hipótesis: El saber cambia de estatuto cuando las sociedades entran en la era posindustrial y las culturas en la era posmoderna.

Característica: El saber es una clase de discurso. Desde hace cuarenta años, las ciencias y las técnicas se apoyan en el lenguaje.

Las transformaciones tecnológicas afectan al saber en dos de sus funciones: la investigación y la transmisión de los conocimientos. Ejemplo de lo primero es la genética, cuyo modelo hoy es la cibernética. Respecto a lo segundo, los aparatos modifican ya todo el proceso de adquisición, clasificación, disposición y explotación de los conocimientos.

Previsión: Todo lo que en el saber constituido no es traducible en *bits* de información será dejado de lado y las investigaciones se orientarán subordinándose a la traducibilidad de sus resultados a lenguaje de máquina.

Se puede pues esperar una potente «exteriorización» del saber con respecto al «sabiente». De ahí la disociación entre adquisición del saber y formación. La relación entre proveedores y usuarios del saber adquirirá la forma «valor», característica de la mercancía. El saber deja de ser en sí mismo su propio fin; pierde su «valor de uso».

De hecho, el saber se ha convertido ya en la principal fuerza de producción. Y complementariamente, el saber es ya, en su forma de mercancía informacional, el envite quizá más importante en la competición mundial por el poder. Las guerras del porvenir serán por el dominio de las informaciones.

La mercantilización de las informaciones no dejará intactos los privilegios del estado. Este aparecerá como un factor de «opacidad» y de «ruido» para la ideología de la «transparencia» comunicacional. Ya se ha puesto de manifiesto en las estrategias de las llamadas «multinacionales».

Cuestiones abiertas: ¿Quién tendrá acceso a los bancos de datos? ¿Quién definirá los canales y datos prohibidos? ¿El estado? ¿O será el estado un usuario más entre otros? A través de cuestiones tales se plantea la cuestión: ¿Quién sabrá?

(2) El problema: La legitimación

La elección de la hipótesis expuesta no es arbitraria: Ha sido ya descriptivamente elaborada por los expertos y forma parte del orden de las realidades observables.

Se admite como evidente que el saber científico y técnico se acumula y que a su zaga van el crecimiento económico y el del poder sociopolítico.

Tal evidencia es engañosa. El saber científico no es todo el saber. Está en conflicto con otro tipo de saber: el saber *narrativo*. El estatuto del saber científico produce dudas entre los investigadores y entre los estudiantes. Los años 60 nos lo demostraron.

Interfiere además con el problema esencial: el de la legitimación. Desde Platón, la cuestión de la legitimación de la ciencia está ligada a la de la legitimación del legislador. El derecho a decidir lo que es verdadero no es independiente del derecho a decidir lo que es justo. El tipo de lenguaje que se llama ciencia y el tipo de lenguaje que se llama ética y política van hermanados. Proceden de una misma «elección» que se llama Occidente.

El examen del actual estatuto del saber científico muestra que la cuestión de la doble legitimación se plantea hoy con más fuerza. Saber y poder son las dos caras de una misma cuestión: ¿quién decide lo que es saber y quién sabe lo que conviene decidir? La cuestión del saber es la cuestión del gobierno.

(3) El método: Los juegos de lenguaje

Procedimiento: Poner el acento sobre los actos de habla y, dentro de ellos, sobre su aspecto pragmático.

Hay enunciados denotativos, enunciados performativos y enunciados prescriptivos.. Resumiendo: Hay diferentes tipos de enunciados y diferentes juegos de lenguaje (Wittgenstein).

Tres observaciones: 1) Las reglas de los juegos de lenguaje no tienen su legitimación en ellas mismas sino que forman parte de un contrato entre los jugadores. 2) Si no hay reglas, no hay juego. 3) Todo enunciado es una «jugada» hecha en un juego.

De aquí surge un primer principio: Hablar es combatir, en el sentido de jugar, y los actos de habla se derivan de una agonística general.

Un segundo principio (complementario): El lazo social está hecho de «jugadas» de lenguaje.

(4) La naturaleza del lazo social: La alternativa moderna

En los últimos cincuenta años ha habido dos modelos de sociedad: 1) La sociedad forma un todo funcional (Funcionalismo; Talcott Parsons: sistema autorregulado. En el caso de Parsons, el modelo es ya la cibernética). 2) La sociedad está dividida en dos (modelo marxista).

En Parsons, el modelo es optimista: corresponde al *welfare state*. Pero ya en los teóricos alemanes de hoy, la *Systemtheorie* es tecnocrática, cínica, desesperada. La fiabilidad del sistema es su performatividad. La única alternativa a ese perfeccionamiento de las actuaciones es la entropía, es decir, la decadencia.

En todo ello hay una misma idea: la sociedad es una totalidad unida, una «unicidad». Esta es también la idea de los tecnócratas. Lo que Horkheimer llamaba la «paranoia de la razón».

Ahora bien, tal diagnóstico sólo puede enunciarse si uno cree que dispone de un lugar de observación que esté fuera de su atracción. La «teoría tradicional» estaba en el riesgo de sucumbir a esa atracción. La «teoría crítica» debiera poder resistirla.

Un modelo diferente de sociedad (y de ciencia) es el que guía al marxismo. El balance general que se puede hacer es: en los países liberales avanzados, las luchas se han transformado en reguladores del sistema. En los países comunistas, el retorno del modelo totalitario. Y, en todas partes, la crítica de la economía política o de la sociedad alienada son elementos de la programación del sistema.

