

**METAFÍSICA Y METAPOLÍTICA
(EL ESBOZO TEÓRICO DE LA POSTMODERNIDAD)¹**

**METAPHYSICS AND METAPOLITICS
(THE THEORETICAL OUTLINE OF POSTMODERNITY)**

QUINTÍN RACIONERO CARMONA (1948-2012)

UNED

Resumen: Este artículo parte de la constatación de que el pensamiento de la postmodernidad se encuentra en una encrucijada entre la sobredeterminación política, que tiene el carácter de una estatalización progresiva a favor del gobierno mundial (y que nos permite hablar de metapolítica y metafísica), y el camino de la fragmentación según reglas, que implica la aparición en nuestras sociedades de instituciones cada vez más plurales. Se indaga sobre la posibilidad de lo que podrían llamarse aportaciones “positivas” de la postmodernidad con el objetivo de que esta no sea entendida meramente en su estatuto “crítico”. Esos momentos “positivos” configuran la postmodernidad como un pensamiento de la “fruición”, como una “ética de bienes” y como un pensamiento de la contaminación que asume en sí su propio riesgo.

Palabras clave: Postmodernidad, metafísica, metapolítica, pensamiento de la fruición, ética de bienes, pensamiento de la contaminación.

Abstract: This paper starts from the fact that postmodern thought is at the crossroad between political overdetermination, which has the character of an increasing state control in the path of a world government (and which allows us to talk about metapolitics and metaphysics), and the road of fragmentation according to rules, which implies the development of increasingly plural institutions in our societies. The aim of this paper is to analyse what can be called the ‘positive’ contributions of postmodernity beyond the ‘critical’ status of this kind of thought. These ‘positive’ moments configure postmodernity as a thought of ‘fruition’, as an ‘ethics of goods’, and as a philosophy of contamination that assumes in itself its own risk.

Keywords: Postmodernity, metaphysics, metapolitics, thought of fruition, ethics of goods, philosophy of contamination.

Copyright © 2018 QUINTÍN RACIONERO CARMONA

Ápeiron. Estudios de filosofía, monográfico «Artes de la controversia. Homenaje a Quintín Racionero», n.º 8, 2018, pp. 9–17,
Madrid-España (ISSN 2386 – 5326)
<http://www.apeironestudiosdefilosofia.com/>

¹ Transcripción realizada por Óscar Sánchez Vadillo a partir de la versión oral de la última sesión del seminario impartido por el profesor Quintín Racionero en el Colegio Mayor Chaminade (Madrid, 1993).

La tarea hoy consiste en preguntarnos cómo afronta la postmodernidad el reto, que llamaremos “positivo”, de expresar en qué consiste el *pensamiento* en el mundo de la fragmentación, en el mundo del no-fundamento, en ese mundo que asume la nada como sazón histórica. Esta respuesta *positiva* no invalida en absoluto, ni lo sustituye, el elemento de la crítica, pero, en todo caso, por esta *respuesta* es por la que deben ser juzgados fundamentalmente los llamados pensadores de la postmodernidad. De lo contrario, podría ocurrir que, con el pensamiento de la postmodernidad, se produzca lo mismo que ya tuvo lugar, por ejemplo, en los años 50, con el pensamiento de la teoría crítica (Adorno, Benjamin, etcétera), esto es, que los autores incluidos en esa nómina han permanecido para nosotros como magníficos *críticos* de la razón instrumental, mientras que sus propuestas *positivas* se han diluido sin que hoy podamos apenas señalar algún elemento que, constructivamente hablando, haya determinado lo que conocemos como el pensamiento de la teoría crítica.

Es necesario insistir en estos dos niveles. En un primer nivel estaría el elemento crítico, es decir, aquel que nos permite preguntarnos en qué sentido la modernidad supone un concepto susceptible de crítica por la postmodernidad. En un segundo nivel estaría el elemento tético, esto es, aquel que nos permite afirmar qué propuestas se apuntan como susceptibles para poder pensar con ellas el tiempo y el mundo que nos rodea.

Así pues, ¿se puede pensar el mundo desde el no-fundamento, desde el diagnóstico de la fragmentación, desde la asunción de la nada? La situación postmoderna, respecto de esta pregunta, parte de tres afirmaciones que simbólicamente enunciaré con el título de un capítulo del libro de Emanuele Severino, *La filosofía contemporánea*, esa triple constelación podría definirse como “La filosofía, el terror, el remedio”. La filosofía, en efecto, ha venido siendo un discurso esotérico, un discurso de salvación, un programa desde el cual el hombre pretendía establecer un puente entre dos situaciones vitales: el terror y el remedio. El terror es la percepción, evidencia o sentimiento que sigue al hombre cuando descubre su situación no fundada, es decir, cuando descubre que todas sus afirmaciones se resuelven en nada, que él mismo es una nada brevemente interrumpida durante un pequeño periodo de tiempo. Todo parte de nada y vuelve a nada. Esta situación parece salvable únicamente desde la hipótesis de algún elemento de necesidad, universalidad o pervivencia; esta evidencia de la nada salvable solamente de ese modo hace necesario tender un puente, el puente de la filosofía, de una racionalidad que postula otro mundo distinto para llegar a un continente más confortable, para llegar, en fin, a la situación del “remedio”.

