

TICS DE LA POSTMODERNIDAD,
O CÓMO SE ACABÓ EL CUENTO DE
(LA HISTORIA Y LA FILOSOFÍA EN) LA
MODERNIDAD¹

José A. Marín-Casanova

*Life is a tale, told by an idiot, full of sound and
fury, signifying nothing*
(Shakespeare)

La vida es sueño y los sueños sueños son
(Calderón)

*Quizás la historia universal no es más que la historia de
las diversas entonaciones de algunas metáforas*
(Borges)

En este momento, lector, me propongo contarte un cuento, un cuento que cuenta otro cuento, uno más viejo que nuestros padres, que nuestros abuelos y que nuestros bisabuelos; pero no mucho más que nuestros tatarabuelos. Mi cuento narra una historia que ocurrió no hace mucho tiempo, una historia tan reciente que muchos —como seguramente sea tu caso— creen que sigue ocurriendo. ¡Tantas veces te lo han contado, y en tantas partes, sobre todo, en las académicas!

1) Este trabajo ha sido realizado dentro del Proyecto de Investigación (I+D+i) FFI2009-07709 del Ministerio de Ciencia e Innovación, y en él la traducción de las referencias de las obras editadas en alemán, francés e italiano es a cargo del autor.

Y es que no podemos vivir sin cuentos, muchos incluso —yo, por ejemplo— vivimos gracias al cuento, vivimos del cuento.

Se cuenta que “narrare necesse est”. Narrar es necesario, y, sobre todo, en Filosofía. Pues la Filosofía no sólo tiene historia, sino que tiene mucho de historia, mucho cuento. Sin embargo, el filósofo interpretó que el logos era incompatible con el mito, que precisamente la categoría se lograba conforme se iba dejando atrás la anécdota. Así, partiendo de esta anécdota aristotélica se empezó a construir el edificio categorial filosófico, nació el mito de la Filosofía. Desde entonces los filósofos se lucraron, aunque, la verdad, no mucho, al socaire de este mito fundacional consistente en la negación del mito. Pero no todos los filósofos: hay una saga de pensadores² que sabían que en las moradas míticas también habitaba la razonable Atenea.

Pero mis palabras no vienen aquí para hablarte de la fabulosa Filosofía, no te vayas a pensar que sólo estoy para contarte historias, a lo mejor poco verosímiles. No, no se me ha olvidado el título del que te tengo que responder. Lo que ocurre es que precisamente obligado por el rótulo comprometido he de discurrir sobre la (Filosofía de la) historia. Y la historia es en origen discurso sobre el origen, es decir, “arqueología”. Y eso, la archái-logía, es aquello que, según Platón, definía al mito (por cierto, la Filosofía también es, en principio, dicho sea entre paréntesis, discurso sobre el principio, o sea, arqueología, esto es, mito). De ahí que significando “historia” en sentido lato lo mismo que mito, que fábula, que recitado, que dicho, que narración o que relato, decir ahora que la historia (y su Filosofía) es un mito —y el fin del mismo es seguramente su tesis capital— es, en el más feliz de los casos, decir nada, una ridícula cháchara o cáscara tautológica.

2) Cfr. Marín-Casanova, 2004, 2006a y 2007.

Y, sin embargo, en mi cuento la historia es un mito. Es posible que te pueda empezar a aclarar las cosas la siguiente consideración: yo he empleado hasta el momento los términos “mito” e “historia” con deliberada ambigüedad y en un tono abiertamente meliorativo. No puede ser menos que así cuando uno entiende la “realidad” —como seguramente sea mi caso— como realidad textual, como texto: el mundo y tu interacción con él son discurso, interpretación. De ahí mi salutación a los mitos o cuentos, y que vea bien que la historia, tanto la “subjetiva” como la “objetiva”, tanto lo acaecido (*res gesta*) cuanto el saber sobre lo acaecido (*relatio rerum gestarum*), sea un relato, un contar algo. Pues como le oí contar personalmente a alguien: “Alguien (¿quién?, la memoria no me lo dice) escribió un día: ‘Somos cuentos de cuentos contando cuentos; nada’. Siete palabras melancólicas y escépticas que aparentemente definen al ser humano y resumen aparentemente la historia de la humanidad. Pero, si es cierto que no pasamos de ser cuentos ambulantes, cuentos hechos de cuentos, y que vamos por el mundo contando el cuento que somos y los cuentos que aprendemos, me parece igualmente claro que nunca podremos llegar a ser más que eso, esos seres hechos de palabras y que van dejando, a lo largo de los tiempos y del Tiempo, un testamento de palabras, lo que tienen y lo que son. Todo”.

De ahí que yo comparezca aquí no con otra disposición que la de contar un cuento. Pero hay cuentos y cuentos, mitos y mitos. Lo que mi relato saluda son los mitos, pero no *el* mito. Admiro los relatos, pero aborrezco que un relato se arrogue la exclusiva y pretenda presentarse como el único relato o, lo que se me antoja aún peor, ignore de sí mismo, al convertirse en el apriori de todo entendimiento posible, su condición de narración, que sea un descastado que abjure de su linaje mítico y concurra de modo manifiesto contra esa dote, creyéndose el

antídoto del mito. Y esto es lo que le ocurrió a la historia en la Modernidad, cuando allá por la segunda mitad del siglo XVIII fue alumbrada la Historia Universal. Entonces la historia se convirtió en eso, en *la* Historia, dejó de ser una historia para transformarse en la historia *una*, en *universal*, en el nombre colectivo y singular “Historia Universal”.

I

Corría el año de 1789 (era el veintiséis de mayo) cuando un joven filósofo pronuncia su *Antrittsvorlesung* como Profesor Titular de la Universidad de Jena. Con ese discurso inaugural no sólo iba a inaugurar su curso docente (el tema de ese *Sommersemester* era *Einführung in die Universalgeschichte*), sino también —y esto es lo que aquí nos viene a cuento— la Historia Universal (¿casualmente? en ese mismo año estallaba la Revolución Francesa con la que convenimos en iniciar la Historia Contemporánea). El autor se llamaba Johan Christoph von Schiller, y su obra, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* ¿Qué significa y con qué fin se estudia Historia Universal? Éste es el cuento que yo quería contarte y que, como ves, es de fecha (históricamente) reciente. En qué consiste, cómo surgió y pervivió, y qué pasa con él en los tiempos postmodernos es lo que yo quisiera referirte a continuación.

Tras una muy suculenta distinción de jugosísima actualidad entre el “académico a sueldo” (literalmente a pan: *Brotgelehrte*) y la “cabeza filosófica”, figura esta que Schiller reivindica para sí, dice a sus alumnos que “puedo acercarme al concepto de Historia Universal, el objeto de la lección de hoy” (1980: 754). Y comienza su acercamiento apelando a “los descubrimientos que nuestros navegantes europeos han realizado en mares lejanos y alejadas costas [que] nos

proporcionan un espectáculo tan instructivo como entretenido” (1980: 754). Y continúa así su relato: “nos muestran pueblos que se encuentran situados a nuestro alrededor en los más variados estados de formación, como niños de diferente edad se encuentran alrededor de un adulto y que mediante su ejemplo le recuerdan lo que él mismo ha sido antes y de dónde ha partido. Una mano sabia parece habernos ahorrado el conocimiento de estas salvajes tribus, hasta el momento en el que nosotros hubiéramos progresado lo suficiente en nuestra propia cultura como para hacer una aplicación útil a nosotros mismos de este descubrimiento y poder recomponer a partir de este espejo el comienzo perdido de nuestro género. ¡Qué vergonzante y triste es la imagen que nos ofrecen de nuestra infancia estos pueblos!, y ciertamente el nivel en el que nosotros los divisamos ya no es el primero. El ser humano empezó de forma aún más despreciable. A algunos los encontramos ya como pueblos, como cuerpos políticos: pero el ser humano tuvo que elevarse a la sociedad mediante un esfuerzo extraordinario” (1980: 754), hasta que “se han roto las barreras que separaban a los Estados y naciones en un egoísmo hostil [y] un lazo cosmopolita une ahora a todas las cabezas pensantes y toda la luz de su siglo puede alumbrar ahora [...]” (1980: 756), cuando “la sociedad europea de estados parece convertida en una gran familia. Los vecinos pueden enemistarse unos con otros, pero esperamos que ya no puedan descuartzarse” (1980: 757). Y claro, el alumbramiento de las luces requirió, como no podía ser menos, de la vinosa sangre: “incluso el que en este instante *nosotros* nos encontremos con este grado de cultura nacional, con esta lengua, estas costumbres morales, estas ventajas civiles, esta medida de libertad de conciencia, es el resultado quizás de todos los hechos universales (*Weltbegebenheiten*) anteriores [incluido el “hecho más importante”, “la aparición

de la religión cristiana” (1980: 763)]: *toda* la Historia Universal (*Weltgeschichte*) sería al menos necesaria para explicar este único momento” (1980: 758-9). De ahí la “resolución” a la resignación: “¡cuántas guerras tuvieron que hacerse [...] para finalmente llevar a Europa al principio fundamental de paz que faculta tanto a Estados como a ciudadanos a dirigir su atención sobre ellos mismos y a concentrar sus fuerzas para un fin razonable!” (1980: 760). Así que la historia del joven profesor alcanza una explicación satisfactoria logrando por fin un meritorio *happy ending* para la “benefactora clase media (*Mittelstand*), la creadora de toda nuestra cultura” (1980: 759), la gustadora de las mejores perdices: *Ende gut, alles gut!*

Ya en este condensado de lo que entonces leía el joven ilustrado encontramos implícitamente pergeñado el boceto del concepto de Historia Universal. Y por supuesto, sus supuestos: elitismo alterofóbico, etnocentrismo europeísta, autocomplacencia epocal, inmovilismo paternalista, finalismo heterogónico, pacato irenismo, cosmopolitismo ingenuo, mesocratismo “democristiano”... ¡Toda una trufa hiperkantiana!

Pero antes que nada sigamos oyendo la voz de la cabeza filosófica, cuando se iba haciendo más explícita en su testarudez: “De la suma completa de estos sucesos destaca el historiador universal aquellos que han ejercido una influencia esencial, incontestable y fácil de observar, en la configuración *actual* del mundo y en el estado de la generación que vive actualmente” (1980: 762). El historiador va así superando la fragmentariedad del material de los datos y haciéndole cobrar a la Historia Universal, merced a la ayuda del entendimiento filosófico y su método analógico, categoría de ciencia: “El espíritu filosófico no puede demorarse en el material de la Historia Universal, de esta forma un nuevo impulso, que tiende a la armonía, puede

hacerse activo en él, impulsándolo irresistiblemente a asimilar todo lo de su alrededor a su propia naturaleza racional, elevando a *pensamiento* todo fenómeno que se le presente como el efecto supremo que él ha reconocido [...]. Empieza, fenómeno tras fenómeno, a eludir el ciego azar (*Ohngefähr*), la libertad sin leyes, y a acercarse a un conjunto armónico (que solamente existe, naturalmente, en su representación) como un eslabón adecuado. Pronto le resulta difícil persuadirse de que la secuencia de fenómenos que adoptaban tal regularidad e intencionalidad en su representación, vea desmentidas estas propiedades en la realidad” (1980: 764).