El modelo crítico se ha refinado en la escuela de Frankfurt o en el grupo *Socialismo o barbarie*. Pero se redujo el asunto a un «principio esperanza» o a temas parecidos.

La alternativa parece clara: homogeneidad o dualidad intrínsecas de lo social, funcionalismo o criticismo del saber, pero la decisión parece difícil de tomar.

El modo de escapar a la alternativa parece ser distinguir dos tipos de saber: uno, positivista, otro crítico o reflexivo o hermenéutico. Es una verdadera tentación.

(5) La naturaleza del lazo social: La perspectiva posmoderna

Lo que Lyotard plantea es que tal alternativa ha dejado de ser pertinente. Pertenece a un pensamiento por oposiciones que es cosa del pasado. La cuestión es ahora el poder disponer de las informaciones (memorizadas por los autómatas) con objeto de que se tomen las decisiones adecuadas. La clase dirigente es la de los expertos-decididores.

En este contexto, los antiguos polos de atracción pierden su atracción. Las identificaciones con los «héroes» se hacen cada vez más difíciles. Cada uno se ve remitido a sí mismo. Y cada uno ve que ese sí mismo es poco.

De esta descomposición de los grandes relatos se sigue lo que se llama la disolución del lazo social. Y una visión de los átomos sociales que parece obnubilada por la nostalgia de una sociedad «orgánica» perdida.

El *sí mismo* está atrapado en una red de relaciones más móvil que nunca. Situado en puntos por los que pasan mensajes de naturaleza diversa. El propio sistema propicia esos desplazamientos, porque le proporcionan el suplemento de performatividad que necesita para existir.

En esta situación, los juegos de lenguaje del modelo ya propuesto son el mínimo de relación necesario para que haya sociedad. La cuestión del lazo social, como cuestión, es un juego de lenguaje, el de la interrogación. Esta cuestión es ya el lazo social.

En la «sociedad transparente», por una parte, los mensajes están dotados de efectos muy diferentes. No sólo funcionan en tanto que comunican información. Los átomos que forman la materia social son en cualquier caso competentes con respecto a esos enunciados.

Por otra parte, la teoría cibernética de la información deja de lado el decisivo aspecto agonístico. Las «jugadas» que, en el movimiento del sistema, sufre cada jugador suscitan a su vez «contrajugadas».

Todo esto quiere decir que lo que se precisa, además de una teoría de la información, es una teoría de los juegos. Y ello está presente en sociólogos y filósofos del lenguaje.

Pudiera parecer que las instituciones ahogan la inventiva de «jugadas» lingüísticas individuales. Pero las limitaciones que una institución impone actúan como filtros y privilegian determinadas clases de enunciados. El límite extremo de esta tendencia es el burocratización.

Pero hoy sabemos que el límite que la institución opone al potencial de «jugadas» del lenguaje nunca está establecido (aunque lo esté oficialmente). En la universidad, en el gobierno, en los cuarteles ¿es posible decir ciertas cosas? Sí, si los límites de la antigua institución se desplazan.

(6) *Pragmática del saber narrativo*

Ya se ha hablado de que la ciencia no es todo el saber. Ni siquiera lo es el conocimiento. El conocimiento sería el conjunto de los enunciados que denotan o describen objetos (el «*logos apofantikós*» aristotélico). La ciencia sería un subconjunto de conocimientos. Se trata ahora de precisar la naturaleza del saber «narrativo».

Pero el término «saber» incluye unas competencias que exceden la determinación y la aplicación del solo criterio de verdad. Comprende los criterios de eficiencia, de justicia y/o de dicha, de belleza cromática o sonora... Uno de sus rasgos es una «formación» amplia. Otro, la afinidad de tal saber con la costumbre. El consenso que permite circunscribir tal saber es lo que constituye la cultura de un pueblo.

Lo que la etnología ha descrito es detectable en sociedades en desarrollo rápido. Esta misma idea de desarrollo presupone el horizonte de un «no-desarrollo». Pero ello no implica un cambio de naturaleza entre el saber «primitivo» y el saber «civilizado». *De facto*, todos los observadores etnólogos (sean Propp, Lévi-Strauss u otros) se asemejan en un punto: la preeminencia de la forma narrativa en la formulación del saber tradicional.

Los relatos populares cuentan formaciones (*Bildungen*) positivas o negativas. Además, la forma narrativa admite una pluralidad de juegos de lenguaje. Por otra parte, la transmisión de los relatos obedece a reglas que fijan la pragmática: los «puestos» narrativos no son únicos. Se trata de un tipo de saber «compacto». Lo que los relatos transmiten es el grupo de reglas pragmáticas que constituye el lazo social. Por último, en esos relatos, ritmo, metro y acento inciden de forma peculiar sobre el tiempo. Como en los cuentos infantiles, el tiempo deja de ser el soporte de la memorización y se transforma en un batir inmemorial. Tal tipo de relatos y tal tipo de comunidades que usa-vive tales relatos no tiene necesidad de apoyarse en su pasado. El acto presente es el que despliega la temporalidad efímera entre el «He oído decir» y el «Vas a oír». Todas las ocurrencias del relato son idénticas en principio. Esta temporalidad es evanescente e inmemorial. Por todo ello, la legitimación está ausente de esos relatos. La pragmática narrativa popular es inconmensurable con el juego de lenguaje occidental.

(7) *La pragmática del saber científico*

Distingue Lyotard entre el juego de lenguaje de la investigación y el juego de lenguaje de la enseñanza.