La filosofía, según el diagnóstico postmoderno, no es más que un discurso esotérico entre el terror que supone la nada y el remedio que proporciona la vida humana. El remedio en el que se abre *un* espacio para la vida buena. Ese remedio es precisamente el que adopta la modernidad como una situación equivocada. La modernidad constituye un remedio equivocado puesto que ofrece la filosofía como ese puente salvador hacia un lugar donde la universalidad estaba formada por la responsabilidad, por la identidad, en definitiva, por la política. Con ello la modernidad no hacía sino prolongar un discurso teológico; en efecto, también para la Edad Media y para el mundo griego, la filosofía servía como un puente desde el que se accedía al remedio. El hecho de que ese remedio fuera Dios, en aquel entonces, o que para la modernidad haya consistido en una necesidad del sentido desde la lógica de la identidad es, visto desde la postmodernidad, un falso remedio. Por decirlo con las palabras de Nietzsche: “el remedio ha sido peor que la enfermedad”. Pero, incluso si el pensamiento de la postmodernidad señala, de acuerdo con Nietzsche, que el remedio ha sido peor que la enfermedad, la situación del problema permanece intacta. También para la postmodernidad la situación del problema es la evidencia, ahora ya no oculta, de la nada, un puente esotérico entre el pensamiento y un continente por explorar. Según la presentación que los pensadores postmodernos hacen de sí mismos, ese continente por explorar constituye el pensamiento de la postmodernidad. Pero no lo constituye ni el planteamiento —el pensamiento de la postmodernidad se sabe planteamiento— ni tampoco la concepción de que, en ese planteamiento, cualquiera que sea, la filosofía, la reflexión en general o el pensamiento meditativo, puede ser un elemento de salvación, ni un remedio frente a la nada, ni, por tanto, un discurso de superación del nihilismo. Por consiguiente, lo primero que interesa señalar de una manera firme, e incluso solemne, es que todas aquellas presentaciones que se hacen de la postmodernidad como una especie de pensamiento juguetón, irresponsable, etcétera, son malas interpretaciones y probablemente interesadas. Siendo así, cuando a determinados profesores influyentes en la filosofía española se les habla de postmodernidad es como si se les hablase de gente que se disfraza y que son alegres (*gay*, en su sentido inglés, esto es, en el sentido de una alegría loca e injustificada). Y, según

estos mismos profesores, frente a este pensamiento alegre únicamente cabe la adustez del pensamiento serio. La postmodernidad pretende, por supuesto, ser un pensamiento serio porque se comprende a sí misma precisamente como un pensamiento y porque no se hace ilusiones respecto al carácter mediador y esotérico de todo pensamiento. La postmodernidad se sabe pues, en definitiva, heredera de la tradición teológica y se sabe también heredera de la tradición científica o epistémica de la modernidad, lo que ocurre es que, frente a esas tradiciones, cree tener en su poder al menos dos ventajas:

La primera ventaja es que conoce la situación en la que no hay fundamentos, esto es, conoce su punto de partida. Y no se hace ilusiones respecto del punto de partida. Sabe que no hay otro punto de partida sino agotar el nihilismo, consumirlo y consumarlo. Sabe, por lo tanto, que el nuestro es un tiempo nihilista.

La segunda ventaja consiste en que, por haber renunciado desde el comienzo al fundamento, la postmodernidad sabe que el puente no le puede llevar a la verdad. Y este es el eje central que define el pensamiento postmoderno. Claro que, si el continente por explorar es un continente del que lo primero que hay que decir es que no se rige por una cartografía de la verdad (sabiendo que el punto de llegada es un punto que no puede autorreconocerse en la verdad), entonces, ¿qué clase de pensamiento es ese?, ¿qué clase de pensamiento es ese que parte de la nada para no llegar a la verdad? En consecuencia, la primera de las tesis fuertes del pensamiento postmoderno es que el concepto de verdad debe ser íntegra y absolutamente absorbido por el concepto de libertad. Y cuando dice esto dice que con ello se cumple la tradición de Occidente, el *Geschick*, el destino de Occidente. Con ello, efectivamente, tiene lugar la sazón, la maduración de lo que ha sido la historia de la metafísica y del vencimiento de la modernidad.

¿Qué quiere decir libertad frente a verdad? Quiere decir que, sencillamente, frente a un discurso de la verdad, que se presenta como un discurso organizado de la totalidad expresable desde el fundamento, un discurso de la libertad sabe que es y solo puede ser un discurso fragmentario. Y ese discurso fragmentario es el discurso realmente acontecido en la historia del hombre, al menos en la historia de Occidente. Para poder comprender esto hemos de tener en cuenta que la historia de Occidente ha sido algo así como una *historia con un doble plano*. En un plano se han ido decantando verdaderos elementos de liberación; en el otro plano, sin embargo, ha dominado una especie de superestructura, que hoy reconocemos como política, en la que la unificación de la totalidad del sentido se manifestaba exclusivamente como fenómeno de dominación. Pero si podemos prescindir de este segundo plano porque identificamos la modernidad con este segundo nivel unificador, racionalizador, en el nivel del todo, generador íntegramente del sentido, desde el único punto desde el que puede generarse en ausencia de Dios, es decir, desde el Estado; si lo extirpamos, sencillamente, porque es como una carcasa vacía, porque es inútil, porque ya ha muerto, porque podemos certificar su declinación, entonces, no con ello se pierde la historia de Occidente, no con ello se pierde la historia de la filosofía, no con ello se pasa a un nuevo estado. Lo que se recupera entonces son trazos concretos, dispersos, ya no sistematizados por ninguna unidad racional, de ejercicios auténticos de libertad. Libertad que ahora se interpreta como sustitución esotérica, salvadora, frente al nihilismo, como *verdad determinada*. Y la historia de Occidente es eso: frente a la dominación, al exceso de la determinación o de la sobredeterminación, frente a la usurpación de las fuentes de la determinación, la historia de Occidente es la historia de las libertades civiles, de la libertad religiosa, de la libertad política, de la libertad económica, etcétera, como sucesivas y constantes conquistas de espacios fragmentarios que se dicen verdaderos, en la medida en que en ellos se ejecutan trazos concretos de libertad.