Ya ha dado el profesor Schiller el salto ontológico, la Historia Universal ya no es sólo subjetiva, sino también objetiva; ya no es sólo ciencia, sino también realidad, la realidad: el relato real que absorbe lo relatado. La realidad se supera entonces a sí misma y pasa a ficción y la ficción, a realidad. Lo que valdrá ya no será la historia, el curso histórico, sino el curso del profesor Schiller, su discurso, la Historia Universal. De ahí que declare sin empacho que el historiador filosófico: “entonces saca la armonía de sí mismo y la trasplanta fuera de él en el orden de las cosas, esto es, aporta un fin racional en el curso del mundo, y un principio teleológico en la *Historia Universal*” (1980: 764). Llega así el “fin” del hombre, el sueño fáustico de “parar” el tiempo, de detener la historia fijándola a perpetuidad: “El ser humano se metamorfosea y huye de la escena; sus opiniones huyen y se metamorfosean con él: sólo la historia (*Geschichte*) se queda en la escena, ciudadana inmortal de todas las naciones y tiempos” (1980: 765).

Schiller, toda vez que “todas las edades precedentes se han esforzado –sin saberlo o pretenderlo— por conducir a nuestro *humano* siglo” (1980: 766), está convencido de la utilidad de una tal concepción de la historia: “encenderá

una luz en vuestro entendimiento y un benéfico entusiasmo en vuestro corazón” (1980: 765); moraliza, y “al acostumbrar a los seres humanos a confrontarse con todo el pasado, y a anticiparse con sus conclusiones al lejano futuro, oculta los límites del nacimiento y de la muerte” (1980: 765); tranquiliza y serena el espíritu; desprejuicia y “nos cura de la exagerada admiración por la antigüedad” (1980: 766). Pero, sobre todas las cosas, emancipa, libera: “Un noble deseo —Schiller concluye de este modo su clase— debe arder en nosotros de realizar una aportación también de *nuestros* medios al rico legado de verdad, eticidad y libertad que recibimos del mundo pretérito y debemos devolver multiplicado al mundo venidero, y atar nuestra fugaz existencia a la cadena perenne por la que se deslizan todos los linajes humanos (*Menschengeschlechter*). Por distinto que sea el destino que les espere a ustedes en la sociedad civil, ¡todos ustedes pueden contribuir en algo! A cada mérito le está abierto un camino a la inmortalidad, a la verdadera inmortalidad, quiero decir, donde lo hecho vive y prosigue, aun cuando el nombre de su creador acaso quede atrás” (1980: 767).

Con estas emotivas palabras Schiller cierra su intervención en el aula y abre la intervención de la Historia en los asuntos humanos todos, pretéritos, presentes y por venir. La Historia Universal se adueña de todo, nada se escapa a su apropiación. Ella lo es del sujeto colectivo Humanidad. Su historia es la que narra: la historia del yo uno y total. Un yo que tiene un origen oscuro y salvaje, y una meta: la separación progresiva que va trazando la línea emancipatoria de la luz y de la civilización.

Es Schiller quien en 1789 levanta, así pues, acta constitucional de la “Historia Universal” como aquella historia que es universal por cuanto envuelve las historias en

la Historia, las historias múltiples en una sola: la Historia (el meta-relato [*grand récit*], diría Lyotard, 1984: 9) del progreso y la perfección de la humanidad en la libertad. Esta propuesta de “Historia Universal” representa la más conspicua expresión del proyecto ilustrado, del programa liberador de la Modernidad: la historia queda proclamada como proceso progresivo que envuelve unitariamente todo proceso histórico anterior con un objetivo final único: la libertad de todos; o lo que es lo mismo —pero expresado kantianamente—: la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad con la consiguiente emancipación de toda heteronomía y la correlativa imposición del señorío del hombre en el mundo³.

II

¿Por qué surge el programa de una Historia Universal como totalidad y unidad lineal a mediados del siglo XVIII y ha durado hasta la actualidad? Quizá por coincidir con el programa de la Modernidad, entendiendo por ésta la era del carácter autoimpositivo de lo *novum*, donde el hecho de la

3) El fracaso de este proyecto será precisamente el factor común de los cuentos postmodernos: “Que la modernidad como proyecto universalista de ‘civilización’ descansando sobre el optimismo de un progreso tecnológico ineluctable, sobre un sentido seguro de la historia, sobre un dominio racional y democrático de una realidad entregada a las diferentes utopías revolucionarias de un futuro emancipado, haya entrado en crisis en los años 70: tal es la evidencia masiva que unifica los diferentes discursos sobre la postmodernidad” (Buci-Glucksmann, : 41). Se trata de contar la agonía de los grandes ideales modernos, motivada por la ambigüedad de todos los efectos del progreso y de la emancipación de la modernidad (cfr. Baudrillard, 1998: 94-100). Y es que: “todas las tendencias coincidían en un punto [...] sólo gozaban de cierta legitimidad en la medida en que contribuían a la emancipación de la humanidad. Al cabo de estos dos últimos siglos, llegamos a la conclusión de que es preciso prestar más atención a los signos que indican un movimiento contrario. Ni el liberalismo, económico o político, ni los diversos marxismos salen incólumes de estos dos siglos sangrientos. Ninguno de ellos está libre de la acusación de haber cometido crímenes de lesa humanidad” (Lyotard, 1990: 91).

novedad se hace un valor⁴, como “la época en la que el hecho de ser moderno se ha convertido en un valor determinante” (Vattimo, 1989: 73) o el momento en que el mundo se acelera y se intenta dominar la aceleración vía *Beschleunigungskonformismus* (Marquard, 1986: 60): “si la historia está dotada de este sentido progresivo es evidente que tendrá más valor lo más ‘avanzado’ en el camino hacia la conclusión, aquello que esté más cerca del término del proceso” (Vattimo, 1989: 75).

El intento de dominar la aceleración mediante la conformidad con la misma aceleración comporta cuatro premisas: a) positivación ontológica de la mutabilidad, b) positivación ontológica de la fugacidad, c) positivación ontológica de la temporalidad y d) subjetivación “hipertribunalizadora” de la realidad. Aplicando con libertad el esquema marquardiano al respecto (cfr. Marquard, 1986: 60-64), voy a ir explicando una a una dichas premisas, que hacen del concepto de Historia Universal una, quizá la principal, de las etiquetas de la Modernidad filosófica.

La Historia Universal comporta efectivamente la positivación ontológica de la mutabilidad, de la variabilidad, en definitiva, del cambio. El relato metafísico clásico tomaba al movimiento como expresión del mal: predicar el devenir de una cosa indicaba el carácter limitado de la cosa, su imperfección, su maldad ontológica. El bien, por definición de la Metafísica, era, como Dios, inmutable e invariable, la estabilidad en sí. Dios era el bien. Pero heos aquí que la Modernidad con el desarrollo de las ciencias naturales iba gozando cada vez más de una capacidad prodigiosa para distanciarse —esto es, para controlarlo disponiendo de él— del mal físico: la enfermedad

4) “Como ley necesaria de la historia, el progreso implica la identidad axiológica entre *melius* y *novus*, esto es, la idea de que lo que es moderno, actual, es de por sí mejor que lo que ha pasado” (Chiurazzi: 13).

y sus dolores iban dejando de obedecer a encantamientos para entregarse a razones sobre las que la mano podía operar: la “quir-urgia”, la cirujía, desmedula el mal físico, lo desmalifica o bonifica. La Metafísica moderna, por medio de la Teodicea, hará lo propio con el mal metafísico, y a la larga, en un proceso metamórfico cuyo eco alcanza a nuestros días (¿no se nos hace hoy responsables de nuestra infelicidad, de nuestra ignorancia y hasta de nuestra fealdad?) con el mal gnoseológico, el moral y el estético. La teodicea de Leibniz (1710) —el neologismo es de él mismo, de 1697— teleologiza el mal mediante la idea de compensación (el mal se halla doquier compensado por el bien) y el denominado “pensamiento *bonum via malum*” (hay bien gracias al mal): el mal posee, así pues, una razón suficiente, ser condición de posibilidad del bien. Y esto es conjurar el mal, privarlo de su substancia, hacerlo bueno *ex tunc, ab origine*. Con lo que empalidece el pecado original: la *felix culpa* se hace más *felix* que *culpa*, casi sólo *felix*. O dicho más redondamente: no hay mal, sólo bien. Lo que nos parece malo realmente no es, según el optimismo leibniciano, malo, sino requisito “permitido” por Dios para el mayor de los bienes: la libertad (cfr. Marquard, 1982: 52-65 y 1981: 39-66). De este modo en la Modernidad, donde todo fluye y se disuelve, termina también disolviéndose la estabilidad como medida ontológica. Ahora la medida es lo propio de lo histórico: el cambio entendido como progreso y evolución. La Modernidad pasa así del mal de la fluidez a la fluidez del mal: haciendo de la necesidad virtud, vía *Beschleunigungskonformismus*, la historia pasa de vicio a virtud, la virtud de la Historia Universal.

Ligada a la de la mutabilidad se encuentra la positivación ontológica de la fugacidad o transitoriedad, de lo efímero y alterable. Al igual que le acontecía a la finitud, la vertiente del mal metafísico consistente en la caducidad encuentra

acogida metamórfica en el relato de la Teodicea: el mal de la transitoriedad se convierte en la transitoriedad del mal. En el relato moderno lo transitorio, lo novedoso, la moda, se convierte en lo bueno. La Historia Universal saluda lo efímero, y lo cultiva. Lo que adviene siempre es mejor pues acerca el presente de la historia a su meta: todo lo que surge ha de perecer para que la libertad se acerque cada vez más. Es más, hay, con tal de lograr el objetivo cuanto antes, que acelerar la quema de las naves del progreso. Y comoquiera que la distancia más corta entre el momento actual y la meta futura es la Revolución, hay que emprenderla, como mal menor, como mal bueno, como la quintaesencia del último, y ya definitivamente desmalificado, mal, como el ultramal superbien de la meta final de la historia. No hay tortilla sin huevos rotos, ni parto sin sangre: haciendo de la necesidad virtud, vía *Beschleunigungskonformismus*, la Revolución pasa de vicio a virtud, la virtud de la Historia Universal.