Con respecto a los enunciados de la investigación (11), se dan una especie de prescripciones («tensiones») sobre cada uno de los puestos pragmáticos (destinador, destinatario y referente) que regulan la aceptabilidad de esos enunciados como «científicos». Hay que señalar en especial un problema que afecta al «referente»: Dado que no se puede saber lo que es más que por enunciados del mismo tipo que el enunciado en cuestión, se produce un círculo. Lo que digo es verdadero porque lo demuestro, pero ¿qué demuestra que mi demostración es verdadera? En el ámbito científico, la solución viene dada por una doble regla: 1) una, dialéctica o retórica: es «referente» lo que puede ser materia que probar en el debate, 2) Otra, metafísica: un mismo «referente» no puede proporcionar pruebas contradictorias. Dicho de otro modo: «Dios no engaña» (Descartes). En esta regla doble se condensa lo que en el siglo XIX se llamó «verificación» y en el XX «falsación» (12). Proporciona al debate científico el horizonte del consenso. Se supone que la verdad debe suscitar el consenso.

La propia estructura del proceso de investigación apela a la enseñanza. La verdad del enunciado y la competencia del investigador están sometidas al asentimiento de la comunidad de los iguales en

competencia. Es necesario por ello formar iguales. En la didáctica el primer presupuesto es que el destinatario no sabe. El segundo, que puede aprender y llegar a ser un experto. Ello lleva a un tercero: Hay en el plano de la investigación argumentos que son suficientes y que pueden ser transmitidos como verdades de la enseñanza.

Al compararla con la de saber narrativo, aparecen estas propiedades de la pragmática del saber científico:

1. Exige el aislamiento del juego de lenguaje denotativo y la exclusión de los demás.
2. Así el saber científico se aísla de los otros juegos de lenguaje, cuyo conjunto forma el lazo social. Convertido en profesión, da lugar a instituciones. La relación entre saber y sociedad se exterioriza.
3. En la investigación, la competencia requerida se refiere sólo al puesto del enunciador.
4. Un enunciado de ciencia no consigue ninguna validez de lo que informa. Nunca, por hipótesis, está a salvo de una «falsación». Por ello, el saber acumulado puede ser desechado. Y todo nuevo enunciado no podrá ser admitido mientras no se refute el aceptado con el que está en contradicción.
5. Así, la ciencia implica una temporalidad diacrónica: una memoria y un proyecto.

Estas propiedades se recuerdan aquí porque muestran que el saber científico no tiene ya necesidad del narrativo. Son dos juegos de lenguaje mutuamente independientes. Tampoco se puede valorar ni dar valor al uno desde el otro.

Una consecuencia: Es una incongruencia lamentarse de la «falta de sentido» en la posmodernidad. Ello es, dolerse de que todo el saber no sea narrativo. Y es otra inconsecuencia no menor querer derivar el saber científico a partir del saber narrativo.

Por otra parte, el saber narrativo no valora la cuestión de su propia legitimación y mantiene una cierta tolerancia con respecto al saber científico. Lo que no se da a la inversa. En el mejor de los casos, la ciencia intentará educar, civilizar el oscurantismo. La historia del imperialismo cultural de Occidente está llena de síntomas de ello.

(8) *La función narrativa y la legitimación del saber*

Hoy el problema de la legitimación está legitimado como problema. Pero esto es reciente. Antes de llegar a ello, el saber científico buscó otras soluciones y tuvo que recurrir con frecuencia al saber narrativo.

Sin embargo, esta inclusión del saber narrativo en lo no-narrativo no debe considerarse sin más superada. Los propios científicos o el estado mismo cuentan a veces la «epopeya» de los descubrimientos científicos. No está, por tanto, excluido que el recurso a la narración sea inevitable. Si ello es así, sería preciso reconocer una necesidad de historia irreductible, incluida como «necesidad de olvido».

De cualquier forma, el juego de lenguaje científico plantea la cuestión de su legitimidad desde sus comienzos. Como ejemplo, puede citarse el caso de los *Diálogos* de Platón y, en especial, los libros VI y VII de *La República*. Tal caso nos muestra que el saber científico no puede saber y hacer saber lo que es el verdadero saber más que recurriendo al otro saber, el narrativo. Pero no sólo ocurre en Platón. Ahí está Descartes y su *Bildungsroman* llamado *Discurso del método*. Sin duda Aristóteles fue uno de los más modernos al separar el *Organon* y la *Metafísica* y al sugerir que el lenguaje científico es pura dialéctica.

Con la ciencia moderna, por una parte, se abandona la búsqueda de una prueba primera o de una autoridad trascendente. Las reglas de juego son inmanentes al juego mismo y no existe otra validación de las pruebas mismas que el consenso de los expertos. Junto con esta disposición general, también en la Modernidad se restablece la dignidad de las culturas narrativas. El saber de los relatos retorna a Occidente para dar solución a la legitimación de las nuevas autoridades. La pregunta: ¿quién tiene derecho a decidir por la sociedad? ¿Quién es el sujeto? se combina con la nueva actitud científica. El sujeto es el *pueblo*. Su legitimación, el *consenso*. Su normatización, la *deliberación*. De todo ello resulta

la idea de *progreso*.

Dado que ese «pueblo» es perfectamente diferente del de las sociedades narrativas tradicionales, los representantes de ese pueblo son también, ellos mismos, los destructores de los saberes tradicionales.