Pensar la verdad sería como pensar que hay una malla, una red tupida que pone en conexión todos estos tramos concretos y los unifica desde un punto central, privilegiado. Pensar desde la libertad significa, sencillamente, que el nihilismo en sus aspectos más negativos, puede ser resuelto, obturado, puenteado, hacia zonas en las que el hombre encuentra determinación; que frente a la indeterminación del terror se encuentra la determinación real, una determinación real que se expresa en tramos concretos, específicos, ya cumplidos en la historia de Occidente.

Desde este punto de vista, puede entenderse una segunda negación que haré con la mayor energía. Ya hemos visto el modo en que hemos refutado la pretensión de concebir a los pensadores postmodernos como una especie de gentes alegres... Pues bien, la segunda refutación afecta a la creencia de que la postmodernidad constituye una ruptura con la tradición de la historia de la filosofía. Lejos de eso, lo que pretende, precisamente, es consumarla, ejercerla; para lo cual, lo único que necesita es liberar esas tramas concretas de

libertad productora de determinación del contexto ruinoso e inútil de un discurso de la legitimación completa o de la legitimación total. Recordemos que “el remedio era peor que la enfermedad”, si por remedio queríamos entender el recurso a la saturación o a la obturación completa de la nada. Pero la filosofía de la postmodernidad no renuncia sin embargo a la noción de remedio, lo que ocurre es que, en su caso, esta noción de remedio nunca obtura la nada porque encuentra precisamente sus fuerzas en la nada, porque sabe que todo elemento constructivo frente a la nada es un elemento que nace de la posición libre del hombre, del ejercicio de una potencia del hombre y no del reconocimiento de un fundamento o lo que quiera que sea.

Por tanto, la historia que lleva desde la teología medieval, pasando por la modernidad epistémica, a la postmodernidad es la historia de las conquistas concretas a la libertad. Y de lo que se trata es de extenderla para liberar máximamente ese sistema, no en el sentido de eliminar la conciencia de la temporalidad, de la muerte, de la nada, de la contingencia ni, desde luego, en virtud de esa obturación, poder en cambio negar o falsificar las otras conquistas concretas, parciales, plurales, fragmentarias, en las que se da la única determinación posible, la única verdad posible. La verdad de la construcción de la libertad.

Entonces, la postmodernidad se expresa como maduración de la última fase de esa historia de las libertades, o de la penúltima, o de la ante antepenúltima, qué más da... Puesto que no se trata de decir en este punto termina aquella o en este punto concluye aquella otra. Lo que sí sabe la postmodernidad es que, al haber intentado al menos romper el fundamento de la unidad de la razón, el fundamento de la generación política del sentido, con ello está entregando a los brazos o al seno de la nada la noción de *episteme*, de ciencia estricta, la noción de verdad semántica, la noción de identidad parmenídea entre pensamiento y ser. Al tirar eso por la borda no tira la historia de la filosofía (esa interpretación es una falacia, un insulto...), lo que tira por la borda es la pretensión de la unidad y la totalidad de la historia de la filosofía. Siendo eso así, se dice que en ese tiempo, en el que es imposible generar ya un discurso de la totalidad, y en el que por ello mismo se puede recuperar la historia de la filosofía occidental, que en ese punto que, precisamente, es un punto abismático, que es el punto de la pluralidad tecnológica, el punto del dominio completo de la técnica, se dice que es un punto en el que lo que se juega es la posibilidad del declinar completo o, por el contrario, de la salvación posible... Un punto en el que se está en la cuerda floja.

Ha sido la propia pluralidad tecnológica, la propia aparición de los discursos no consumibles en la unidad, la propia fragmentación del mundo, la acumulación productiva del mundo, la que ha traído como consecuencia la eliminación final del último de los grandes mitos legitimadores. Y, precisamente, porque la causante de todo ello ha sido la dominación tecnológica, la tecnificación planetaria, es por lo que, al mismo tiempo que eso puede permitir tanto la existencia de libertades concretas determinadas, puede también permitir la última fase de la dominación completa, la de la robotización del hombre, la de la desaparición completa del ser humano libre y, por consiguiente, la de la aplicación puramente voluntaria de la verdad cínica. Sería una situación en nada desemejante a la del Gran Hermano conocido, a la de una posición orwelliana, finalmente rehecha bajo el ámbito de un estado de dominación completa, de dominación planetaria.