Positivizado el cambio, y convertida en deber histórico la aceleración de la velocidad, también han de positivizarse ontológicamente las, en consecuencia, incrementadas turbulencias del presente, ha de bonificarse la temporalidad. El discurso de la Metafísica clásica condenaba la finitud en el tiempo de las cosas: la duración de algo señalaba su maldad ontológica. La temporalidad era un *faible*, otro modo de mostrar la debilidad o falibilidad de un ente. El bien se asociaba, por el contrario, a la eternidad, al espacio donde no hay tiempo, pues era todo el tiempo, el transtempo. El clásico entendía, por consiguiente, la historicidad como índice de corrupción, de decadencia, de degeneración. La Modernidad, sin embargo, mediante el mecanismo optimizador del relato de la Teodicea, acogía arrobada el transcurso agitado de los días, invirtiendo la Ontología de lo inmutable. Y es la Historia Universal quien

eso justifica, por cuanto lo turbulento del presente se explica como consecuencia de un largo pasado que teleológicamente ha estado operando con el fin de preparar un futuro mejor del que las agitaciones actuales serán causa o medio. La dimensión temporal es entonces imprescindible cauce para el despliegue universal del género humano. Con lo que, haciendo de la necesidad virtud, vía *Beschleunigungskonformismus*, la temporalidad pasa de vicio a virtud, la virtud de la Historia Universal.

La Historia Universal representa, por último, la expresión, por antonomasia, del carácter “tribunalizador” de la Modernidad. Ésta comienza sospechando de todo, dudando de la legitimidad de cualquier cosa presente. Todo ha de mostrar o exhibir su credencial de inocencia ante el más alto tribunal, el de la Razón. Y bajo un presupuesto de este cuño la realidad resulta cada vez más procesualizada, vista como una vista, como proceso. La Teodicea da un paso adelante en esta dirección en tanto que se atreve a sentar a Dios en el banquillo de los acusados para que dé cuenta o razón (es idéntica cosa), como creador del mundo, de la presencia del mal en el mismo. El proceso, como es sabido, se vendrá a saldar con la eliminación de su poder redentor en la medida en que el mal es teleologizado de modo inmanente, pues en este mismo mundo hay una razón suficiente que lo autoriza: la libertad humana. Pero a Dios aún le quedaba el atributo de creador. Lo perderá conforme el sujeto moderno se vaya constituyendo en yo trascendental que dicta las leyes de la objetividad: el *ich* del idealismo alemán ya ha desdivinizado el mundo y se ha hecho a sí mismo divino: el yo es Dios. A ese yo que se ha convertido en condición de posibilidad de toda experiencia, no sólo de la natural, sino también de la histórica, a ese sujeto de la historia, la Historia Universal lo

llamará “Humanidad”. Y claro es, de la misma manera que la Teodicea le exigió a Dios rendir explicación del mal, ahora su metamorfosis, la Filosofía de la historia, procesa al nuevo creador, al hombre. La Historia Universal comporta así una “Antropodicea” donde el hombre tiene que defenderse de la imputación de responsabilidad por el mal en el mundo. La Historia Universal resulta ser, como dice Hegel parafraseando un verso (se trata del conocido poema *Entschluss*) del propio Schiller, el Juicio Universal. Cioran, aun cuando con inversa valoración, lo señaló al contar que “La creencia en el Juicio Final ha creado las condiciones psicológicas de la creencia en el sentido de la historia; aún mejor: toda la filosofía de la historia no es más que un subproducto de la idea de Juicio Final” (Cioran: 126). Y en este juicio el argumento de la defensa ha sido muchas veces el de acusar a los hombres, pero no a todos: los culpables son los hombres, pero los otros hombres, bien pueblos ajenos (actitud burguesa defensora del colonialismo y del imperialismo), bien la clase burguesa (actitud del crítico del colonialismo y el imperialismo), bien la raza judía (actitud nazi defensora de la supremacía de la raza aria). Lenin representa, en este sentido, un óptimo ejemplo de fidelidad a la Historia Universal. Los responsables son los demás, pero nunca los agentes del bien futuro, los benefactores del porvenir, la vanguardia. Con lo que, haciendo de la necesidad virtud, vía *Beschleunigungskonformismus*, el proceso (el progreso) pasa de vicio a virtud, la virtud de la Historia Universal.

Bajo estas premisas la Metafísica se hace historia: la Modernidad procede a la historización de la Ontoteología. Y de este modo el nihilismo propio de la Metafísica, negador del carácter realmente real del mundo del devenir, queda a su vez negado. La Modernidad positiviza el más acá y logra satisfactoriamente la superación del nihilismo de la

trascendencia: la Historia Universal conjura el nihilismo trascendente. Ahora bien, que la Metafísica se haga historia comporta asimismo que la historia se haga Metafísica (la historia, el devenir, es el nuevo trascendental moderno). La Metafísica se metamorfosea en historia, pero sigue siendo Metafísica. El esquema monoteísta sobre el que se cimentaba la Metafísica de la trascendencia, negador del politeísmo, que auspiciaba las historias varias, la polimítica, no quiebra, sino que se mantiene reforzado: el monomito se hipertrofia. Ahora sólo hay una historia: el gran metarrelato Historia Universal, que, como Dios, todo lo abarca y juzga: la Historia Universal es —así lo cantó Schiller— el Juicio Universal, la auténtica Teodicea —así lo contó Hegel—. La Historia Universal puede ser entendida entonces como una suerte de continuación por otros medios de la Historia Sagrada, por medios profanos, inmanentes. La inmanentización de la trascendencia conserva todos los caracteres de la trascendencia, incluido éste, la trascendencia misma, aplicada ahora a la inmanencia. Historia, Humanidad y Progreso-Libertad constituyen la nueva trinidad divina, tres personas distintas y una sola verdadera, la nueva historia, el nuevo mito, el mito de lo nuevo. La cronofobia de la Metafísica se convierte así en Metafísica de la cronofilia. La cronolatría queriendo lograr la superación del nihilismo cae en el nihilismo de la superación (Sloterdijk: 121). De la liquidación de lo móvil se ha pasado a la liquidación de lo inmóvil (especular es liquidar los inmuebles), pero sigue siendo liquidación: todo cuesta, mas nada vale. Y es que la Ilustración en el fondo no hace sino amplificar la metáfora —evoquemos a Derrida— heliocéntrica y fototrópica, fundacional de la Filosofía (mito de la caverna) y del monoteísmo (luz sedicente de Cristo). La inmanentización de la trascendencia operada por el Iluminismo exagera el modelo de la presencia, la

preterición —recordemos a Heidegger— de la diferencia, da a luz —que diría Sloterdijk: 107— al “nihilismo fotológico”.

III

Pero antes de seguir hablando del nihilismo, que será el *Leitfaden* de fondo de este cuento hasta el final —cifrará su desenlace—, me gustaría retroceder un poco, para recordando las premisas del concepto de Historia Universal hacer una cuestión en principio menos mediata que la del nihilismo, en cuanto esta última ya forma parte de la respuesta. “La cuestión a la que me refiero es la siguiente: hoy en día, ¿podemos continuar organizando la infinidad de acontecimientos que nos vienen del mundo, humano y no humano, colocándonos bajo la idea de una historia universal de la humanidad?” (Lyotard, 1990: 35) Esta pregunta tiene una importancia enorme desde un doble punto de vista, por sí misma y por quien la formula, que no soy yo, sino aquel que inventó en 1979 el nombre, al menos para la Filosofía —el sociólogo americano Amitai Etzioni ya lo había empleado once años antes, y el crítico literario Ihab Hassan lo venía usando sistemáticamente desde 1971, y figuraba en el título de un libro de 1926, y como adjetivo se encuentra ya a comienzos de los setenta del siglo antepasado— de “Postmodernidad”, el francés Jean François Lyotard (cfr. Marín-Casanova, 1998). De manera que el *quis* y el *quid* de la cuestión se interrelacionan entrañablemente. Y es que desde Lyotard podemos entender la condición postmoderna —este sintagma de acusativo en cursiva te da el título de la obra en que nació el término de nuestra época— como experiencia del final de la historia.

En efecto, Lyotard entiende como propio de la condición postmoderna la pérdida de confianza respecto de los grandes

relatos o metarrelatos⁵, la incredulidad ante los dispositivos metanarrativos de legitimación, los cuales trasuntando una Filosofía de la historia vienen a proponernos un final feliz, la libertad. Ocho años después, en el capítulo del libro del que hemos extraído la pregunta, *La postmodernidad explicada a los niños*, de estilo epistolar, en “Misiva sobre la historia universal”, podemos leer lo siguiente: “El pensamiento y la acción de los siglos XIX y XX están regidos por una Idea (entiendo Idea en el sentido kantiano del término). Esta Idea es la emancipación y se argumenta de distintos modos según eso que llamamos las filosofías de la historia, los grandes relatos bajo los cuales intentamos ordenar la infinidad de acontecimientos: relato cristiano de redención de la falta de Adán por amor, relato *aufklärer* de la emancipación de la ignorancia y de la servidumbre por medio del conocimiento y el igualitarismo, relato especulativo de la realización de la Idea universal por la dialéctica de lo concreto, relato marxista de la emancipación de la explotación y de la alienación por la socialización del trabajo, relato capitalista de la emancipación de la pobreza por el desarrollo tecnoindustrial. Entre todos estos relatos hay materia de litigio, e inclusive, materia de diferendo. Pero todos ellos sitúan los datos que aportan los acontecimientos en el curso de una historia cuyo término, aun cuando ya no quepa esperarlo, se llama libertad universal absolución de toda la humanidad” (Lyotard, 1990: 36).

Y, claro, si tomas como premisa mayor que la Postmodernidad desconfía de los metarrelatos, y como premisa menor que los metarrelatos comportan una Filosofía de la Historia Universal, se impone la conclusión de que la Postmodernidad pone en entredicho la Historia Universal. O

5) “el gran relato ha perdido su credibilidad” (Lyotard, 1984: 73).

expresado de otro modo: podemos considerar la Postmodernidad como el pensamiento del final de la historia. Con lo que la cuestión del final de la Modernidad se substanciaría en la cuestión del final de la historia. Lyotard no llega a contarla así, se limita a razonar el porqué de una respuesta negativa a la cuestión sobre la posibilidad actual de una Historia Universal. Lo primero que destaca es que si preguntamos si podemos continuar organizando, etc., presuponemos que antes ocurría así, y, en efecto, eso era lo propio de la Modernidad y sus metanarraciones legitimadoras. La segunda aclaración sobre la cuestión radica en que dicha pregunta comporta un nosotros, un sujeto del gran relato, un yo colectivo que de consuno queda en entredicho al desconfiar del relato mismo: el estatuto del sujeto moderno, negador por absorción, de la tercera persona ha devenido cuestionable. La tercera observación de Lyotard sobre la pregunta va referida a la expresión interrogativa contenida en ella “podemos”, no sólo en cuanto mienta una posibilidad —posibilidad que como categoría modal no implica que tenga lugar ni que no lo tenga la prosecución de la Historia Universal, sino que efectivamente tendría lugar el hecho de que tenga o no tenga lugar— mas, sobre todo, se mienta una capacidad, y esto, fuerza y competencia, quizá le falten al desfallecido sujeto contemporáneo: “Sin querer decidir sobre el terreno si se trata de hechos o de signos, los datos que podamos recoger acerca de este desfallecimiento del sujeto moderno parecen difíciles de recusar. Cada uno de los grandes relatos de emancipación del género que sea, al que le haya sido acordada la hegemonía ha sido, por así decirlo, invalidado de principio en el curso de los últimos cincuenta años. —Todo lo real es racional, todo lo racional es real: ‘Auschwitz’ refuta la doctrina especulativa. Cuando menos, este crimen, que es real, no es racional. —Todo lo proletario es comunista, todo

lo comunista es proletario: ‘Berlín 1953, Budapest 1956, Checoslovaquia 1968, Polonia 1980’ (me quedo corto) refutan la doctrina materialista histórica: los trabajadores se rebelan contra el Partido. —Todo lo democrático es por el pueblo y para el pueblo, e inversamente: las ‘crisis de 1911, 1929’ refutan la doctrina del liberalismo económico, y la crisis de 1974-1979’ refuta las enmiendas poskeinesianas a esta doctrina” (Lyotard, 1990: 38-39).