Además, la existencia real de ese sujeto abstracto depende de las instituciones y se concentra en el estado. La cuestión del estado se coimplica así con la del saber científico: El «pueblo» no sólo conoce, también legisla.

El modo de legitimación puede seguir dos direcciones: el «pueblo», el sujeto del relato, puede presentarse como héroe del conocimiento o como héroe de la libertad. Con ello, el relato es insuficiente para producir una versión completa.

(9) *Los relatos de legitimación del saber*

Hay en la historia moderna dos versiones del relato de legitimación, más política una, más filosófica la otra.

En la primera, el sujeto es la humanidad como héroe de la libertad. El derecho a la ciencia debe ser reconquistado por el sujeto social. Ello dio lugar a una política de la enseñanza primaria.

La segunda versión aparece en claro con la fundación de la universidad de Berlín en 1807-1810. La memoria de Humboldt para la ocasión plantea que la ciencia, autónoma ella misma, debe ser dirigida a la formación espiritual y moral de la nación. Con ello se entabla la conflictiva identificación entre un juego de lenguaje denotativo y un juego de lenguaje que dirige la práctica ética y sociopolítica, que ha de producir enunciados justos, independientes del saber científico. Unificación necesaria para la formación de un sujeto legitimado del saber y de la sociedad. Esto llevó a expresar que el sujeto del saber propiamente hablando no es el pueblo sino el *espíritu especulativo*. No se encarna en un estado sino en un *sistema*. El juego de lenguaje de la legitimación ya no es político-estatal sino filosófico. El proyecto de unificación y totalización especulativa del saber trata de ser satisfecho por la *Enciclopedia* de Hegel. En ella se narra la «historia» del sujeto que es también vida. Lo que se produce es un *metarelato* acerca de un *metasujeto*. Su lugar es la universidad especulativa. Las ciencias positivas y el pueblo son sus «formas brutas».

En esta versión (que, para Lyotard, está lejos de haber desaparecido), la ciencia no tiene por qué servir a los intereses del estado y/o de la sociedad civil. El saber encuentra su legitimidad en sí mismo y él es quien puede decir lo que es el estado y lo que es la sociedad.

Un resultado: Los discursos del conocimiento adquieren su valor del lugar que ocupan en la Enciclopedia, en la narración del discurso especulativo. El saber auténtico es un saber indirecto. De esta presuposición surge el discurso hermenéutico contemporáneo (Ricoeur, Gadamer).

Pero volvamos al otro procedimiento. En él, el saber no tiene su validez en sí mismo, sino en el sujeto práctico: la humanidad. El principio no es el saber sino la libertad. Su epopeya es la de su emancipación. Los legitimadores son los ciudadanos sometidos a las leyes.

Este modo de legitimación, de raíz kantiana, privilegia un diferente juego de lenguaje, que Kant llamaría «imperativo», y hoy se llama «prescriptivo». El papel del saber científico es informar al sujeto práctico. Circunscribe lo que se *puede* hacer. Pero lo que se *debe* hacer no le pertenece. El saber no es ya el sujeto sino que está al servicio del sujeto. La relación que ahora se establece entre el saber y la sociedad y el estado es la del medio con el fin. Los científicos pueden negarse a la política del estado si no la consideran justa. Y pueden con su ciencia demostrar la no realización de la autonomía en la sociedad o en el estado. Con ello se reafirma la función crítica del saber. Pero, por otra parte, su única legitimidad final es servir a los fines del sujeto práctico, la colectividad. Esta distribución de papeles supone que no hay unificación ni totalización posibles de los juegos de lenguaje en un metadiscurso.

El marxismo ha oscilado entre los dos modos de legitimación. De uno de ellos resulta el estalinismo. Del otro, la postura de la escuela de Frankfurt.

Puede considerarse el discurso de Heidegger en 1933 como otra desgraciada muestra del modo de legitimación descrito en primer lugar. La inserción del relato de la raza y del trabajo en el del espíritu, para

legitimar el saber y sus instituciones, es doblemente desgraciada: teóricamente inconsistente, encontró en el contexto político un eco desastroso.

(10) La deslegitimación

En la sociedad posindustrial y la cultura posmoderna, el gran relato ha perdido su credibilidad, tanto en la forma de relato especulativo como en la de relato de emancipación.

Es ilusorio considerar la decadencia de los grandes relatos como un efecto del auge tecnológico a partir de la segunda guerra mundial (prevalencia de los medios sobre los fines) o del redespigue del capitalismo liberal tras el keynesismo (eliminación final de la alternativa comunista).

Los gérmenes de la «deslegitimación» y del nihilismo eran inherentes a los grandes relatos del siglo XIX: En primer lugar, el planteamiento especulativo se equivoca con respecto al saber. La ciencia positiva no es un saber. Y la especulación vive de su supresión. El relato especulativo contiene en sí mismo, según el testimonio del mismo Hegel, un escepticismo con respecto al conocimiento positivo. Un enunciado científico sólo es un saber si se sitúa en un proceso universal de generación, considerándose a sí mismo como una expresión de la vida del Espíritu. Esto es esencial tanto para la legitimación del saber científico como para el mismo saber especulativo.

Esto puede entenderse de otro modo, desde la perspectiva de los juegos de lenguaje: La vida del Espíritu define el grupo de reglas que hacen posible el juego especulativo. En otros términos, eso es lo que hizo Nietzsche al mostrar que el «nihilismo europeo» es el resultado de aplicar la exigencia científica de verdad a esta misma exigencia.