Y siendo esto lo que está en juego, ¿qué es lo que diferencia los dos lados de este abismo? Sabemos que no se ha realizado en absoluto corte alguno con la tradición filosófica en la que todo está a la mano por vez primera porque por primera vez utilizamos la nada en un sentido *positivo* para el pensar, puesto que la *salvación se concreta entonces en libertades* determinadas. Sabemos que es posible, sin embargo, e incluso la historia parece caminar indefectiblemente hacia ello, la sobredeterminación planetaria, el Gran Hermano que lo organizará todo y que, por lo tanto, también organizará la verdad. Recordemos que en la novela de Orwell había un Ministerio de la Verdad, cuya misión exclusiva era rehacer continuamente la verdad histórica conforme a las necesidades políticas del momento, de tal modo que una derrota o una victoria tenían la capacidad de anular las victorias o derrotas anteriores. En el preciso momento que eso ocurría, se recogía todo el papel impreso, se procesaba inmediatamente, y en todos los libros editados de nuevo figuraba el dato que interesaba. Esta situación orwelliana es la situación de la hipermodernidad, de la sobredeterminación, aquel punto en el que la verdad puede dar lugar o bien a tramas concretas de libertad, o bien a la manipulación absoluta de la libertad.

¿Cuál es el criterio que decide, en el camino de ese abismo, en ese hilo por el que se transita como un acróbata, por dónde debe pasar actualmente el pensador? El discurso de la postmodernidad señala en efecto un criterio reconocible. El discurso de la postmodernidad dice que las libertades determinadas que a lo largo

de la historia de Occidente han venido concretando los tramos de salvación frente al nihilismo, con las que la filosofía ha cumplido su función esotérica, se han servido siempre de reglas; por el contrario, el discurso de la metafísica, el discurso teológico primero y metafísico después, se ha servido de principios. Hay una pequeña distinción entre reglas y principios.

Con “reglas” se quiere significar que los tramos concretos, o las huellas concretas, de una determinación frente a la nada generan por sí mismos reglas porque responden al mundo de la vida del hombre, porque responden a entidades necesarias de la vida humana; con “reglas” nos referimos a reglas pragmáticas, a estrategias de investigación, a elementos artificiales que son extraídos *práxicamente*, prácticamente, desde el interior de lo que el mundo, la naturaleza, la realidad, nos da para realizar construcciones concretas; con “reglas”, dicho heideggerianamente, nos referimos a esa íntima conexión entre el hombre y las cosas, a esa íntima conexión que hace de toda realidad no algo que está dado ante los ojos del hombre, sino algo con lo que el hombre tiene comercio, que se construye con las cosas en el proyecto del hombre del que evidentemente surge una verdad, una verdad entendida como nacida de su propio proyecto, nacida de la libertad. Por lo tanto, con “reglas” nos referimos al trato con las cosas desde el cual el hombre ha ido creando espacios de necesidad, espacios de regulación, espacios de reconciliación, frente al abismo de la nada, frente a la no-ética, frente a la no-necesidad, frente a la contingencia y frente a la muerte. Reglas son todas las técnicas, reglas son todos los proyectos de convivencia, reglas son todas las sociedades, reglas son todas las estrategias, incluso las macroestrategias de investigación, reglas son todos los programas informáticos. Son reglas, y no importa demasiado que las reglas terminen siendo fútiles si no encuentran espacios de realidad con los que generar ese proyecto humano con las cosas. En todo caso, las reglas se saben plurales, fragmentarias, no necesarias, inútiles en muchos casos, fácilmente arrinconables si no sirven para los elementos que se buscaban; y, siendo esa su situación de menesterosidad, se saben sin embargo instancias de racionalidad, se saben instancias relacionales que ponen en relación las necesidades concretas del mundo de la vida del hombre con respecto a los medios en los que se reconoce y se satisface ese mismo mundo de la vida. La historia de Occidente es una historia de reglas en sus mejores elementos. Con reglas en la mano se han hecho las ciencias, se han hecho discursos teóricos de la liberación política, se han hecho las artes médicas, se han hecho los proyectos de convivencia o los proyectos de ética diferenciados. Las reglas son libres, son racionales y, en este sentido, generan por ellas mismas su propia necesidad; pero son libres, puesto que nacen del concreto proyecto en cada caso autojustificable y autojustificado.