Desde luego, es discutible —y el propio Lyotard establece una cláusula de caución— que un hecho pueda refutar una teoría, pues un hecho es hecho desde una teoría, se lee bajo una interpretación, está siempre cargado teóricamente. No obstante, no cabe duda, y esto es lo relevante, que hechos como los señalados por Lyotard tienen mucho que ver en lo decisivo de la Postmodernidad en tanto que desfundamiento de la fe en los grandes discursos modernos de legitimación histórica⁶.

IV

Otra forma más “especulativa” y explícitamente hermenéutica de entender la Postmodernidad como pensamiento del final de la historia, son las aportaciones del abanderado del *pensiero debole*, el italiano Gianni Vattimo, cuyo cuento quisiera, aun cuando rapsódicamente, contar. Primero veremos las posiciones más directas e inmediatas, atendiendo después al núcleo que las imanta. Muchos son los textos donde Vattimo se pronuncia sobre nuestro asunto, algunos artículos suyos llevan por título “El fin del sentido emancipador de la historia” o “Postmodernidad y fin de la historia”, pero quizá donde de modo más explícito discuta la

6) “En Auschwitz se destruyó físicamente a un soberano moderno: se destruyó a todo un pueblo. Hubo la intención, se ensayó destruirlo. Se trata del crimen que abre la postmodernidad” (Lyotard, 1990: 31).

posibilidad de una Historia Universal sea en “El consumidor consumido”. Aquí lo hace con el siguiente tenor: “Hoy, que sería posible técnicamente escribir una historia universal, representar ‘todo’ lo que ocurre, precisamente hoy la misma idea de una historia universal resulta impensable; no sólo porque es impensable cualquier mapa que se identifique totalmente con el territorio, sino sobre todo porque, cuanto más posible técnicamente se vuelve informar sobre todo, tanto más imposible se torna hacerlo desde un punto de vista unitario, hegemónico. Un punto de vista como ése es el que hacía posible, en el pasado, la idea de una historia. Pero hoy la generalización de la comunicación también ha promovido y hecho explícitos los ‘conflictos de interpretación’, no sólo como conflicto entre mundos culturales diversos [...], sino también como surgimiento de culturas ‘locales’, de subculturas, de etnias y ‘dialectos’, en el interior de la cultura occidental [...]. Es así cómo se multiplican los agentes de interpretación, los puntos de vista, las ‘historias’; y se hace evidente que no hay una sola interpretación verdadera, por tanto una sola realidad, sino interpretaciones diferentes; por cierto no equivalentes, pero tampoco discernibles tomando por base el criterio de la correspondencia con las cosas como ‘son’” (Vattimo, 1990a: 40-41).

Para Vattimo, efectivamente, cuando ya no se puede hablar de un centro alrededor del cual poder reunir u ordenar y hacer girar los acontecimientos, cosa implícita en la consideración de la historia como algo unitario, se acaba la Historia Universal y con ella la Modernidad. Y con la Modernidad, sus mitos. Así, también se acaba el mito del progreso, “el paganismo de los imbéciles” —como cantó Baudelaire— pues “la condición para concebir la historia humana como realización progresiva de la humanidad auténtica estriba en que pueda ser vista

como proceso unitario. Sólo si existe la historia se puede hablar de progreso” (Vattimo, 1989: 74). Y la propia noción de humanidad se ha revelado ideológica en cuanto reductora de los individuos de todos los tiempos a la figura del hombre europeo moderno, etnocéntrica en tanto que suponía a los europeos (no ya como una y acaso preferible, sino) como la mejor forma de humanidad. Y esto no es sólo un conjunto de eventos teóricos, sino que han ocurrido muchas cosas en el plano fáctico; los llamados pueblos “primitivos” al rebelarse (fin del colonialismo y del imperialismo) y el advenimiento de la sociedad de la comunicación y de consumo masivo han ido “volviendo problemática, de facto, una historia unitaria, centralizada. El ideal europeo de humanidad se ha ido desvelando como un ideal más entre otros, no necesariamente peores, que no puede, sin violencia, pretender erigirse en la verdadera esencia del hombre, de todo hombre” (Vattimo, 1989: 77). Y, desvelado el fondo mítico de los ideales de progreso y humanidad⁷, también le ocurre otro tanto al correlato de esos dos junto con los cuales se vertebra la noción de Historia Universal: la Libertad, la libertad en mayúsculo singular. El fin de la Modernidad coincide con el fin del sentido emancipador de la historia: el metarrelato o metahistoria de la Libertad ha concluido. Esto es afín a lo que dice Lyotard, pero no es exactamente igual. De hecho, el italiano ha querido desmarcarse explícitamente de la postura del francés. Merece la pena que nos detengamos brevemente, sin llegar a perder el hilo de nuestro cuento, en el punto de divergencia entre Vattimo y Lyotard.

7) Es —como diría Baudrillard— no sin una punta de resentimiento metafísico, “el fin de las estrategias fatales, comienzo de las estrategias banales”. Por eso “nuestra esfera es la del final de la historia” (Baudrillard, 1984: 60 y 14, respectivamente).

El metarrelato emancipatorio ha terminado, pero no *tout court*, pues es lo único que tenemos. En efecto, tal vez se pudiera decir que Vattimo piensa que el sentido de la historia ya no tiene sentido, coincidiendo así con Lyotard, ya no tiene sentido “fuerte”, pero sí, divergiendo entonces de Lyotard, un sentido “débil”: el sentido de su sinsentido. El sentido (“débil”) de la historia radicaría en su falta de sentido (“fuerte”). La muerte de la historia no consiste en un simple dejar atrás la historia: “Las grandes narraciones legitimantes, la filosofía de la historia, no han pasado y desaparecido del todo, como quería Lyotard; se han vuelto problemáticas, pero, así y todo, constituyen el único contenido de nuestro pensamiento y de nuestra cultura” (Vattimo, 1986b). Luego “no pueden darse por acabados del todo los metarrelatos. Incluso Lyotard [...] usa aún una *legitimación narrativa*. Sostengo, así pues, que la postmodernidad se legitima sólo sobre la base del relato del fin de los relatos” (Vattimo, 1997: 82).

Y es que para Vattimo, frente a Lyotard, quien expresamente se muestra en contra, decir que los metarrelatos se han agotado comporta afirmar un nuevo metarrelato, el metarrelato del fin de los metarrelatos como principio de lectura, como hilo conductor⁸. Y esto, me atrevo a sostener, no es una paradoja que como la de Epiménides el mentiroso se pueda resolver apelando a la teoría de los tipos. Pues sólo desde

8) Se trata de que “darse cuenta de que se han acabado los metarrelatos no quiere decir simplemente abrirse a una pluralidad de la que no podemos decir otra cosa sino que debe ser plural, sino intentar comprender por qué y cómo los metarrelatos han acabado y usar este ‘porqué’ como hilo conductor para juicios, elecciones éticas, etc. [...]. Es menester afirmar que el paso a la postmodernidad indica una dirección: de las unidades fuertes a las multiplicidades débiles, del dominio a la libertad, del autoritarismo a la democracia [...]. El paso de la modernidad a la postmodernidad es el paso de estructuras fuertes a estructuras débiles” (Vattimo, 1997: 82-3).

una cierta metanarración se puede decir que determinados hechos confutan determinados metarrelatos. La disolución de las meta-historias no puede ser, como cree Lyotard, completa: “Es evidente que en la idea misma de que las grandes filosofías de la historia han acabado hay una filosofía implícita de la historia, una secreta convicción de que nuestro deber consiste en levantar acta de este fin y comportarnos consecuentemente” (Vattimo, 1986b). Es decir, Vattimo no acepta la connotación “apocalíptica” del final de la historia lyotardiano, como si el final de la historia consistiera en una mera liberación de la modernidad, equivocada en cuanto simple conciencia deformada y deformante, “ideología”: “Esta pérdida, para Lyotard, es irremediable, e indica el fracaso del proyecto moderno: un fracaso con el que, se sobreentiende, no se pierde nada, pues, en realidad, tales ‘metarrelatos’ legitimantes no han sido nunca otra cosa que expresión de la violencia ideológica” (Vattimo, 1991: 17).

Probablemente no sea Vattimo del todo justo con Lyotard, pues el mismo francés declaraba, y en fecha anterior a las consideraciones del italiano sobre él, al diario *Libération* (21-22/VI/86) que: “Por lo que concierne a la reevaluación de la modernidad, no somos exactamente sus hijos, pero nos hemos convertido en niños con respecto a ella. No sabemos muy bien lo que significa y estamos obligados a retomarla [...], tengo una vieja relación con la infancia: creo que las personas que no se han perdido son aquéllas que han conservado su ‘infancia’ junto a ellos. Ésta es, a su vez, una cosa que obstaculiza la idea cartesiana de modernidad, poner las agujas a cero, decretar el Año Uno del pensamiento nuevo [...]. Si la idea postmoderna tiene algún sentido es precisamente porque indica que esta ruptura es imposible o muy peligrosa. No es verdad que se

puedan poner las cosas a cero, el pasado moderno está ahí, es decir, ‘la infancia’. Lo que es interesante es interrogarla”.

Aquí, desde luego, el tono de Lyotard no es decididamente catastrófico: no parece que la solución al problema del fin de la Modernidad consista en un dejarla atrás sin más, en otro progreso. No obstante, sí está claro que Lyotard, en cualquier caso, rechaza que la declaración del sinsentido de la historia comporte ya un cierto sentido del sinsentido de la historia. Éste es, en cambio, el derrotero emprendido por Vattimo, lo que le procura enlazando con la “destrucción” de la Metafísica en Nietzsche y Heidegger un recorrido de muy largo alcance filosófico.