Con ello se da paso a la idea de perspectiva. Idea muy similar a los juegos de lenguaje. El motor del proceso de deslegitimación que se abre es la propia exigencia de legitimación. La «crisis» del saber científico procede de la erosión interna del principio de legitimidad del saber. Entonces, la jerarquía especulativa de los conocimientos deja lugar a una red inmanente y «plana» de investigaciones cuyas fronteras respectivas se desplazan continuamente. La Universidad pierde su función de legitimación especulativa.

No resulta menor el poder de erosión del otro relato, el de la emancipación. Este modo de legitimación plantea un problema diferente: Nada demuestra que, si un enunciado descriptivo de una realidad es verdadero, el enunciado prescriptivo que tenga por efecto modificarla vaya a ser justo. No hay paso de un enunciado denotativo a un enunciado prescriptivo. Hay una diferencia de pertinencia y de competencia. La división de la razón en teórica y práctica tiene como consecuencia el ataque a la legitimidad del discurso científico; pues muestra que es un juego de lenguaje autónomo que nada tiene que ver con el juego práctico. Es un juego entre otros. Wittgenstein, Buber, Levinas, cada uno a su manera, llevan adelante esta deslegitimación que, como resultado, nos sitúa en la posmodernidad: La ciencia juega su propio juego y no puede legitimar a los demás juegos de lenguaje. Ni tampoco a sí misma.

En todo esto, lo que parece disolverse es el propio sujeto social. El lazo social es lingüístico y plural. La síntesis bajo un metadiscurso de saber es inaplicable (Wittgenstein). Las consecuencias pesimistas de este estallido de la pluralidad alimentaron la obra de los «hombres póstumos» en la Viena de comienzos de siglo y también la obra de filósofos como Mach y el propio Wittgenstein.

Hoy la nostalgia del relato perdido ha desaparecido para la mayoría de la gente. Ello no significa la barbarie. Se sabe que la legitimación sólo puede venir de la práctica lingüística y de la interacción comunicacional.

(11) La investigación y su legitimación por la performatividad

La pragmática de la investigación se ve afectada hoy por dos modificaciones: El enriquecimiento de las argumentaciones y la complicación de la administración de pruebas.

Pese a los clásicos intentos por parte de Aristóteles, Descartes o Stuart Mill por fijar las reglas de aceptación de los enunciados denotativos, la ciencia de hecho usa varios tipos de lenguaje. Su uso sin embargo está sometido a una condición pragmática: formular sus propias reglas y pedir al destinatario que las acepte. Lo que se hace es definir una axiomática. Pero para saber lo que contiene una

axiomática es preciso un metalenguaje. Tal metalenguaje es el de la lógica.

La cuestión pertinente es ahora: ¿Existe un modelo de lengua científica? ¿Es único? ¿Es verificable? Son conocidas las propiedades sintácticas de un sistema formal: Consistencia, completud, decidibilidad, independencia mutua de sus axiomas. El famoso trabajo de Gödel demostró la incompletud de la aritmética, con lo que se ha de reconocer la existencia de limitaciones internas a los formalismos. Ello lleva a que el metalenguaje utilizado para describir un lenguaje artificial es el «lenguaje cotidiano». Lenguaje que es universal, pero que no es consistente, pues permite la formación de paradojas.

Por ello, la cuestión de la legitimación del saber ha de plantearse de otra manera. Ahora se deben destacar dos propiedades del saber científico: la flexibilidad de sus medios (pluralidad de lenguajes) y su carácter de juego pragmático. También se diferencian ahora dos tipos de «progreso» científico: por nuevas «jugadas» en el marco de reglas establecidas y por investigación de nuevas reglas, esto es, por cambio de juego.

A todo ello corresponde un desplazamiento de la idea de la razón: El principio de la pluralidad de sistemas formales y axiomáticos ha sustituido a la idea de un metalenguaje universal.

En otra dirección se mueve la segunda de las modificaciones, concerniente a la administración de pruebas. Aquí se plantea el problema de que el referente (la «realidad») es convocado al debate entre científicos.

Administrar una prueba es hacer constatar un hecho. Y ¿qué es una constatación? Las técnicas inicialmente fueron «prótesis» de los órganos humanos que optimizaban sus actuaciones. La pertinencia en el juego técnico es la eficiencia. Pero en realidad puede decirse que todavía hoy persisten actividades «salvajes» de invención técnica que son independientes de las necesidades de la argumentación científica. Sin embargo, ya Descartes al final del *Discurso* pide pruebas de laboratorio. Ello va a llevar consigo la necesidad del dinero para cubrir el suplemento de gasto que la administración de pruebas exige. Se establece así una ecuación entre riqueza, eficiencia y verdad.

Con la revolución industrial se descubre a su vez que no hay técnica sin riqueza, pero tampoco hay riqueza sin técnica. En ese momento, la ciencia se convierte en una fuerza de producción, esto es, en un momento de la circulación del capital. Y se ha de advertir que la conjugación «orgánica» de la técnica con la ganancia es anterior a su unión con la ciencia.

El capitalismo va a solucionar el problema científico del crédito a la investigación tanto directa como indirectamente. Los estados naciones seguirán la misma regla del capital: investigación aplicada e investigación fundamental. Y colaborarán con las empresas en diversidad de formas.

La administración de la prueba queda así bajo el control de otro juego de lenguaje regido, no por la verdad, sino por la performatividad. En la discusión de los socios capitalistas de hoy el único objetivo creíble es el poder. Sabios, técnicas y aparatos se compran, no para saber la verdad, sino para incrementar el poder.

