

Lo indisponible y el discurso *El legado de Heidegger en la polémica* *“modernidad-postmodernidad”*

Luis SÁEZ RUEDA
(Universidad de Granada)

No cabe duda de que el pensamiento de Heidegger sigue siendo una de las fuentes del desafío contemporáneo a las esperanzas de la modernidad ilustrada. Una de las expresiones más fascinantes de este desafío es la que afecta al ideal moderno de autonomía. Ese ideal de un sujeto capaz de ser actor autoconsciente en una existencia racional fue considerado por Heidegger como una ilusión peligrosa. Una ilusión, por cuanto está sustentado en el olvido de la pertenencia del hombre a la historia inmanipulable de las aperturas del ser; peligrosa, por cuanto es fruto de una voluntad técnica orientada a poner la existencia a la disposición del arbitrio subjetivo.

En el presente trabajo quisiera, en primer lugar, reconstruir el legado heideggeriano tomando como motivo central su crítica a la voluntad técnica de la filosofía moderna (§ 1); en segundo lugar, me gustaría analizar dos formas del ideario actual “postmoderno” en las que ha sido transfigurado ese legado: el “pensamiento de la diferencia” de J.-F. Lyotard —que reconstruye a una nueva luz la referencia a una dimensión indisponible de la existencia— y el “neopragmatismo” americano de R. Rorty —que reduce dicha dimensión de un modo naturalista y, a mi juicio, incoherente— (§ 2). Finalmente, aprovecharé el pensamiento de Lyotard para intentar justificar la existencia de una dimensión lingüística que, liberada del radicalismo heideggeriano, merece aún ser reconocida como indisponible para el sujeto y como dimensión ineliminable de la racionalidad discursiva, ese nuevo *logos* que J. Habermas y K.-O. Apel proponen como modelo de una nueva reelustración filosófica capaz

de salvar de su agonía a la modernidad (§ 3). Frente al pensamiento habermasiano-apeliano, que merece justamente, a mi juicio, la acusación, lanzada por Lyotard, de reproducir bajo un nuevo rostro la voluntad técnica de la que hablase Heidegger, propongo una concepción trágica del sentido de la racionalidad.

1. El desafío heideggeriano a la modernidad

1.1. La voluntad técnica

Heidegger ha cifrado en la imagen técnico-científica del mundo la clave de una voluntad tendente a hacer disponible el conjunto de lo real. La relación que por medio de la técnica moderna el hombre establece con el mundo ya no hace honor al sentido de aquel originario “cuidar con solicitud” (*bestellen*) que pudo caracterizar, por ejemplo, a la actitud del campesino en otro tiempo. Se trata ahora de un *poner (stellen)* la técnica a la naturaleza, de un impulso orientado a someter todo lo dado y a transfigurar el mundo en algo almacenable, distribuible, domeñable¹. Por su parte, la ciencia moderna objetiva lo existente merced a los requerimientos propios del hombre y su intención de dominio: ella funda el campo de objetos con anterioridad, y en ese cálculo anticipado “se asegura de ellos” para “ponerlos a su disposición”, pues lo que rige sus investigaciones es su carácter de “empresa”, el sometimiento de la investigación a los requerimientos que los problemas del momento imponen². La técnica moderna, pues, lleva al extremo la voluntad de poder del hombre, mas, por otro lado, en ese querer imponerse en todo el hombre mismo sucumbe, se ve amenazado y cosificado por su delirio técnico y, a resultas de todo ello, queda cada vez más desarraigado y desprotegido³.

Pero la técnica moderna no es, según Heidegger, mera actividad humana, sino un acontecimiento de carácter ontológico en el que el hombre mismo es interpelado. Lo inquietante en ella no es el “mal uso” de la capacidad instrumental *del y por* el sujeto, sino la circunstancia inversa, según Heidegger, de que la técnica determina hoy la esencia del hombre.

¹ Cfr. Heidegger, M., 1962, pp. 14-16; trad. cast., pp. 14-15.

² Cfr. Heidegger, M., “Die Zeit des Weltbildes”, en Heidegger, M., 1950, pp. 73-84; trad. cast., pp. 68-77.