En efecto, Nietzsche con su tópico de la “muerte de Dios”⁹⁾ y Heidegger con su tópico de la “época del final de la Filosofía” supieron hurgar en las entrañas nihilistas de la Metafísica. Con ellos, tal vez incluso más allá de sus intenciones, se acabó el cuento de la Metafísica, la historia de la Metafísica y la Metafísica de la historia. Con ellos la Modernidad llegó a su crepúsculo y se terminó la historia. Y es en ese horizonte —línea que no existe, pero sin la cual no hay diferencia— crepuscular de la Modernidad donde podemos ubicar la Postmodernidad, no como nueva época —en el horizonte no hay nada— sino como el occidente u ocaso de la historia: la Postmodernidad puede considerarse así como el cuento del final del cuento de la Historia Universal.

9) Huelgue decir que afirmar el *Gottestodt* no significa decir que Dios no exista, cosa que supondría una nueva afirmación metafísica sobre la realidad (cfr. Rorty y Vattimo: 97), cuando es justo con la posibilidad de semejantes afirmaciones con lo que ya no se cuenta en la Postmodernidad. De hecho, el pensador postmoderno, como hermeneuta, lo que ofrece como “prueba” es *una* historia, un cuento o mito, es decir, una interpretación (valiosa hasta que otra la desmienta), y no una “descripción objetiva de hechos” (cfr. Vattimo, 1995: 62).

Ciertamente, ya consideremos la condición postmoderna como actitud de desconfianza ante los grandes metarrelatos legitimadores o como declaración del final del sentido emancipador de la historia, Nietzsche y Heidegger nos trajeron al pensamiento (al plano de la efectividad lo empezó a hacer la fotónica, luego la “liberación” del poder nuclear, y después la Cibernética y demás TICs de la Postmodernidad) la posibilidad de pensar el fin de la historia. De ellos hemos aprendido que en la Ilustración hay mucho cuento (ya sus vísceras embutían la novela de *El sobrino de Rameau*), mucho de mito, que el mito iluminista de la emancipación como tal mito no emancipa, no ilumina, sino que oscurece y reduce: “La unificación de la historia del planeta, ese sueño humanista que Dios ha permitido que se llevara a cabo, va acompañada —según relata Kundera: 21— de un vertiginoso proceso de reducción [...]. La unidad de la humanidad significa: nadie puede escapar a ninguna parte”¹⁰. Sólo desde el punto de vista de los vencedores —nos contó Bejamin— aparece el proceso histórico como tal “proceso”, como curso unitario y dotado de racionalidad, como universal.

Y es que en el horizonte liminar de la Modernidad la humanidad “una”, tan hija del universalismo kantiano, se vuelve contra su imperativo, mostrando su cara ideológica. Ha querido monomíticamente imponer un único modo de ser hombre, ignorando las múltiples vías de acceso a lo humano, con lo que ha terminado por apoderarse total(itaria)mente de

10) De algún modo se puede decir que la Postmodernidad descrea de las utopías precisamente porque se han realizado exhibiendo su intrínseca contrafinalidad. “No hay que creer que vivíamos la realización de una mala utopía: vivimos ni más ni menos la realización de la utopía, es decir, su hundimiento en lo real” (Baudrillard, 1984: 64). Y es que: “Como la consumación es perfecta, ya no quedan otros mundos, ya no quedan imposibles, ya no queda trascendencia en que refugiarse” (Baudrillard, 1998: 83-4).

los hombres. La Historia Universal pretendiendo hacer del hombre un Dios ha hecho de él un pobre diablo. Con su afán de hacer de la humanidad un fin en sí mismo ha convertido a los hombres de las épocas pasadas en instrumentos del presente y a los contemporáneos en instrumentos de los salvadores, de la vanguardia redentora, capaz de acabar con el hombre para levantar el templo de la humanidad. Éste es el triste resultado de la Filosofía de la Historia Universal: el pretendido triunfo *de* la humanidad sólo se logra *sobre* y *a costa de* la humanidad.

Ahora bien, si lo propio de la Metafísica era la lógica de la apropiación, la consecución del fundamento, en virtud del cual cifrar —para apoderarse de— toda realidad y toda la realidad (recuerda la caracterización ontoteológica de la Metafísica según Heidegger) y ello lleva a la consagración de la idea de dominio, exacerbada por la técnica moderna, máxima expresión de la disolución del ser, de la reducción del valor de uso a valor de cambio, de la nada, del nihilismo, la superación de la Modernidad —época que desde Heidegger vemos como Metafísica de la subjetividad, Metafísica donde queda hipertrofiada la tradición metafísica clásica— y de su gran ídolo, la Historia, no puede ser una superación, a su vez, metafísica, eso sería sólo una superación nihilista. O dicho de otra manera, el abandono de la Modernidad y de su ideal de historia, de la Historia Universal, no puede ser un abandono moderno. Esto es casi de perogrullo, pero conviene subrayarlo, si pretendes “ir más allá” —la propia perífrasis es constitutivamente moderna y hay que entrecomillarla— de la Modernidad mediante métodos modernos nunca irás más allá de la Modernidad.

Por consiguiente, la Postmodernidad no puede ni quiere negar la Modernidad¹¹, no es una novedad respecto de la Modernidad, sino la constatación de la disolución de la moderna categoría de lo *nuevo*. Lo “post” (cfr. Lyotard, 1990: 89-93, y Vattimo, 1986a: 10) no alude, en consecuencia, a una nueva época —pensar así sería pensar modernamente—, sino al abismamiento de la época en la que era posible pensar en nuevas épocas. Lo “post” se refiere a la situación actual en que el progreso se ha convertido en hacha niveladora que impide en su homogeneizador indiferentismo toda diferencia, en que el progreso resulta repetición de lo igual, en que el progreso se ha transformado —como había advertido Gehlen— en *routine*¹². La Postmodernidad se mueve, entonces, en el horizonte de la Modernidad como su crepúsculo, como atenuación de la luz moderna, como tematización seria¹³ de la historia del fin de la historia.

11) “La postmodernidad, más que un tiempo, es un talante. Es la modernidad que, al desarrollar sus propios mitos, ha llegado a descubrir sus propios engaños” (Mardones: 10-11).

12) “Si la postmodernidad es la experiencia de un final, lo es ante todo como experiencia del final de la historia. En los términos preconizados por Arnold Gehlen (1904-1976) la postmodernidad sería una *post-histoire*, una época post-histórica, en el sentido de que se colocaría más allá de la concepción de la historia propia de la modernidad, declarando con ello la propia inconmensurabilidad respecto de este paradigma. En semejante sentido, en el término ‘postmodernidad’ el acento recae antes en el prefijo ‘post’ que en el nombre ‘modernidad’: la postmodernidad indica una condición que tiende a hacer saltar todo ligamen de continuidad, o mejor, en la que el tema de la reconstrucción de una continuidad (histórica o ideal) se hace problemático y se despliega según coordenadas plurales, divergentes, alternativas, fragmentarias” (Chiurazzi: 18-9).

13) En contraste con la “tematización seria” tendríamos el caso de quien, sin embargo, dio popularidad a la noción de final de la historia, inspirado en la interpretación kojéviana de ese *locus* hegeliano, Francis Fukuyama (de cuyas varias contribuciones, al compendiarlas todas, destaca *El fin de la Historia y el último hombre*). La “tematización popular” del que fuera consejero intelectual del gobier-

V

La expresión “tematización seria” es de Vattimo a cuyo relato, sin haberlo dejado del todo, quisiera regresar, para precisar más en qué sentido podemos superar la Modernidad y abandonar la historia. Pues no basta con reconocer el nexo historia-metafísica y consiguientemente abandonar ambas a la vez como prácticas obsoletas, como hábitos en desuso de los que nos hemos librado. Ciertamente podría valer la idea de Postmodernidad como fin de la historia, en el sentido de que la idea de historia es una invención de la Filosofía, y especialmente, de la metafísica, religiosa primero, y después moderna, y de que la pérdida de importancia de la tradición filosófica coincide con la pérdida de sentido del apelar a la historia. Pero la cosa, al menos para Vattimo (para Rorty y Lyotard, perdida felizmente la batalla legitimista, la cuestión vendría a ser antes *facti* que *iuris*), no es tan sencilla, pues ¿desde dónde señalaríamos el error? Así, en alusión “crítica” —entrecomillando asimismo la voz “crítica” en cuanto constitutiva también de la Modernidad sobre la que queremos operar el desmarque— a Lyotard afirma Vattimo: “Pensar lo postmoderno como fin de la historia, como el final del fin, no significa, entonces, darse cuenta de que la cuestión hubiera ya dejado de proponerse, sino, al revés, situar en el primer plano de una atención central la cuestión de la historia como raíz de legitimaciones. El vínculo de lo postmoderno con lo moderno,

no de Ronald Reagan podría redescibirse diciendo que la historia ha alcanzado su meta o fin porque el metarrelato neoliberal ha cumplido su finalidad triunfando definitivamente. Frente a ello, conviene subrayar que “la pérdida de confianza en los grandes relatos de legitimación histórica” (te recuerdo la definición lyotardiana de la “condición postmoderna”), que aquí asociamos al final de la historia, no supone que alguno de los metarrelatos haya conseguido su fin, sino, antes al contrario, el fracaso final de toda metanarrativa histórica (cfr. Marín-Casanova, 2005: 121-124).

en este sentido, es aquél descrito por Löwith: el de Nietzsche con la visión hebraico-cristiana del tiempo. La modernidad es la época de la legitimación metafísico-historicista, la postmodernidad es la puesta en cuestión explícita de este modo de legitimación. Es decir, que no se trata simplemente de lo que viene después y se distingue, en positivo, de la modernidad, mediante otro principio; pues, de todos modos, si hay otro principio, éste no es heterogéneo a la legitimación historicista, como no es tampoco una mera ‘variación’ suya, ya que no puede construirse sino sobre la base de una relación crítica y de confrontación respecto del principio precedente” (Vattimo, 1991: 20-21).

La Postmodernidad viene a ser, así pues, una distorsión del modo metafísico de experimentar la historia y la temporalidad, una quiebra de la legitimación historicista o moderna, que se sustentaba en el irenismo de una concepción lineal-unitaria del tiempo histórico, un navío, mítico ciertamente, un buque fantasma que llevaba clavada, como *ancilla progressus*, a la humanidad. Superar esa concepción sólo cabe prolongando su “derrota” en el doble sentido castellano de continuar la travesía y de pérdida. Creo que así podemos entender que Vattimo sostenga que a la hora de “tratar de pensar que si la historia debe todavía tener un sentido, éste hay que buscarlo en la pérdida del sentido. La única filosofía de la historia que aún podemos profesar tras el fin de la filosofía de la historia (mito del progreso, de la revolución, etcétera) es la que toma como propio el fin de la filosofía de la historia” (Vattimo, 1986b).