¿Puede el discurso del poder constituir una legitimación? La tradicional distinción entre fuerza y derecho y fuerza y sabiduría (entre lo fuerte, lo justo y lo verdadero) parece impedirlo. La «fuerza» parece derivarse sólo del juego técnico (lo eficiente), pero no del juego denotativo (lo verdadero) ni del prescriptivo (lo justo). A no ser que se opere por medio del *terror*.

Pero es cierto que la performatividad, que aumenta la capacidad de administrar la prueba, aumenta con ello la capacidad de tener razón. Y lo mismo en la relación entre justicia y performatividad. Así ve Luhmann la sustitución en las sociedades posindustriales de la normatividad de las leyes por la performatividad de los procedimientos. Se trataría de una legitimación por los hechos.

Así adquiere forma la legitimación por el poder. Legitima la ciencia y el derecho por medio de su eficacia y, a la inversa, a ésta por aquéllos. La relación entre la ciencia y la técnica se invierte.

(12) La enseñanza y su legitimación por la performatividad

La transmisión de los conocimientos se divide pragmáticamente en una serie de preguntas: ¿quién

transmite?, ¿qué?, ¿a quién?, ¿con qué apoyo?, ¿de qué forma?, ¿con qué efecto?

Cuando se adopta la teoría de sistemas, esto es, cuando se adopta como criterio la performatividad, se hace de la enseñanza superior un subsistema del sistema social. El efecto que se pretende es la mejor contribución de la enseñanza a la performatividad del sistema. Deberá formar las competencias que le son indispensables y que son de dos tipos: unas destinadas a afrontar la competición mundial; otras correspondientes a sus propias exigencias, esto es, al mantenimiento de su cohesión interna. En el contexto de deslegitimación, lo que se pide de la universidad es forzar sus competencias y no sus ideas. La transmisión de los conocimientos ha de proporcionar al sistema «jugadores» capaces de asegurar su papel en los puestos pragmáticos que las instituciones necesitan.

En cuanto a sus destinatarios, la universidad tiende hoy a dividir sus funciones en dos tipos de servicios: Por un lado, su función de profesionalización la hace dirigirse todavía a los jóvenes de las élites liberales (la «*intelligentsia* profesional»). A ellos vienen a añadirse otros destinatarios de nuevos saberes ligados a las nuevas técnicas (la «*intelligentsia* técnica»). Los demás son parados no contabilizados. Pertenecen en realidad a una nueva categoría de destinatarios de la enseñanza: adultos ya activos o en espera de serlo a los que se les transmite el saber, como reciclaje o educación permanente.

Este nuevo giro tiene su lado conflictivo. La experimentación con los discursos, con las instituciones o con los valores en esta nueva forma de transmisión del saber aparece como poco operacional. Pero con ello se dibuja una vía de escape aparte del funcionalismo, trazada por el funcionalismo mismo.

La consecuencia global del principio de performatividad es la subordinación de las instituciones de enseñanza superior a los poderes.

¿Qué transmite? Lo esencial es un conjunto organizado de conocimientos. La aplicación de las nuevas técnicas puede tener gran incidencia en el soporte comunicacional. En torno a ello, sólo desde la perspectiva de los grandes relatos puede parecer malo el reemplazar parcialmente a los enseñantes por máquinas. Pero si el principal resorte del interés por el saber es el poder, este aspecto de la didáctica ya no es pertinente. La pregunta planteada por el estudiante, el estado o la institución ya no es: ¿es eso verdad?, sino: ¿para qué sirve? En el contexto de la mercancía, tal pregunta significa: ¿se puede vender? Y en el contexto del poder: ¿es eficaz?

Lo que se anuncia no es el fin del saber sino más bien lo contrario. Los bancos de datos son la enciclopedia del mañana. Ellos son, para el hombre posmoderno, la «naturaleza».

Mientras el juego sea de información incompleta, la ventaja es del que sabe y puede obtener mayor información. Pero en los juegos de información completa, la mejor performatividad resulta de una nueva disposición de los datos, que constituye una «jugada». Se puede llamar *imaginación* a la capacidad de articular en un conjunto series de elementos que no lo formaban. En el mundo del saber posmoderno, juego de información completa, el incremento de performatividad depende, en suma, de esta «*imaginación*».

Por ello es preciso que la transmisión del saber no se limite a la de información. El santo y seña es el de la interdisciplinariedad. No hay metarrelatos ni metalenguaje, pero se cuenta con el *brain storming*. La interdisciplinariedad y el trabajo en equipo son dos consecuencias del criterio de performatividad aplicado al saber. Lo que en cualquier caso parece seguro es que la deslegitimación y el dominio de la performatividad son el toque de agonía de la era del profesor.

(13) *La ciencia posmoderna como investigación de inestabilidades*

El saber actual está en busca de salida a la crisis del determinismo. El determinismo es la hipótesis sobre la que reposa la legitimación por medio de la performatividad. Tal es la «filosofía» positivista de la eficiencia.

Se trata ahora de mostrar que la pragmática del saber científico posmoderno tiene poco que ver en sí misma con la búsqueda de la performatividad.

Lo que ya no tiene vigencia no es preguntarse qué es verdadero y qué es falso; es el representarse la ciencia como positivista. La pregunta es ahora: ¿De qué sirve tu argumento, de qué sirve tu prueba? Esta

pregunta, al desarrollarse, conduce a la metapregunta o pregunta de legitimación: ¿De qué sirve tu «de qué sirve»?