³ Cfr. Heidegger, M., “Wozu Dichter?”, en Heidegger, M., 1950, pp. 286-290; trad. cast., pp. 239-243.

Mediante un detenido examen del originario concepto de “causalidad” nos conduce Heidegger a la comprensión griega del fenómeno técnico. Ποίεσις, producción, en Platón, no significa mera fabricación artesanal: la *phýsis* griega (φύσις) es también una producción y precisamente como una “irrupción” y un “engendrar”. El “producir” recoge en sí el significado aristotélico de “causa”, como un “dar ocasión” y un “hacer-venir”. El producir, como posibilidad de toda fabricación productora, significa, en fin, “llevar a la presencia”, al “estado de no-oculto” desde el “estado-de-oculto”. Pero éste es, a juicio de Heidegger, el sentido griego de “verdad” como *alétheia* (ἀλήθεια). La esencia de la técnica pertenece así al ámbito de la verdad, entendida ésta como el acontecimiento del desocultar⁴.

El término *Da-sein* (*ser-ahí*), que Heidegger emplea en *Ser y Tiempo* para alejar una concepción esencialista del hombre, vincula la existencia humana a este fenómeno del “descubrimiento”. El ente se revela en el contexto de sentido de una comprensión determinada, mas la apertura de ese horizonte constituye precisamente la clave fundamental de la existencia humana. Al *Da-sein* le es inherente una comprensión del ser finita y ya siempre efectuada⁵.

En *Sein und Zeit* Heidegger enfatiza el carácter “descubridor” del *Da-sein*. A través de él, los entes se revelan “saliendo a lo abierto”. Ahora bien, el origen de toda apertura y, por tanto, de toda presentación de los entes, lo remite Heidegger al ser, pues el *Da-sein* no es fundamento de sí mismo; se encuentra “arrojado” en la existencia. En *Vom Wesen der Wahrheit* el comportamiento “descubridor” del *Da-sein* se comprende como liberación de los entes y ésta como un “hacerlos patentes en lo abierto”⁶. Mas: “El hombre no ‘posee’ la libertad como propiedad, sino que ocurre, en máximo grado, lo inverso: la libertad, el *Da-sein* ex-sistente y des-velador posee al hombre (...)”⁷. El des-velamiento en el que consiste la verdad convoca al *Da-sein*, frente al cual el ente en cuanto tal puede presentarse, pero es en la luminosidad del ser en la que se funda toda apertura. La historia entera aparece entonces como la historia del acontecer de la verdad, es decir, como historia de des-velamientos que abren en cada caso un ámbito de sentido. Y como cada des-velamiento constituye la apertura de un “mundo de sentido” finito, ese fenómeno es simultáneo al del “ocultamiento” de otras posibilidades de comprensión del ser⁸.

⁴ Cfr. Heidegger, M., 1962, pp. 5-13; trad. cast., pp. 7-13.

⁵ Cfr. Heidegger, M., 1927, § 9.

⁶ Cfr. Heidegger, M., 1943, trad. cast., pp. 116-118.

⁷ *Ibid.*, p. 120.

⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 121.

Se comprenderá ahora mejor la afirmación de que la esencia de la técnica no es, en rigor, pura invención del hombre. La técnica es un modo del desocultamiento de la verdad y un modo específico de experimentar el ser. Heidegger designa la esencia de este específico acontecer de la técnica con el término casi intraducible de *Ge-stell*, que podría traducirse por “im-posición”, pero que evoca, más profundamente, la unidad entre la im-posición del hombre sobre lo real y la compulsión por la que se ve impulsado, pues es una misma interpelación la que reúne al hombre y a lo real en un mismo respecto (*Ge-stell* también significa “armazón”)⁹.