Y es que permanecer varados en el naufragio de la Modernidad, en el sinsentido, no es más que quedarte anclado en el nihilismo metafísico y moderno, puramente reactivo y pasivo, proponer una vez más un fundamento o sentido: el sinsentido. Cuando del estancamiento del nihilismo sólo puedes

salir —valga la paradoja— no saliendo, sino consumándolo. En efecto, ya te referí con anterioridad —citando a Sloterdijk— que la superación del nihilismo sólo conduce al nihilismo de la superación. Para superar al nihilismo sin superarlo Vattimo recurre a la distinción heideggeriana —al parecer ya radicada en Nietzsche— entre dos formas de decir en alemán “superación”, que aun cuando en el habla coloquial cotidiana prácticamente se confunden, poseen matices semánticos distintivos muy peculiares y asaz solventes para la cuestión. Se trata de la distinción entre *Überwindung* y *Verwindung*.

Überwindung es la superación que rebasa algo dejándolo atrás, desplazando una cosa por otra. La lógica dinámica de la Metafísica y de su conspicua expresión historicista moderna es precisamente una lógica *überwindend* por cuanto a un fundamento o *Grund* opone otro fundamento que entiende como más adecuado o auténtico. La Historia Universal o, como dice Vattimo, el historicismo moderno “para Heidegger, como ya para Nietzsche, es metafísica en acto, por cuanto despliega la fuerza del *Grund* como capacidad de fundar y refundar (renacimiento, revolución) épocas, comportamientos y vicisitudes humanas” (Vattimo, 1991: 24). Y fundar, para el tándem Nietzsche-Heidegger es nihilismo, luego si en afán *überwindend* queremos oponer un fundamento nuevo, recogeremos un nuevo nihilismo.

Verwindung, antes al contrario, es la superación que no abandona o deja atrás lo que supera, sino un largo adiós, una despedida constantemente vinculada a aquello de lo que se despide, en continua remisión a lo superado, como quien se repone de una enfermedad. En la Postmodernidad la nave moderna ha perdido su brújula metanarrativa, pero sigue su derrota remitiéndose a ella de modo *verwindend*, conllevando su derrota. “Postmoderno, podemos traducir, es lo que

mantiene con lo moderno un vínculo *verwindend*” (Vattimo, 1991: 24). Y así —como a continuación te relataré— se puede lograr un “metarrelato paradójico” que mediante su apología logra una superación ya no metafísica, sino “postmetafísica” del nihilismo.

En efecto, asumir el nihilismo, “resignarse” a que del ser ya no te quede nada, aceptar que el ser ya no sea, sino que acaezca, o lo que es lo mismo, concebir el ser ya no como fundamento o estructura permanente y estable, como substancia “auténtica” a la que todo ente en tanto que verdadero o real ha de adecuarse, conllevar la pérdida del sentido de realidad, soportar la “levedad del ser”, lleva a la des-realización del nihilismo: la experiencia *verwindend* del nihilismo, su consumación activa, supone la conjura del nihilismo. Así, manifiesta Vattimo que: “para el nihilista consumado ni siquiera la liquidación de los valores supremos es el establecimiento o el restablecimiento de una situación de ‘valor’ en el sentido fuerte del término, no es una reapropiación porque lo que se ha hecho superfluo es cabalmente lo ‘propio’ de cada cual (aun en el sentido semántico del término). ‘El mundo verdadero se ha convertido en fábula’ dijo Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos*. Y aquí no se trata empero del ‘presunto’ mundo verdadero sino que se trata del mundo verdadero *tout court*. Y si bien Nietzsche agrega que de esa manera la fábula ya no es tal porque no hay ninguna verdad que la revele como apariencia e ilusión, la noción de fábula no pierde del todo su sentido. En efecto, la fábula impide atribuir a las apariencias que la componen la fuerza contundente que correspondía al *ontos on* de la metafísica” (Vattimo, 1986a: 28).

Y esto es la apertura a la “macbethización” o “segismundanización”, a la “romantización” del mundo y del yo, a una experiencia fabulizada de la realidad. El ser *geschiet*,

sucede, declina, se historiza. Todo “es” ahora historia, pero ya no una Historia —la historia una, *la* Historia, es una historia—, sino historias. Todo “es” texto, relato, narración, historia, cuento: “el mundo en que la verdad se convirtió en fábula es efectivamente el lugar de una experiencia que no es ‘ya auténtica’, que no es la experiencia que ofrece la metafísica. Esta experiencia no es ya auténtica, porque la autenticidad —lo propio, la reapropiación— ha perecido ella misma con la muerte de Dios” (Vattimo, 1986a: 29). Y esto es nihilismo, pero no un nihilismo resentido, pasivo, aún nostálgico por la pérdida de lo fuerte, fundamentalista o reactivo, esto es, configurado por reacción con los mismos caracteres de fuerza terminante propios de la autenticidad, sino *nihilismo activo*: nihilismo, por cuanto asume el debilitamiento de la fuerza terminante de la “realidad”; activo, porque se abre positivamente a la aventura de la pérdida del *Grund*, del fundamento, porque asume el desfondamiento, la instalación fabulosa en la falta de fundamento, en el abismo o *Abgrund*, donde ya no hay un sujeto divino —sea Dios o la Humanidad— que sujete una historia auténtica o de verdad, una Historia una, la Historia Universal.

Ciertamente, muerto Dios, derribada su última imagen, es decir, hundido el muro de la vergüenza universal, el único papel que quizá te quede sea el de certificar la defunción de la historia, el de reconocer el final de la historia. Pero, claro es, el final no de toda la historia, sino el del monstruo moderno llamado “Historia Universal”, el final de la historia homogénea y uniformadora, unitaria, monodimensional, basada en el mito ilustrado de la emancipación que como tal mito no emancipa. Y así, alcanzado el momento de la desmitificación de la desmitificación, momento del tránsito de lo moderno a lo postmoderno (cfr. Vattimo, 1989: 131), pensando la

“diferencia” histórica, reconociendo como única posibilidad de aventura humana el nihilismo al que nos ha abocado el —valga la paradoja— triunfo fracasado de ese proyecto globalizador y planetario, poder anunciar el nacimiento de una historia pluralizadora y heterogeneizadora, polidimensional, la “historia multiversal” (Marquard, 1986: 54).

El crepúsculo de la Modernidad, experimentado ya no *überwindend*, sino *verwindend*, sigue siendo crepúsculo, pero así visto, deja de ser ocaso, un crepúsculo vespertino, para tal vez pasar a ser un crepúsculo matutino, alborada. Esta posible aurora en la que ya no podemos, como creía nuestra querida Filosofía moderna de la sospecha, desenmascarar mentiras ideológicas invocando un fundamento fuerte, un principio último y estable, pero sí “explicitar el carácter plural de los ‘relatos’ y hacerlo actuar como elemento liberador contra la rigidez de los relatos monológicos, propia de los sistemas dogmáticos del mito” (Vattimo, 1989: 110). Este conjeturable amanecer que te pueda facultar un reencuentro con el mito, un retorno del mito, no en el sentido de vuelta a un saber incontaminado por la modernización y la racionalización, sino de superación de la mítica —y ya denunciada por Nietzsche— oposición entre racionalismo e irracionalismo, se puede observar en nuestra experiencia tecnológica actual.

VI

La técnica, “brazo ejecutivo de la Metafísica” —como la llamara Trías—, al ejecutar el principio metafísico de realidad ha ejecutado a la Historia Universal. En efecto, el avance de Occidente puede leerse como progresiva reducción de la naturaleza, como olvido de la naturaleza, un olvido que se olvida de sí mismo de modo eminente con las nuevas tecnologías. Hoy la naturaleza ha sido abolida. O si no, ha quedado totalmente

debilitada o “secularizada”, hasta el punto de que casi la sostenemos artificialmente. La naturaleza, paradigma máximo de la realidad, ha dejado de ser fundamento, lo que nos impide un pensamiento fundante. El fundamento ha sido lo buscado por toda nuestra tradición metafísica, e independientemente de que se señalara como fundamento este o aquel otro ente, siempre era asociado a lo natural, esto es, a lo incondicionado, a lo absoluto, a lo necesario. Lo incondicionado, lo absoluto, lo necesario, era la naturaleza metafísica, que coincidente o no con la física, siempre era expresión, en tanto que conspicuo *ontos on*, de la máxima resistencia, de aquello irresistible por antonomasia. Pues bien, el artificialismo técnico con su progresiva disolución de la resistencia, de la resistencia natural, ha terminado disolviendo la naturaleza misma, *la* realidad suprema.

Y ello es paradójico, pues es la aplicación del principio de realidad lo que ha acabado con *la* realidad. La técnica en su empeño objetivador nos ha terminado revelando que el mundo objetivo es nuestro mundo, la objetivación del sujeto tecnológico. La técnica buscando la máxima fidelidad a lo real nos devuelve nuestra imagen, nos revela la virtualidad de lo real. Es así *wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde*. La pérdida del sentido general del ser que constata la tecnociencia, el acabamiento o cumplimiento de la metafísica en la universal objetivación del ente, el fin de la “metafísica de la presencia” en las teletecnologías, ha terminado produciendo la fabulación del mundo, que *la* realidad se haga vaga, que adquiera, como

han visto Rosen¹⁴ y Vattimo¹⁵, y pese a la irritación permanente de Baudrillard¹⁶, los perfiles de lo fantástico, de lo novelesco, de lo que ya no se ve con la nitidez de lo objetivo y cierto, de lo calculable. La realidad se ha aligerado, ha perdido peso y densidad, objetividad en el proceso de objetivación del principio de realidad. Ésa es la mentada paradoja: la ejecución del fundamento ha ejecutado al fundamento. Éste es el resultado de la experiencia no-velada de la realidad. Por eso también se puede decir que la técnica ejerciendo la Historia la ejecuta, la sublima agotándola en múltiples historias, o como cuenta Vattimo: “la realización del universo de la historia ha hecho imposible la historia universal” (Vattimo, 1989: 127).

En efecto, puedes entender el polémico “fin de la historia” como el final del sentido de la historia, de la historia como tiempo dotado de sentido, acaecido cuando la Tierra, teatro de la historia, se hace inestable por obra de la tecnología, pues

14) “El mundo empírico es en sí mismo una construcción teórica, un artefacto o un poema [...] Lo empírico es una creación; una creación necesaria, ya que con el advenimiento de la modernidad la naturaleza ha perdido su sustancialidad [...]. La modernidad es una sucesión de perturbaciones revolucionarias que llevan a reemplazar la naturaleza por las poesías. El plural es aquí necesario; tanto cuando se habla de la *physis* como cuando se menciona a la naturaleza newtoniana debemos emplear el singular, pero no hay una sola poesía. La insurrección cartesiana contra la filosofía y la ciencia escolástica, que al mismo tiempo es, necesariamente, una insurrección contra la historia, encierra en sí el triunfo de la historia, aunque ahora se lo debe entender como *historicidad*. La historicidad es la historia de la sustitución de la naturaleza por parte de las poesías”, (Rosen: 117).

15) “El desarrollo del mundo científico-técnico, en la forma de mundo de la información generalizada y del consumo de masas, muestra la tendencia de la realidad a disolverse en la vaguedad de lo poético” (Vattimo, 1990a: 42).