En *cambio*, lo que define ese otro nivel, el nivel de la verdad, el nivel que proponía el fundamento, es que no se regía por reglas sino por la *arché*. Y este es, en efecto, el comienzo de la historia del pensar. La doblemente ambigua historia del pensar que comienza previendo un eclipse solar y, al mismo tiempo, diciendo cuál es el principio de todas las cosas. “Principio” es una palabra bastante humilde, que sin embargo esconde en su seno un saco de pesadas convicciones; principio, *arché*, no es más que la palabra que expresa la dominación, el imperio, el mal, la organización global del todo que se organiza desde el mando. *Principio* es una palabra política, es lo que define la soberanía del monarca micénico, su capacidad triple de generar leyes, de juzgar a los hombres y de hacer guerras; eso es la *arché*. La *arché* de la naturaleza, el comienzo de la filosofía, no es más que la trasposición al orden de lo natural de una estructura organizada como si fuera un reino político, un Estado. Desde este punto de vista, “principio” se opone a “regla” en el sentido de que “principio” no admite libertad alguna y, además, no da acceso posible a la praxis. Al no dar acceso a la praxis el hombre queda sometido al principio mientras que la regla la funda el hombre. Pero, además, no haciendo posible la excepción, desde ningún punto de vista, el principio rige en la totalidad y, por lo tanto, rige también en el hombre. Y como la naturaleza es muda (el árbol no se queja y la oveja no manda ejércitos) el problema del principio termina siendo el problema de la legitimación de aquel que determina el principio, llámese el monarca en los tiempos antiguos, llámese Dios en los tiempos medievales, llámese el político en los tiempos modernos. Nosotros vivimos en la modernidad en muchos aspectos, y si analizamos el zafio espectáculo que produce la política occidental en general, esa zafiedad es producto, sencillamente, del hecho de que buena parte de la política ha perdido esa prestancia en virtud de la cual existía una especie de dominación ética general sobre la sociedad; hoy por hoy, y como consecuencia de esa pérdida, resulta la política una cosa tan débil. Y tendemos a pensar en los políticos como en unos señores que se lo pasan muy bien gastando el dinero que nos roban,

que nos saquean, una vez al año, para hacer con él algunas cosas interesantes, las menos, y muchas cosas no interesantes, las más...

El pensamiento del principio, pues, es el pensamiento de una totalidad organizada desde un punto central, que en la modernidad ha sido el punto de la política, del Estado. Pero la historia de Occidente no es únicamente esta vía; la historia de Occidente es también el otro plano.

Siendo así las cosas, el pensamiento de la postmodernidad entiende que el camino que se abre, parmenídeamente, es el de las dos vías a las que ahora nos conduce la diosa *Aletheia*, la diosa del desocultamiento, la diosa que tapa la nada. Las dos vías que ahora nos presenta la diosa no son la del ser, por una parte, y la de la opinión, por la otra. Por una parte, nos propone la vía de consumir la fragmentación de las reglas, de otorgarles *carta de naturaleza*, de hacer de este mundo un mundo lleno de libertades determinadas, de verdades plurales, y, por otra parte, nos da a elegir el mundo de la sobredeterminación, que es el de esas *mismas verdades*, solo que gobernadas por un principio, unificadas exclusivamente por la dominación política.

El abismo en el que el pensamiento se encuentra hoy, y por el que podemos hablar de Metapolítica, en el sentido noble en que la tradición milenaria se ha referido también a la Metafísica, viene dado porque, en efecto, lo que se juega es o la sobredeterminación que solo puede adoptar el carácter político, el carácter de una estatalización progresiva a favor del gobierno mundial o, por el contrario, el camino de la fragmentación según reglas, de la aparición de instituciones cada vez más plurales, de la aparición incluso dentro de esas instituciones de discursos a su vez fragmentarios y plurales, etcétera.

Llegados a este punto hay que hacer tres advertencias críticas y tres advertencias positivas. Las advertencias críticas corresponden a tres posibles malentendidos de la fragmentación, del pensamiento del no-principio, de la *an-arché*. Estas malinterpretaciones pueden ser:

— Que se entienda como liberación completa de la determinación, por vía del nihilismo negativo, que se entienda como *an-arché*, como no-determinación. Todo es posible así, todo vale en una selva en la que cada uno hace los proyectos individuales que le convienen. Estamos de nuevo en el lugar de los triunfadores. Por consiguiente, una interpretación posible de la postmodernidad es el *yuppismo*. Una manera de respetar formalmente los elementos de libertad determinada, pero aprovechar todos los huecos e intersticios que produce la fragmentación, es literalmente el *yuppismo*. En el *yuppismo* la *an-arché* se interpreta exclusivamente como eliminación de toda ética, como nihilismo negativo; puesto que nada fundamenta, el mundo es un predio para el más listo, que llegara antes que ninguno. Si se interpretara así la postmodernidad, y desde luego hay muchas corrientes, sobre todo estetizantes, que la interpretan así, pues entonces el mundo del *yuppismo* encontraría fácil acomodo, fácil síntesis, con el mundo de la sobredeterminación. De hecho, el Estado mundial puede ser cada vez más liberal en su seno, y esta síntesis es perfectamente verosímil e imaginable. Será un mundo con apariencia cada vez más nihilista cuyos centros de poder serán cada vez más duros y cuya eliminación de todo discurso de emancipación será más extrema, un mundo que esté en menos manos y que, por consiguiente, pueda conformar con más integridad el conjunto de la historia, de las creencias y, en general, de la generación del sentido. Por lo tanto, un pensamiento de la *an-arché*, del no-principio, no puede ser confundido con este estado de cosas. Se trata de una posibilidad pavorosa que, efectivamente, se abre ante nosotros: no creo en nada, pero si esto me procura una serie de oportunidades, las aprovecho, y me es indiferente quién me gobierne, y eso es algo que ya no tiene para mí la menor importancia.