1.2. Lo indisponible y la voluntad técnica de “imposición sobre lo dado”

Podemos intentar ahora dar un sentido más concreto a la voluntad técnica de la que habla Heidegger. Lo que hace de ésta una amenaza es que interpreta la textura de lo existente en función de las expectativas del sujeto. Sin embargo, para Heidegger, el fenómeno mediante el cual lo existente se abre a la experiencia humana —el acontecer del ser— es propiamente inmanipulable. Quisiera destacar en este momento tres perspectivas bajo las cuales se justifica semejante indisponibilidad del acontecer, pues esta distinción servirá de punto de apoyo para el examen posterior de la forma en la que el legado heideggeriano ha sido transmitido a través del pensamiento de Lyotard y del de Rorty. Bajo una primera perspectiva, podemos entender la indisponibilidad del acontecer como emergencia no reglable de una pluralidad de experiencias del ser; indisponible, en este sentido, es la heterogeneidad misma de los “mundo de sentido” que acontecen, pues ésta no es deducible mediante el recurso a una reglamentación lógica, ni está sometida a condiciones trascendentales universales. Bajo una segunda perspectiva, que el acontecer del ser sea indisponible nos remite al carácter trascendente del fenómeno mismo del aparecer respecto a la subjetividad; éste no puede ser entendido como producto de un acto “constructivo” cuyo origen estuviese en la voluntad humana o en la actividad generadora de un *cogito* constituyente; significa que es un fenómeno ontológicamente anterior a la decisión empírica y a la intencionalidad subjetiva y no puede, por consiguiente, ser manipulado a voluntad. En tercer lugar, la simultaneidad de los fenómenos del “desocultamiento” y del “ocultamiento” del ser que Heidegger invita a pensar encierra otra perspectiva bajo la cual describir el carácter indisponible del acontecer, por cuanto dicha simultaneidad señala una riqueza inherente a la experiencia posible del mundo que no puede ser reducida mediante los efectos de un

⁹ Heidegger, M., 1962, p. 18; trad. cast., p. 17.

supuesto “progreso” humano protagonizado por un “esclarecimiento” creciente de la verdad.

Tomando en cuenta este análisis, cabe especificar la actitud técnica, a mi juicio, de dos modos complementarios; al primero quisiera llamarlo “imposición sobre lo dado”; al segundo “ofuscación de la voluntad de escucha”. El carácter indisponible del acontecer del ser implica que, aun cuando la presentación de los entes tiene lugar ante y por el *Da-sein*, éste no crea caprichosamente el espacio de sentido en el que el ente aparece; en el encuentro con el ente, el *Da-sein* responde, más bien, a un requerimiento; la manifestación del ser de lo real implica, así, una pasividad en el *Da-sein*. El posicionamiento del hombre bajo el signo de la técnica, pues, tiende a desvirtuar un modo genuino de pasividad; esa pasividad la ha descrito Heidegger, en efecto, como una condición del encuentro genuino con el mundo: la de dejar al ente “ser el ente que es”¹⁰. La técnica es la voluntad de “construir” lo que haya de valer como “real”, la voluntad de suprimir la alteridad en el encuentro con los entes, de imponerse sobre lo que en ese encuentro podría advenir sin constricción, desde sí, es decir, como “dado”. Pero, por otro lado, esa dimensión de pasividad que permite el aparecer genuino del ente no puede ser entendida como una “nada”, como indiferencia; implica al mismo tiempo una escucha activa de lo que el ente reclama ser desde su alteridad. La voluntad técnica, al apuntar hacia una sustitución de lo dado por lo construible, presupone también, pues, una ofuscación de la “voluntad de escucha”, una ruptura con la disposición a dejarse interpelar. Heidegger ha dramatizado este último argumento al caracterizar a la técnica como el “máximo peligro”. Máximo, por cuanto no sólo conduce a la imposición del hombre sobre lo real; ciega al hombre para reconocer su esencia, es decir, su relación con el ser. El hombre se encuentra hoy, en apariencia, más cerca de sí mismo que nunca, pero, en realidad, ya no se encuentra a sí mismo, pues, siendo interpelado tan provocativamente por un modo del des-ocultamiento, no se percibe como el interpelado¹¹.

El desafío principal de Heidegger a la filosofía moderna está contenido en sus análisis según los cuales ésta es comprensible también como expresión de la compulsión técnica:

1.3. La filosofía moderna como expresión de la voluntad técnica

La interpretación técnica del sentido del ser es la consecuencia, según Heidegger, de un proceso que comenzó ya en el pensamiento de Platón. La

¹⁰ Heidegger, M., 1943, trad. cast., p. 129.