16) Valga como ejemplo de esa irritación el siguiente: “A través de esto mismo, entramos, más allá de la historia, en la ficción pura, en la ilusión del mundo. La ilusión de nuestra historia desemboca en la *ilusión mucho más radical del mundo*” (Baudrillard, 1993: 184).

ésta al terminar haciendo funcional a ella a la naturaleza, no sólo ha vuelto líquida la solidez de la tierra, sino que, además, tiene el poder de acabar con ella, la *potentia* de destruir el escenario sobre el que el humano ha contado su historia. Cuando la Tierra era estable o sólida, cuando quedaba ser y había *límite*¹⁷, la Historia se presentaba como historia de

17) Hoy la naturaleza ve invertida su relación con la técnica, pues si la naturaleza era el *límite vertical* que la técnica no podía traspasar, ahora lo natural es crecientemente prótesis de lo artificial. Ninguna de las técnicas antiguas podía modificar, salvo de modo parcial, la Tierra, hoy las TICs, en cambio, le trazan una tangente a su cerco y se salen por ella, convirtiéndola en *depósito de infinita manipulabilidad*, de ilimitada *disponibilidad*. En efecto, siempre ha habido en los imaginarios occidentales un límite “lógico” (cosmo-lógico en el mito griego, teo-lógico en la religión judeocristiana, antropo-lógico en la Historia Universal), un límite que se entendía natural, de lógica natural. En la época del límite *natural* la técnica era un obrar manipulador de la naturaleza que no llegaba a ponerla en cuestión, la naturaleza era su fundamento o condición de posibilidad. Lo técnico, transcendido por lo natural, nunca alteraba el conjunto de la naturaleza. La técnica no podía llegar a incidir significativamente ni en los grandes ciclos de la naturaleza ni en la historia sagrada ni en la historia humana. Naturaleza, Dios e Historia permanecían ajenos a la técnica, indiferentes e intransigentes en su legalidad natural. El obrar técnico siempre quedaba inscrito en el cerco natural. No había transgresión fehaciente del orden natural. Y el modelo de lo intrascendible, de lo que no se puede transcender porque trasciende todo y nos trasciende a todos, el modelo de lo transcendental era la Tierra. Nuestro planeta se ha presentado como la imagen misma de la solidez, de la permanencia, de la estabilidad. Nada más rígido y duro, contundente y duradero que una piedra de toque, antonomasia de la resistencia, excelencia de la seguridad, paradigma de la substancia. Y, sin embargo, he aquí que desde que se descubrió la energía nuclear, desde que se comprobó la efectividad de la bomba atómica y desde que la cibernética focaliza toda ciencia permitiendo la extensión sin límites de las TICs, la Tierra se nos ha hecho líquida. No sólo es que haya potencia para destruir la Tierra en su conjunto (aunque sólo sea en la superficie que es lo que nos puede importar a los humanos), es que, y los viajes espaciales, como exponente excepcional, y los satélites orbitales, como exponente regular, lo acreditan, estamos en disposición de transcender la Tierra. Le hemos

salvación, como metarrelato capaz de englobar en su seno de sentido unitario (en su fin como finalidad) cualquier historia particular, legitimando así el dolor, la desdicha y el resto de los males: la Historia Universal lograba la transparencia del mal. En los tiempos postmodernos —con sus TICs¹⁸— esa Historia ya no nos la creemos, no nos aparece ya como el horizonte de

hecho el vacío a la substancia terrestre, la hemos liquidado y, en tanto que canon de poder (el límite ahora es meramente fáctico, no por principio, luego nocionalmente ya no es ningún límite), la hemos aniquilado. La Tierra ya no puede resistirnos, ya no es nuestro profundo límite. Antaño, en la época del límite por principio, la técnica se limitaba siempre a la naturaleza, la cual, en último término y en todo caso, presentaba una resistencia insuperable. En cambio, en la época de la ilimitación técnica, y de manera exponencial con el auge y propagación de las TICs, el panorama aparece transmutado: asistimos a la disolución de la resistencia, al debilitamiento del ser o aligeramiento de la naturaleza, y, por tanto, la conciencia del límite natural se ha desdibujado, la limitación aparece tan difuminada que el humano se autocomprende más allá de ella, capaz de trascenderla. El poder de manipulación técnica, de experimentación tecnológica, perdida la estabilidad natural, se muestra sin límites y eso abre un nuevo horizonte: el de la experimentabilidad ilimitada y la manipulabilidad infinita en una Tierra que se ha revelado contingente (cfr. Galimberti: 497 y ss.). Es en este horizonte, donde puedes “abandonar la mayúscula en la palabra Historia y la tendencia a verla como algo tan grande como la Naturaleza o Dios” (Rorty: 77).

18) David Lyon, quien ya había estudiado en *El ojo electrónico* el fenómeno neotecnológico, se vale de la globalización de las tecnologías de la información y comunicación o TICs y de la superación del esquema productivo del consumo por el del consumismo postindustrial para distinguir la “Postmodernidad” como dimensión socio-material, del “Postmodernismo” como dimensión intelectual caracterizada por la crisis del fundacionalismo científico (con la quiebra de las jerarquías del conocimiento y del principio de autoridad) y el reemplazo del logocentrismo por el iconocentrismo (cfr. Lyon). A efectos analíticos, esta distinción es valiosa. Pero aquí te propongo que al hablar de TICs de la Postmodernidad, pienses este genitivo en su doble sentido, en el objetivo y en el subjetivo, es decir, no escindiendo en el fondo ambas dimensiones. Y es que: “Ya no somos nosotros quienes pensamos el mundo, sino que el mundo nos piensa” (Baudrillard, 1998: 72). O dicho crudamente: “Internet me piensa” (Baudrillard, 2000: 22).

la autocomprensión humana. Ese horizonte viene a aportarlo hoy, a su modo, la *fabulosa* técnica, pues es ella la que ahora, cuando del ser no queda nada, se presenta a los humanos como paradójico espacio de su propia comprensión.

Ya es un tópico hablar de la “edad de la técnica”. Si tomamos en serio la expresión, si hablamos de época técnica, entonces tienes que estar dispuesto a aceptar que nos hemos salido de la historia. No sólo porque época, por su etimología, signifique “suspensión”, espacio o espaciosidad propia, sino porque con la referida expresión no se está diciendo la obviedad de la hegemonía de la técnica, de la superabundancia de aparatos tecnológicos, sino que la técnica ha hecho época, una época que se autocomprende no a partir de la historia que se ha vivido y narrado, sino a partir de la técnica. Con ello la técnica ha abierto un espacio interpretativo que se ha despedido de la historia. Y es que, como contaba Derrida, el concepto de historia ha vivido de la posibilidad del sentido, de la presencia pasada, presente o prometida del sentido (cfr. Derrida: 364). Luego no puede ser menos que, perdido el sentido de la tierra, deshecha técnicamente la alianza entre naturaleza y sentido, se deseche el sentido¹⁹ de una historia que pretendía naturalizarnos. Dicho maximalistamente: suprimida la naturaleza, suprimida la segunda naturaleza, la historia, la Historia Universal.

Ahora bien, quizá la técnica en su vertiente última como teletecnología, como telemática, nos esté ofreciendo

19) El propio Lyotard vislumbraba así el vínculo postmodernidad-pérdida del sentido: “Postmoderno indica simplemente un estado del alma, o mejor, un estado del espíritu. Se podría decir que se trata de un cambio en la relación con el problema del sentido: diría, simplificando mucho, que lo postmoderno es la consciencia de la ausencia de valor en muchas actividades. Si se quiere, lo que es nuevo sería no saber responder al problema del sentido (Lyotard, 1982-83: 69). No obstante, aquí intento responderte al problema contándote su distorsión.

su seno para la multiversalización de la historia, para el crepúsculo, matinal ahora, de una historia *diferente*, de la historia multiversal: el mundo de los *media* en todo el planeta es también —cuenta Tranfaglia— el mundo en que los centros de historia se han multiplicado (cfr. Vattimo, 1986: 17). De alguna manera, sucede como si las tesis derridianas, extraviadas desde un punto de vista realista, se hicieran, bajo el prisma teletecnológico, muy sensatas, “realistas” respecto del nuevo ser o tele-realidad. En efecto, las nuevas tecnologías y, en especial, la *www*, parecen generar un ser que siempre se encuentra diferido, tanto espacial como temporalmente, haciendo del ser como presencia, la naturaleza, una ilusión. En el ciberespacio no podemos salir afuera para señalar un referente externo, tampoco como *escháton* histórico. Así, en cualquier hipertexto de la *web* sus elementos se encuentran siempre diferidos remitiendo un *link* a otros, los cuales, a su vez, remiten a otros que remiten a otros y así en recursión indefinida, sin que se dé un momento originario. En el mundo digital la copia es idéntica a su modelo, no hay original (es el *grado Xerox de la cultura* del que hablaba Baudrillard, 1991: 16, y 1993: 115). Ciertamente, las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, en su condición de “sobrenaturaleza” fantástica, TICs de la Postmodernidad, niegan un ser unitario y permanente, un punto fundamental o centro donde el presente coincida consigo mismo: siempre hay un retraso originario (una ausencia anterior a cualquier presencia) y una diferencia desde el origen: el satélite difiere todo, la cobertura nunca es del todo en directo. La técnica, y la tecnología de hoy lo ha revelado reemplazando la experiencia natural por una experiencia técnica o simulada, sustituyendo la cosa “real” por un surrogado o “sucedáneo” (“simulacro” diría Baudrillard), se presenta como el nuevo significante

que “fundamenta” (pero sin *ser fundamento*²⁰) cualquier significado, como el referente que, al ser constitutivamente “tele”, guarda una distancia infinita respecto de todo único referente que se pretenda primer analogado, se presenta como el “nuevo”²¹ sentido que difiere cualquier sentido.

Los medios de comunicación hipertrofian esa diferencia, en su proliferación dan lugar a la proliferación de sentidos distintos, a la pluralidad de realidades, a los muchos dioses de los que contamos muchas historias: la fábula nietzscheana, según la cual el mundo verdadero al final se nos ha hecho fábula, al final se nos ha hecho “verdadera”, con lo que “podemos seguir soñando sabiendo que se sueña”. “De hecho, la intensificación de las posibilidades de información sobre la realidad en sus más diversos aspectos vuelve cada vez menos concebible la idea misma de una realidad” (Vattimo, 1989: 81). Las TICs hacen ahora ilusorio e imposible que pensemos que haya un solo Dios, un punto de vista supremo, comprensivo, capaz de

20) Lo que no significa, en absoluto, renuncia a argumentar, solo que de una manera en que la lógica ya no puede separarse de la retórica (cfr. Marín-Casanova, 2009: 93-119, y 2006b).