— Que el no-principio sea interpretado como la separación brusca de la ética y la política. Se pretende la eliminación completa del Estado, la eliminación de todos los elementos que puedan generar la unidad o la totalidad del sentido, la lógica de la identidad, pero se propone mantener la ética, ya que deseo ser bueno y amable y apuesto por la competencia mundial del bien y la solidaridad. Este es un discurso con dos siglos de antigüedad, es el discurso del anarquismo. Si el *yuppismo* es una posibilidad cierta, el anarquismo por el contrario es una teoría imposible e incluso ridícula. Es imposible y ridícula porque no es factible separar la ética de la política, no es posible una separación de una unidad del sentido político de un resto que quedara y que fuese también una unidad de sentido ético. Porque ¿quién podría proporcionar esa unidad de sentido ético?, ¿cómo sustituir al Estado si yo sigo creyendo en la solidaridad universal, en el discurso completo de la reconciliación, etcétera?

El anarquismo es otra de las posibilidades de interpretación de la postmodernidad, pero se trata de una posibilidad mucho menos verosímil que la anterior. En todo caso, debe ser interpretada como una posibili-

dad impropia de lo que aquí está en discusión. Porque no se trata de acabar con la forma política, de acabar meramente con el Estado; se trata de acabar con la generación de la totalidad del sentido interpretada como una unidad, de hacer posible la fragmentación y, para ello, es completamente verosímil pensar en instancias de poder, en instancias de regulación cualesquiera. No es ni imaginable hacer estallar todo Estado, sino que se trata, por el contrario, de mantenerlo en los términos en que haga permisible la fragmentación; en vez de acabar con lo más aparatoso, el Estado, se trata de mantener lo que es su más denso y compacto elemento significativo: la ética, la responsabilidad, la subjetividad, etcétera.

— Finalmente, también puede interpretarse la postmodernidad como un convencionalismo puramente pactista, en el que se oyen los ecos del escepticismo de la tradición occidental. Nada es completamente cierto y nada es absolutamente mentira, pero deberemos salvar ciertas cosas porque simplemente son más cómodas que sus contrarias. Este es el discurso típicamente socialdemócrata, que en Alemania está fuertemente acaparado por Jürgen Habermas. Un discurso que, a pesar de las polémicas, puede ser interpretado como un discurso todavía postmoderno, puesto que también parte de la asunción del nihilismo. Sin embargo, nihilismo aquí es algo que se pretende obturar, que se pretende tapar, mediante una situación que es, por teóricamente imposible, prácticamente pactista con las fuerzas más reaccionarias de la sociedad. Teóricamente propone ser una manera de obturar el nihilismo, de producir el discurso de la salvación: ya que no tenemos fundamento se trata de negociarlo. ¿Y quién debe negociarlo? Pues aquellos lenguajes que se hallen ya descomprometidos, que se encuentren libres de dominios, lenguajes en los que no haya ninguna presión ideológica, en los que ningún interés o elemento perturbador ni alienante impida la pureza del pacto. Ya... Pero, ¿quién dialoga?, ¿quién es el llamado a dialogar con esos lenguajes tan purificados?, ¿desde qué instancias se purifican?... El socialdemócrata te dice, y se queda tan tranquilo, que eso se logrará cuando él llegue al poder.

El discurso del marxismo al menos era más honrado; pero el discurso de la nueva izquierda es un discurso canallesco, pues es el discurso de la hipocresía: cuando yo hago estas cosas se justifican por la buena intención que yo pongo en ello, o por mi empeño, o porque busco un buen final determinado que nunca llega. Con los discursos de la derecha española los ricos se enriquecían, con los gobiernos de izquierdas también se enriquecen, pero no es lo mismo ser de izquierdas que de derechas... ¿Qué diferencia hubo entre el gobierno de Jacques Chirac, cuando una misma ley de universidades provocó una violenta tempestad en París y en cambio aquí en Madrid nos la “tragamos”? La diferencia estribó en que en París había un gobierno de derechas y aquí, en Madrid, había un gobierno de izquierdas que ponía en su discurso palabras mágicas, palabras no comprometidas, palabras ideales de un discurso asimismo ideal y libre de dominación. Si se trata de decir que esto es bueno porque lo propone el interesado y que en esto consiste la reconciliación entre las capas sociales, la eliminación de la reacción, la superación de las diferencias, etcétera, y que la única legitimación para decirlo es la posición en que se encuentra quien lo enuncia, al ocupar el lugar desde el que se genera el diálogo no comprometido, no interesado, se trata entonces de una mera ocupación por conquista de quien está en la posición de quien habla en ese momento señalando todas las posibilidades. Pero esto no es cierto, porque cuando se accede a la realidad profunda de las cosas, como cuando se llega, por ejemplo, a un punto en el que un guerrillero colombiano está apelando a discursos de salvación y aparece un exquisito europeo para decirle que hay progreso donde hay diálogo, la tentación de golpear al europeo es muy fuerte.

Tras examinar estos tres momentos críticos, o estas tres posibilidades críticas, el pensamiento de la postmodernidad entiende que es posible un pensamiento según reglas, en el que se elimina un pensamiento dominador, con arreglo a lo que llamaremos ahora tres grandes tesis fundamentales:

I. La de pasar del pensamiento del fundamento a lo que Gianni Vattimo ha llamado el pensamiento de la *fruición*. El pensamiento de la fruición es, ciertamente, un pensamiento que apela a la alegría y a veces ha sido interpretado como el *gaysmo*, pero, en realidad, Vattimo lo que hace con su propuesta es recoger la virtud cristiana de la *fruitio*, es decir, una virtud reconocida en los textos medievales. O sea, la virtud que hace preferir la ética de los bienes frente a la ética de los imperativos. La primera propuesta que se hace, para conseguir redes cada vez más amplias de ejercicios de libertad concreta, que en ese sentido devienen verdad determinada, es la de suspender cualquier discurso que pretenda salvarse por la mera separación de ética o política, pero también aquel otro discurso que suspenda enteramente la ética o toda instancia de referencia. Lo que se dice es que es ético solo aquello que produce bienes para el ser humano, y aquello que produce bienes para el ser humano es interpretado en el sentido de la alegría, del sosiego, de la tranquilidad de ánimo, de la paz de

espíritu, de la convicción de la felicidad, en los mismos términos a los que se refería la *fruitio* como principio de la moralidad civil.