¹¹ Cfr. Heidegger, M., 1962, pp. 26 ss.; trad. cast., pp. 22 ss.

phýsis, y con ello el ser, fue determinada allí como “idea” (εἶδος). Lo acontecido en este viraje implica que el ser es entendido como “presencia constante”, una interpretación que consagró al carácter inmóvil, permanente y eterno como rasgo esencial del ser de los entes. El ser no es ya, desde entonces, lo que *está apareciendo*, sino lo *aparecido* de una vez y para siempre¹². Paralelamente, la *alétheia*, fundamento originario de la “correspondencia” entre el juicio y los entes, se ve transformada en mera verdad como correspondencia, justeza de la percepción en cuanto “representación” de lo real¹³. Esta conmoción histórica es lo que Heidegger llama “olvido del ser”. La interrogación por el sentido del ser quedó sepultada bajo la forma de un pensamiento cuya única meta es la representación, como en un espejo, de lo real; éste es el lugar común de la metafísica occidental, cuya esencia, así descrita, es nihilista¹⁴. La filosofía moderna debe ser entendida, según Heidegger, como culminación de este proceso. Destacaré dos de sus rasgos señalados por el filósofo: su subjetivismo y su fundamentalismo.

La filosofía moderna introduce la “época de la imagen”, la época de la objetivación del ser del ente; la relación del hombre con el mundo se define por la *repraesentatio*, es decir, como una relación por medio de la cual lo existente es llevado ante el sujeto como su opuesto y domeñado así ante su predominio. Cuando esto sucede, el hombre “se pone en imagen sobre lo existente”¹⁵, convierte a todo ente en objeto dependiente de su mirada y se coloca a sí mismo como ámbito de medida. El sujeto típicamente moderno, el “sujeto” cartesiano, adopta la posición de un *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, de un fundamento que descansa sobre sí mismo, sobre su certeza, de modo inmovible, colocando a la razón humana y su ley en criterio de toda presencia¹⁶. No extraña, por tanto, que Heidegger fuese reacio con el “humanismo”. Todo humanismo parte ya de una determinada interpretación del fundamento del mundo y, así, de que el ser está ya definitivamente “descubierto”. Por ello, “todo humanismo o se funda en una Metafísica o se convierte a sí mismo en el fundamento de una Metafísica”¹⁷.

El reverso del subjetivismo es precisamente el proyecto fundamentador de la filosofía. Si el sujeto es comprendido en cuanto fundamento de lo real,

¹² Cfr. Heidegger, M., 1953, § 56, pp. 200-204; trad. cast., pp. 224-230.

¹³ Cfr. *Ibid.*, § 55, pp. 189-198; trad. cast., pp. 215-224.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 211-212; trad. cast., pp. 237-238.

¹⁵ Heidegger, 1950, 89: “Wo solches geschicht, setzt der Mensch über das Sciende sich ins Bild”; trad. cast., 81.

¹⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 104-109; trad. cast., pp. 93-98.

¹⁷ Heidegger, M., 1949, p. 12; trad. cast., p. 74; Cfr. pp. 9-13; trad. cast., pp. 70-75.

la filosofía no puede consistir más que en una explicitación de esa fundación de lo real desde la subjetividad. Esta vocación se expresa paradigmáticamente en la fenomenología de Husserl, en el contexto de la cual “fundar” significa “constituir” el sentido de los entes, la objetividad de todas las cosas¹⁸. Pero ya desde el comienzo griego del “olvido del ser”, “en ese mismo comienzo, el ser del ente se manifestó como *Grund* [fundamento, razón]”¹⁹. En su meticuloso estudio *Vom Wesen des Grundes*, publicado en 1955 pero escrito ya muy tempranamente (1929), Heidegger había llamado la atención sobre la impronta que sobre este problema dejó Leibniz, quien asocia el concepto de fundamento con el de *ratio* en la formulación del “principio supremo”, el principio de razón suficiente²⁰. En esa voluntad filosófica de fundamentación se expresa la tendencia de la metafísica occidental a “dar razón” del ente en su totalidad. Semejante prurito está orientado, como dice Pöggeler, a ganar una doctrina fundamental, por medio de la cual el hombre asegura (fundamenta) el ser como constante asistencia, colocando la verdad a su servicio o de un dios pensado de manera bien determinada²¹. Y, en efecto, Heidegger vincula la metafísica leibniziana con la voluntad de poder que, finalmente, determinará la esencia de la relación técnica del hombre con el ser, al ajustar la verdad a la certidumbre, al “aseguramiento” y al convertirla, así, en “orden (*ordo*) y comprobación entera, es decir, elaboración entera definitiva (*perfectio*)”²².