21) O no tan nuevo (lo nuevo sería más bien la conciencia de ello), pues nunca fuimos, en tanto que humanos, “naturales”, esto es, toda nuestra naturaleza está desde siempre diferida. Así, Nietzsche hablaba del humano como “el animal aún no estabilizado”. De hecho, podemos interpretar la “existencia” heideggeriana como ek-sistencia de todo medio, pues, constitutivamente excéntrico (H. Plessner), el humano siempre tiene que fabricarse su centro, de modo que —es una paradoja que contó Ortega— la adaptación del humano al medio se produce no adaptándose al medio, sino adaptando el medio. O contado de otra manera, también paradójica: la naturaleza humana consiste en no tener naturaleza, sino técnica. La técnica no sería entonces consecutiva al humano, sino constitutiva (cfr. Marín-Casanova, 2009: 124-146). Con lo que el humano desde siempre ha sido quimera, un *cyborg*, un híbrido de “naturaleza” y artificio, viviente, antes que en un medio, en un “entorno”. La hibridación postmoderna más que proponer algo “nuevo” (un nuevo “fundamento”) no haría sino devolver al humano a su “origen”, a su origen siempre diferido (sin fundamento).

unificar los restantes puntos de vista²². Lejos de haber logrado la transparencia, viejo ideal de toda la Metafísica, los *mass media* multiplican las posibles perspectivas de ver el mundo, sin ofrecer la posibilidad de una realidad subyacente por debajo de las imágenes que te ofrecen, de un “en sí” objetivo: “Realidad, para nosotros, es más bien el resultado del entrecruzarse, del ‘contaminarse’ (en el sentido latino) de las múltiples imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que compiten entre sí, o que, de cualquier manera, sin coordinación ‘central’ alguna,

22) Y es que ha sido la ilusión logocéntrica la que creyó en algo tan fértil que, sirviéndole de plataforma, ha permitido el desarrollo de la civilización tecnológica occidental: la existencia de un punto de vista o perspectiva natural, una estrategia visual que permitía sostener al mundo en el espacio y analizarlo en el tiempo, técnica que así permitía estructurar el pensamiento (es el procesador del pensamiento que se aprende “naturalmente” en las escuelas occidentales). La racionalidad se concebía de forma perspectivista y el mundo era estructurado introduciendo el tiempo en el espacio, esto es, organizando la experiencia de lo que hay como secuencia. Se conseguía de este modo, ofreciendo una lectura selectiva de lo que está en el espacio, cosa a la que va unida la adopción griega del alfabeto fenicio, un instrumento que, a diferencia de la perspectiva “no perspectiva” jeroglífica o pictográfica, consiguió procesar la información (el texto) sin ligarla a su contexto material o “natural”, librándola de todo significado concreto, atado siempre a una experiencia concreta, de modo que las letras, destilado material de símbolos jeroglíficos, no significando nada por sí mismas pudieron significar todo. Así, al hacerse libremente infinita su posibilidad combinatoria nació el pensamiento abstracto, la mayor y más eficaz de las revoluciones de la vida humana. El pensamiento alfabético fue el primer *software* de Occidente, la primera gran tecnología que posibilitó la metafísica, el pensamiento artificial, que pretendiéndose natural ha configurado nuestro mundo, ese mundo “theorocéntrico” cuya historia ha alcanzado su “fin”, cuando, por así decir, se ha revelado su artificiosidad. La racionalidad tecnológica se asienta en la lógica, que es nuestra primerísima herramienta, nuestra mano interior —parafraseando a la inversa el dicho kantiano—, pero cuando lo comprendemos así, la confusión, que está al origen del vicio logocéntrico, de lo que es herramienta desarrollada con lo que es natural queda atrás y con ella la historia que la amparaba.

distribuyen los media” (Vattimo, 1989: 81). Este prisma desautoriza el “monoteísmo” ontoteológico: ya no hay un sentido, sino sentidos que parten de la pérdida del sentido, un sentido se da siempre en diferido.

Y quizá haya aquí, recordando a Heidegger, un primer centelleo del *Ereignis* (del “acontecimiento”, del ser que no es, sino que sucede), la apertura a una cierta emancipación ya no binaria o dialéctica, sino *verwindend*, basada en la oscilación y la pluralidad, en la liberación del carácter protoneurotizante del “principio de realidad”, mero mito “tranquilizador”, como diría Nietzsche, modo violento aún de reaccionar ante una situación de peligro y violencia, fruto de la nostalgia por recomponer el paraíso perdido de la infancia. “La emancipación consistiría, más bien, en un extrañamiento, que es, además y al mismo tiempo, un liberarse por parte de las diferencias, de los elementos locales, de todo lo que podríamos llamar, globalmente, el dialecto. En cuanto cae la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades ‘locales’ [...] que toman la palabra, al no ser, por fin silenciadas y reprimidas por la idea de que hay una sola forma verdadera de realizar la humanidad, en menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras, y contingentes” (Vattimo, 1989: 84). La historia multiversal correspondiente a esta propuesta de liberación de las diferencias en la continua oscilación entre la pertenencia y el extrañamiento acaba, así pues, con la “superstición” —que diría Cioran: 138— de la Historia, impositora del *sacrificium mythorum*, que proscribía las historias, acaba con el cuento metafísico de la moderna Historia Universal.

Moraleja: Tomar como propio el fin del cuento de (la Historia y la Filosofía en) la Modernidad no sólo es posible,

sino también necesario (cfr. Marquard, 1981: 91-116, y 1986: 69-75). Una sola historia (como un solo mito o un sólo Dios) termina reduciendo tu ser a un único modo, te reprime y aprisiona. Sólo cuando tienes muchas historias (muchos mitos, muchos dioses) quedas libre²³ —relativamente— de cada una gracias a las demás, lo que te permite desarrollar tu propia pluralidad, y organizar así el pequeño caos que necesitas para liberar un espacio para las simulaciones en que consiste tu vida²⁴. A la vez, es posible para el humano debilitar el sujeto, adelgazar su yo, teniendo no sólo una, sino múltiples historias: si tu vida es sólo una, como parece ser, gracias a la comunicación multiversal —y no solamente con nuestros otros simultáneos o sincrónicos, sino también, por vía diacrónica, con los otros de otros tiempos y culturas ajenas— puedes tener varias vidas y así muchas historias. Es el disenso multiversal, no el consenso universal —auténtica venganza del solipsismo ante su superación discursiva—, lo que propicia la conversación infinita que necesita y cuida de la diversidad del otro. No te apenes, entonces, por que el cuento acabe con la muerte de la Historia Universal, pues lo ha hecho de parto múltiple, alumbrando una historia multiversal.

23) La pluralidad de historias también se predica de uno mismo: desaparecido el yo transcendental, la última naturaleza humana, como motor de la historia, también desaparece como motor de la biografía. Es interesante atender a Vattimo cuando indica que la conciencia puede ser observada como una pluralidad estructurada en forma de sistema reticular acentrado, con lo que ya no cabe la explicable tecnofobia de los filósofos que pensaron la técnica según el modelo “central” del motor, el cual amenazaba con aplastar la libertad personal, pues ésta se potencia en la red (cfr. Vattimo, 2000).

24) Sin aceptar su tono reactivo, lo podemos decir con el eco de Baudrillard, 1984: 92: “Respondemos a la simulación con la simulación, nosotros mismos nos hemos convertido en simuladores”.

OBRAS CITADAS

- Baudrillard, Jean (1984). *Las estrategias fatales*. Barcelona: Anagrama.
- (1991). *La transparencia del mal*. Barcelona: Anagrama.
- (1993). *La ilusión del fin*. Barcelona: Anagrama.
- (1998). *El paroxista indiferente*. Barcelona: Anagrama.
- (2000). *El intercambio imposible*. Madrid: Cátedra.
- Buci-Glucksmann, C. (1985). “La Postmodernité”, *Magazine Littéraire*, 225: 41-2.
- Chiurazzi, G. (1999). *Il postmoderno. Il pensiero nella società della comunicazione*. Torino: Paravia.
- Cioran, E. M. (1988). *Adiós a la filosofía*. Madrid: Alianza.
- Derrida, Jacques (1972). *La dissémination*. Paris: Éditions du Seuil.
- Fukuyama, Francis (1992). *El fin de la Historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- Galimberti, U. (1999). *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*. Milano: Feltrinelli.
- Kundera, Milan (1987). *El arte de la novela*. Barcelona: Tusquets.
- Lyon, D. (1996). *Postmodernidad*. Madrid: Alianza.
- Lytotard, J. F. (1982-83). “Règles et paradoxes”, *Babylone*, 1, 10/18: 67-80.
- (1984). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.
- (1990). *La postmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.

- Mardones, J. M. (1998). *Postmodernidad y Cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander: Sal Terrae.
- Marín-Casanova, J. A. (1998). “El peregrinaje filosófico de Jean François Lyotard”, *Thémata*, 19: 243-7.
- (2004). *Rumbo al mito*. Sevilla: Grupo Nacional de Editores.
- (2005). *La historia sin cielo. Schopenhauer en la tierra de hierro*. Sevilla: Grupo Nacional de Editores.
- (2006a). *Las razones de la metáfora o el cancerbero de Vico*. Sevilla: Grupo Nacional de Editores.
- (2006b). “La superficie digital: metáfora, escatología y revolución”, *Argumentos de razón técnica*, 9: 63-85.
- (2007). *El pensamiento en forma. De metáfora, retórica y democracia*, Madrid: Ediciones Parthenon.
- (2009). *Contra Natura. El desafío axiológico de las nuevas tecnologías*. Sevilla: Ediciones Paso-Parga.
- Marquard, O. (1981). *Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttgart: Reclam.
- (1982). *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1986). *Apologie des Zufälligen*. Stuttgart: Reclam.
- Rorty, Richard (1998). *Pragmatismo y política*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, Richard, y Vattimo, Gianni. (S. Zabala, comp.) (2005). *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*. Barcelona: Paidós.
- Rosen, S. (1992) “Futuro anterior”, en G. Vattimo (ed.): *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y postmodernidad*. Barcelona: Gedisa: 113-33.

- Schiller, J. C. (1980): “Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte”, en *Sämtliche Werke*, Band IV, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: 749-67.
- Sloterdijk, Peter (1990). “Das Andere am Anderen” en D. Kamper y C. Wulf (eds.), *Rückblick auf das Ende der Welt*. München: Boer: 94-125.
- Vattimo, Gianni (1986a). *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.
- (1986b). “El fin del sentido emancipador de la historia”, *El País* (6/XII/1986).
- (1989). *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós/I.C.E.-U.A.B.
- (1990a). “El consumidor consumido” en J. Casado y P. Agudiez (comps.), *El sujeto europeo*. Madrid: Pablo Iglesias: 35-46.
- (ed.) (1990b). *En torno a la postmodernidad*. Barcelona: Anthropos.
- (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.
- (1995). *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Paidós.
- (1997). *Tecnica ed esistenza*. Torino: Paravia.
- (2000). “Es una red sin centro pero nos da un premio: la libertad”, *Debats*, 69 (primavera-verano): 18-21.