Una ética de imperativos es una ética de principios. Una ética de bienes, en cambio, ni siquiera tiene que definir esos bienes, porque esos bienes se autodefinen y regulan en el contexto mismo de las reglas. Por ejemplo, si en un recinto en el que hace mucho calor, y en el que todos los presentes expresan sentir ese calor a excepción de uno solo de entre ellos, que dice no tenerlo, se toma la decisión de abrir las ventanas, se está poniendo en marcha una posibilidad operativa que genera una regla; si el que dice no tener calor discute la decisión, en ese caso, todos los demás tendrán que apelar a los bienes que se van a seguir, a la alegría que alcanzará a todos. Si la persona friolera quiere participar de ese bien, deberá cubrir sus piernas con algún abrigo para que no sienta más frío del necesario.

2. Por lo tanto, una ética de bienes es una ética que nace de la propia autorregulación de los grupos humanos y, por ello, una ética de bienes o un pensamiento de la fruición requiere un segundo gran elemento constitutivo: es el del reconocimiento de los bienes. ¿Cómo reconocer los bienes en ausencia de un principio demarcador, de un criterio fundamental? Lo que se dice es que los bienes se reconocen justamente en la historia, en las tradiciones, en la memoria de los hombres, en el reconocimiento de la pluralidad de los significados frente a la tiranía de los significantes. A esta operación Heidegger la ha denominado con dos términos muy característicos: al recuerdo lo llama *Andenken*, y el recuerdo no es más que revisar, reescribir si se quiere, ir a mirar a todas las fuentes, aquellos ejercicios de libertad determinada que o bien han sido o bien fueron pensables o bien existieron y ya han dejado de existir, o algo los hizo imposibles o bien se abren al pensamiento humano como acciones previsibles pero todavía no ejercitadas; todo eso es *Andenken*, *pensar* en algo concreto, no *Denken* por sí solo, no *Nachdenken* (como si el pensamiento pudiera ser circular consigo mismo), sino *Denken-an*, *pensar-en* tradiciones concretas. Pensar en tradiciones concretas, recordar, el recuerdo de secuencias existidas de hecho provoca la segunda de las grandes palabras que promociona este punto de vista. Provoca lo que Heidegger llama la *Verbindung*. El término *Verbindung* es un término sumamente difícil de traducir porque contiene dos elementos: un elemento reunificador, *Ver-*, y un elemento desplazador, *Bindung*. En alemán es un término poquísimamente usado, y siempre que es utilizado lo es en contextos filosóficos más o menos eruditos. Lo que el pensamiento de la postmodernidad, desde este punto de vista, y en la línea de la tradición heideggeriana, quiere decir con este término es que el recuerdo, el traer a la memoria, el traer al presente las posibilidades ya sidas (se hayan agotado o no), tiene como función el desplazamiento del significante, el desnucamiento por lo tanto de la unidad política del sentido, y esa es la parte de la *Bindung*, la parte de distorsión; para conseguir después una reunificación de los sentidos, para pluralizar, por consiguiente, todos los significados de cada cosa. Por poner un ejemplo para que esto no parezca demasiado abstracto: en la historia ha habido tantos modelos diferentes de “hombre” o de “mujer” que pueden ser acoplados, que pueden ser recordados uno junto a otro, que pueden convivir pacíficamente en el seno de un concepto no dominador, en la reunión de todos esos sentidos que permite la elección de bienes en la fragmentación de sus mismas significaciones; es decir, que no obliga a escoger ahora este, puesto que este otro era malo, sino que consiente este y aquel, y aquel otro, y hace de todo ello un balance provisional, un balance siempre sometido a fragmentación y a historia de los bienes.

Desde este punto de vista se podría decir que si la postmodernidad es un pensamiento de la fruición, en este segundo lugar al que estoy refiriéndome ahora es también un pensamiento de la *contaminación*, de la contaminación conceptual, de la contaminación de secuencias significativas, del no tener miedo, en efecto, a la ambigüedad, del no tener miedo a la reunión, del no tener miedo a la síntesis, a la multiplicación de significados; de la eliminación que nombran estos miedos, la eliminación de todos aquellos aspectos que constituyen otras tantas presiones del hombre. La equiparación de los significados implica la eliminación de las zonas de vergüenza, de las zonas de deterioro social, de ciertas conductas, de ciertas constantes, de ciertas posibilidades obturadas según la ley, según la moral tradicional, etcétera. Y apelamos a esta contaminación no porque implique que todo deba consumirse continuamente, sino porque implica que, en efecto, cada sección, cada elemento, puede tener más capacidad de convocatoria cuanto más capacidad de generación de proyectos colectivos puede crear, y que concitan por lo tanto a mayor número de gentes. Desde este punto de vista, es un pensamiento de la contaminación porque no importa nada ya que coexistan múltiples morales simultáneamente, de la misma manera que no importa que coexistan múltiples programas lógicos distintos, es decir, que

lleva al interior mismo del pensar la idea de fragmentación como una idea de conciliación, como una idea por lo tanto que permite la fruición, en vez de eliminarla.