Y es que el “dar razón” no es un fenómeno originario, sino derivado. En *Vom Wesen des Grundes* cuestiona Heidegger el “principio de razón” y retrotrae su sentido último a la ausencia del fundamento, al *Ab-grund* (abismo)²³. Lo que el principio no cuestiona es el concepto mismo de “razón”. Previa a la “luz de la razón” es la luminosidad que procede de la apertura del ser, apertura que hace posible el mostrarse y el ser dada de cualquier cosa (*Lichtung*)²⁴.

Accedemos así a un resultado patético. La filosofía moderna, y especialmente el racionalismo ilustrado, aparece, finalmente, como expresión de ese modo constrictivo de experimentar el ser que constituye la técnica, de un objetivismo uniformizador que amenaza con convertirse en instrumento de la “dominación completa, es decir, técnica, sobre la tierra”²⁵. La filosofía, en la

¹⁸ Cf. Heidegger, M., 1969, pp. 68-71; trad. cast., pp. 139-141.

¹⁹ *Ibid.* p. 62; trad. cast., p. 131.

²⁰ Cf. Heidegger, M., 1929; trad. cast., pp. 61-65.

²¹ Cf. Pöggeler, O., 1963; trad. cast., pp. 142-144.

²² Heidegger, M., 1950, p. 240; trad. cast., p. 203.

²³ V. Heidegger, 1929; trad. cast., parte III.

²⁴ Cf. Heidegger, M., 1969, pp. 71-73 y 78 ss.; trad. cast., pp. 142-144 y 150 ss.

²⁵ Heidegger, M., 1950, p. 109; trad. cast., p. 97.

técnica, llega, así, a su “final”, y en ese “acabamiento” “se transforma en ciencia del hombre, ciencia de todo aquello que puede llegar a ser, para éste, objeto de su técnica, mediante la cual se instala el hombre en el mundo, elaborándolo según los múltiples modos de las fabricaciones que lo van configurando”²⁶. Más allá de la técnica, el nuevo pensamiento que Heidegger anuncia implica el reto de la renuncia al pensamiento identitario del fundamento. “El más atrevido que el fondo se atreve allí donde desaparece todo fondo: en el abismo”²⁷.

2. El legado heideggeriano en el “pensamiento de la diferencia” y en el “neopragmatismo”

Las cuestiones que Heidegger ha planteado a la filosofía moderna mediante este profundo desafío a su voluntad técnica no han sido abandonadas en el contexto del “giro lingüístico” que ha impregnado esta segunda mitad de siglo, sino que han adoptado otra forma de expresión. En dicho contexto cabe interpretar la crítica heideggeriana como desafío a una concepción universalista del lenguaje que se ofrece como nueva versión de la Ilustración moderna.

Un marco conceptual fundamental desde el que esta cuestión es debatida, expresa o tácitamente, en la actualidad, es el de la filosofía wittgensteiniana. Ciertamente, examinado con rigor, el pensamiento de Heidegger no es ajeno al giro lingüístico. Es conocida su concepción según la cual el advenir del ser está vinculado al papel revelador del “habla” y de la palabra, lo que condujo al filósofo a describir el lenguaje como “casa del ser”. Sin embargo, esta tesis no se origina en un análisis lingüístico expreso, sino que es proyección de consideraciones anteriores y ajenas a la filosofía del lenguaje. Nos interesa examinar la perspectiva inversa, es decir, si desde un análisis expreso del lenguaje pueden extraerse consecuencias semejantes al punto de partida de la ontología fundamental heideggeriana. En este sentido, el giro de Wittgenstein desde una concepción logicista en el *Tractatus* a una pragmática en sus *Investigaciones Filosóficas* augura expectativas fecundas para una transposición de los temas heideggerianos. De hecho, este giro sugiere a primera vista la admisión de una dimensión indisponible en la existencia lingüística del hombre. Pues, como es sabido, en su concepción pragmática, Wittgenstein

²⁶ Heidegger, M., 1969, p. 63; trad. cast., p. 133; Cfr., en general, pp. 62-65; trad. cast., 131-134.