La investigación matemática que concluye en el teorema de Gödel es un paradigma de ese cambio de naturaleza. La transformación de la dinámica es también ejemplar y obliga a corregir una noción masivamente introducida en la discusión: la noción de «sistema».

La idea de actuación implica la de sistema de fuerte estabilidad. Esta idea procede de la termodinámica. Su función está claramente expresada en la hipótesis límite del «demonio» de Laplace.

Tras la mecánica cuántica y la física atómica el principio que tal hipótesis expresa debe ser limitado. Primero, porque la definición del estado inicial de un sistema exigiría un gasto de energía equivalente al que consume el sistema mismo que hay que definir. La idea del control perfecto de un sistema aparece como inconsistente: disminuye la performatividad que pretende aumentar. No obstante está limitación, el determinismo clásico sigue siendo el límite, aunque caro, del conocimiento de sistemas.

La microfísica y la teoría cuántica obligan a una revisión más radical de la idea de una trayectoria continua y previsible. No es verdadero que la incertidumbre disminuya a medida que aumenta la precisión: la incertidumbre también aumenta. El ejemplo de la medición de la densidad verdadera del aire contenido en una esfera lo muestra (Cfr. Lyotard 1979: 102 ss). Si Einstein decía que Dios no juega a los dados, hoy hay que decir que la cuestión, en un plano microfísico, es precisamente saber a qué juego juega la «naturaleza».

Además, en la matemática contemporánea aparece una corriente que pone en cuestión la medida precisa y la previsión de comportamiento a escala humana. Los objetos «fractales» de Mandelbrot. Los trabajos de René Thom sobre la noción de sistema estable y las discontinuidades van en sentido análogo. Thom formula, como salida, un postulado: «El carácter más o menos determinado de un proceso es determinado por el estado local de ese proceso». El modelo de las catástrofes reduce todo proceso causativo a uno: el conflicto, la «*guerra padre de todas las cosas*». He aquí que Thom nos retrotrae a Heráclito. Lo que hay son «islotos de determinismo».

De estas y otras investigaciones se saca la idea de que la preeminencia de la función continua derivada como paradigma del conocimiento y de la previsión está en camino de desaparecer.

La ciencia posmoderna hace la teoría de su propia evolución como discontinua, catastrófica, no rectificable, paradójica. Produce lo desconocido. Y sugiere un nuevo modelo de legitimación: el de la diferencia, comprendida como *paralogía*. *In fine*, no hay método científico. Un sabio, un científico, es alguien que cuenta historias y está obligado a verificarlas.

(14) La legitimación por la paralogía

Los datos del problema de la legitimación del saber parecen estar suficientemente claros. El recurso a los grandes relatos está excluido. El «pequeño relato» se mantiene como la forma por excelencia de la invención imaginativa. El principio del consenso como criterio de validación parece también insuficiente: o bien es el acuerdo de los hombres, tal como es elaborado por Habermas, y entonces reposa sobre el gran relato de la emancipación; o bien es manipulado por el sistema, en el sentido de Luhmann, y entonces sólo vale como medio para el fin que legitima el sistema, el poder.

El problema es saber si es posible una legitimación que se autoriza por la paralogía. Paralogía es una «jugada», de una importancia a menudo no apreciada sobre el terreno, hecha en la pragmática de los saberes.

El acento ha de situarse a partir de ahora en la disensión. Sorprende que siempre venga alguien a desordenar el orden de la «razón». Es el mismo proceso que Thom llama «morfogénesis». No carece de reglas, pero su determinación es siempre local. Llevada al terreno de la discusión científica, esta propiedad implica la imprevisibilidad de los «descubrimientos». Es un factor de formación de opacidades.

La teoría de sistemas y el tipo de legitimación que propone no tienen ninguna base científica: ni la ciencia funciona según ese paradigma ni la sociedad puede ser descrita con él.

Dos puntos de la argumentación de Luhmann: Reducir la complejidad es exigido por la competencia del sistema en lo que se refiere al poder. Por otra parte, debe suscitar la adaptación de las aspiraciones individuales a sus propios fines. Las demandas no tienen por qué ser oídas aun cuando procedan del sufrimiento. Este no da derecho. El derecho viene de que el tratamiento del sufrimiento hace al sistema más performativo. La única contraindicación es que la no satisfacción de las aspiraciones puede desestabilizar el conjunto. Los «decididores» cifran su orgullo, y su ceguera, en identificarse con el sistema social concebido como una totalidad en busca de su mejor performatividad.

La pragmática científica enseña precisamente que esa identificación es imposible. Y que cuando se funciona así ese comportamiento es «terrorismo» como el del sistema de Luhmann. Terror es la eficiencia obtenida por la eliminación o por la amenaza de eliminación de un «compañero» del juego de lenguaje al que se estaba jugando con él. El orgullo de los «decididores» vuelve a ejercer ese terror. Es la paradoja de Orwell.

La pragmática científica, como diferenciadora, ofrece el antimodelo del sistema estable. Es el modelo de «sistema abierto». No hay en la ciencia una metalengua general en la que todas las demás se puedan traducir y evaluar. Esto hace imposible la identificación con el sistema y también el terror.