3. Pero eso, a su vez, solo es posible desde un tercer punto de vista positivo; ese tercer punto de vista es que el pensamiento de la postmodernidad será posible, en efecto, cuando a su vez todas esas tradiciones que producen el pensamiento recordado, la desviación y reunión de la *Verbindung*, etcétera, sea en definitiva un pensamiento que se haya hecho posible finalmente por la asunción de aquello que es también su máximo riesgo. Como decía antes, todo esto es posible, sencillamente, porque por primera vez en la historia del mundo podemos ver un mundo que está a la mano del hombre. Por primera vez, en efecto, en la historia del mundo, el desarrollo tecnológico, el desarrollo de las capacidades científicas del hombre, es de tal magnitud que es lamentable que corramos el riesgo de perderlo en un discurso dominador, en el discurso de la Voluntad de Poder.

Si nosotros podemos ahora referirnos a un pensamiento de la fruición y a un pensamiento de la ética de los bienes, y a un pensamiento, por lo tanto, de la contaminación, es por eso mismo por lo que estamos en el máximo riesgo de perder la oportunidad, por eso mismo por lo que algunos están tan espantados ante este pensamiento y quieren por completo negarlo. Porque esa propia fragmentación y el propio desarrollo tecnológico nos llevan por primera vez en la historia a no depender de las fuerzas de la naturaleza, a no depender de estructuras excesivamente paternas, como el Estado. Y lo único que hay que decir es que la extensión de esa dominación tecnológica, no orientada según un principio, debe ser una extensión que, desde el punto de vista de una ética de los bienes y de la producción no limitada de tradiciones propias, pueda ser extendida a la totalidad del planeta.

Por lo tanto, en vez del Estado universal, que elaborará planes de desarrollo para todos, dejemos el libre discurso de las técnicas, los libres proyectos de los hombres, dejémoslos sin aplicarles ese interés del Uno dominador de los demás, para que ellos efectivamente organicen desde el no fundamento, desde la concreción determinada, sus propias verdades, sus propios mecanismos de organización. Se trata, en definitiva, de escarbar en el punto que, en última instancia, define el tránsito de la metafísica a la postmetafísica. Y es que si la verdad, en definitiva —y esto es la tradición de Occidente—, se decía libertad, eso no es algo que quería expresarse, manifestarse, puesto que parecía preferible el discurso del Uno. Se trata ahora de nombrar verdaderamente a la racionalidad por primera vez. Nombrar a la racionalidad por primera vez no es nombrar el mecanismo unitario de una unidad fantasmática, transcendental y, sin embargo, dueña de todos; se trata de dejar de nombrar ese *Ich* tan solemne y furioso que ha dominado los últimos episodios de la tradición metafísica, para decir otra palabra mucho más modesta y, sin embargo, en la que estaba concebida toda la producción tecnológica en Grecia. La racionalidad es la *poiética*, la racionalidad no es otra cosa que aquel principio engendrador de tramas tecnológicas, *poiesis*, *techné*, limitadas escuetamente a las funciones concretas. Y, en ese sentido, tramas que se saben parciales, que se saben provisionales, que se saben falibles; pero que en último término se saben también en el único contexto en el que surge la racionalidad, es decir, en el contexto de las necesidades de la vida del hombre respecto del mundo, que se las procura, que las dificulta, o, en todo caso, en las que el hombre vive.

Frente a verdad, libertad. Frente a sujeto transcendental, razón *poiética*, o poética. Naturalmente, este pensamiento está acosado por graves problemas. Voy a apuntar sólo uno, el que personalmente me parece el más grave de todos. O bien porque la libertad ha sido secuestrada durante mucho tiempo, o bien porque pertenece a la esencia de la libertad, en cuanto que la esencia de la libertad es la producción frente a la nada, ser capturada, bien por razones históricas, bien por razones dimanadas de la propia constitutividad de la libertad humana, el problema estriba en responder a esta pregunta: ¿basta un discurso, en efecto, para crear una ética de los bienes? Si se necesitase, para acabar con el Estado, una instancia igualmente dura, ¿no sería una reproducción del Estado? Si, para unificar todos los sistemas, la verdad ha creado una *episteme* de los principios, para hacer posible todas las libertades, ¿no sería preciso pensar en una libertad, asimismo, según principios? Y en ese caso, ¿estaríamos muy lejos de Hegel, del sueño de Marx?

Parece un destino de Occidente, al menos de su pensamiento, el que cualquier intento del pensamiento lo conduce al destino del Uno. La postmodernidad quiere rehuir ese destino. ¿Puede, realmente? Esto es lo que hay que discutir fundamentalmente. Pero no me parece eso lo más grave, ni siquiera lo más urgente. El problema es que, si no puede, ¿cabe en el pensamiento de la postmodernidad una doctrina de la emancipación? Dejamos la pregunta abierta.