La cuestión es: ¿qué relación hay o puede haber entre la pragmática científica y la sociedad? El antimodelo ¿es aplicable? La pragmática social no tiene la «simplicidad» de la científica. No hay razón para pensar que se puedan determinar metaprescripciones comunes para los múltiples juegos de lenguaje que la integran y que un consenso revisable pueda comprender el conjunto de metaprescripciones. Precisamente a ello está ligado el ocaso de los metarrelatos y el auge de la ideología del sistema.

La orientación de Habermas no parece posible ni prudente. Supone, en primer lugar, que puede haber un acuerdo sobre reglas universalmente válidas para todos los juegos. Pero éstos son heteromorfos y sus reglas heterogéneas. Y, en segundo lugar, supone que la finalidad del diálogo es el consenso. Pero se ha mostrado que el fin de las discusiones es la paralogía, la búsqueda de la disensión.

Lo que ha desaparecido es la creencia que todavía anima la investigación de Habermas: la creencia en que la humanidad como sujeto colectivo busca su emancipación, y que la legitimidad de un enunciado reside en su relación positiva con esa emancipación.

Es preciso llegar a una idea y a una práctica de la justicia que no esté ligada al consenso.

Un primer paso es el reconocimiento de la heterogeneidad de los juegos de lenguaje. Implica la renuncia al terror.

El segundo paso es el principio de que, si hay consenso, ese consenso debe ser local y sujeto a una eventual rescisión.

Esto corresponde a la evolución de las interacciones sociales, en las que el contrato temporal suplanta de facto a la institución permanente. Tal evolución es equívoca. Pero precisamente por ello, es tolerada por el sistema y permite otra finalidad distinta en el sistema mismo.

La informatización de las sociedades es también equívoca. Puede ser el gran instrumento del control del sistema de mercado. Lleva entonces al terror. También puede servir a los grupos de discusión, proporcionando informaciones para decidir con conocimiento. Es preciso que el público tenga libre acceso a los bancos de datos.

Notas

1. El llamado «artificio de Juanelo» era un ingenio que existió en Toledo para subir el agua del Tajo hasta el Alcázar. Se asegura que funcionó hasta 1639. Había sido construido por el ingeniero italiano Giannello della Torre (Cremona, hacia 1501 - Toledo, 1585), conocido en Toledo como «Juanelo Turriano», quien

había llegado a España en 1529 como relojero de Carlos V. También se le atribuye la construcción, entre otros autómatas, de uno llamado «el hombre de palo», que diariamente iba al palacio arzobispal para recoger el sustento de su dueño. La calle de Juanelo, en Madrid, y la del Hombre de Palo, en Toledo, perpetúan la fama que tuvo este personaje en la época.

2. Cfr. P. A. Rovatti y G. Vattimo, «Advertencia preliminar» (1983: 11-17). Texto que resumo en lo que sigue.

3. El texto que estoy resumiendo habla de los autores de los diferentes trabajos recogidos en el libro. Pienso que se puede generalizar la caracterización.

4. G. Vattimo, «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil» (Rovatti y Vattimo 1983: 18-42), que resumo en lo que sigue.

5. Tesis defendida por Vattimo (1981).

6. *Verwindung*: «caída distorsionante», «ponerse de nuevo» en el sentido de «reponerse de», de «ponerse de nuevo a» y también en de «proyectarse hacia el futuro». El término italiano de Vattimo es «rimetterse». Heidegger adopta el término en lugar de la *Überwindung* o «superación» dialéctica.

7. De hecho, Vattimo ha dedicado al menos tres libros a Nietzsche: *Ipotesi su Nietzsche* (1967), *El sujeto y la máscara* (1974) e *Introducción a Nietzsche* (1985), y otros dos a Heidegger *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (1963) e *Introducción a Heidegger* (1971); además de traducciones, presentaciones de sus obras y multitud de artículos y ensayos. Como ejemplos, los recogidos en *Las aventuras de la diferencia* (1985, si bien los ensayos son de 1972-79), o en *El fin de la modernidad* (1985, ensayos de 1981-84). Puede decirse que todo su pensar en general pende de estos dos pensadores.

8. «La interpretación actual de Nietzsche (...) está orientada en su totalidad por una decisiva 'prescripción' de Martin Heidegger...» Así comienza su *Introducción a Nietzsche* (1985: 9).

9. Para conocer el pensamiento de Vattimo, aparte y además de las obras citadas más arriba, puede consultarse, por ejemplo, la «Introducción» (con bibliografía completa incluida) que Teresa Oñate le dedica en su *La sociedad transparente* (1990: 9-64).

10. Véase el texto de Heidegger (1988: 82-88, 83-89) al que Vattimo hace referencia. El comentario de Vattimo (1987: 151).

11. Lyotard pone como ejemplo, tomándolo prestado de Frege, una afirmación de Copérnico.

12. Prefiero el término «falsación» al de «falsificación», pues, aunque el primero sea un barbarismo, dado su uso, se presta menos a confusiones.

Obras citadas

Heidegger, Martin

1988 *Identidad y diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1988.

Lyotard, Jean-François

1979 *La condición posmoderna*. Madrid, Cátedra, 1987 (3ª).

Rovatti, P. A. (y G. Vattimo)

1983 «Advertencia preliminar», en *El pensamiento débil*. Madrid, Cátedra, 1988.

Vattimo, G.

1981 *Más allá del sujeto*. Barcelona, Paidós, 1989.

1985 *Introducción a Nietzsche*. Barcelona, Península, 1987.

1987 *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona, Gedisa, 1987 (2ª).

1990 *La sociedad transparente*. Barcelona, Paidós (ICE-UAB), 1990.

Gazeta de Antropología