²⁷ Heidegger, M., 1950, p. 292: “Wer wagner ist als der Grund, wagt sich dorthin, wo es an allem Grund gebriecht, in den Ab-grund”: trad. cast., p. 245.

hace depender el significado de las expresiones de la existencia de una pluralidad — no derivable en función de una lógica deductiva ni dependiente de condiciones trascendentales— de “juegos lingüísticos” heterogéneos, cada uno de los cuales constituye el entretrejimiento entre un uso del lenguaje y una “forma de vida”. Brillantes ensayos interpretan la pluralidad de los “juegos” como una pluralidad de “mundos de sentido” o de “comprensiones del mundo” y equiparan la ruptura que esa posición implica respecto a la clave teórica del *Tractatus* —la de una lógica universal del lenguaje que sería representación del mundo— a la ruptura de Heidegger con la “metafísica de la presencia” por medio de su referencia a la pluralidad indisponible de los apareceres del ser²⁸.

La fecundidad implícita en la teoría wittgensteiniana de los juegos lingüísticos se hace explícita en la forma que ha adoptado la discusión entre los defensores de una nueva modernidad ilustrada y los que vaticinan una época “postmoderna” en la historia de la filosofía y de la cultura. Los primeros, entre los que destacan Habermas y Apel, están convencidos de que la pluralidad de las comprensiones del mundo es susceptible de ser reglamentada mediante la lógica de una racionalidad universal, la de la racionalidad discursiva. A la posición habermasiano-apeliana se oponen hoy diferentes corrientes de pensamiento, vagamente incluidas en lo que se llama “postmodernidad” y que coinciden, al menos, en comprender este intento de fundamentación de una racionalidad discursiva universal como expresión de una voluntad técnica de dominio, en un sentido próximo al heideggeriano. En lo que sigue, intentaré justificar en qué sentido dicha sospecha resulta, a mi juicio, certera, y cómo, inversamente, debería ser contrarrestada con algunos logros del pensamiento de Habermas y Apel. El análisis toma como objeto, en primer lugar, el “pensamiento de la diferencia” detentado por J.F. Lyotard y, marginalmente, el “neopragmatismo americano” de R. Rorty. Ninguna de estas dos posiciones, hay que decirlo con antelación, representan una mera continuación y reinterpretación del legado heideggeriano; basta afirmar que incorporan, como un elemento de su textura global, y cada una a su modo, una transcripción de ese legado. Son especialmente significativas, no sólo por sí mismas, sino por cuanto, a mi juicio, contienen los elementos paradigmáticos de dos formas en que la herencia heideggeriana se ha hecho productiva en nuestro tiempo. La configuración que dicha herencia adopta bajo el pensamiento de Rorty es modelo de una recepción que reduce la trascendencia indisponible del ser a través de una pragmática pluralista coherente con un

²⁸ Por ejemplo, Apel, K.-O., “Wittgenstein y Heidegger: La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de carencia de sentido dirigida contra toda metafísica”, en Apel, K.-O., 1985, I, pp. 217-265; Kambartel, E., 1991.

nuevo subjetivismo; bajo las claves del pensamiento de Lyotard asistimos a una reinterpretación de dicha trascendencia por medio de una pragmática lingüística de la diferencia. Intentaré mostrar que el modelo de R. Rorty es inconsistente, por cuanto invoca y niega simultáneamente esa dimensión de la existencia que hemos calificado, con Heidegger, de indisponible. No así el pensamiento francés de la diferencia, referido aquí en la forma en que Lyotard lo ha puesto en vigor.

2.1. "Lo indisponible" y el legado heideggeriano en el pensamiento de J.-F. Lyotard

Como hemos visto, la voluntad técnica de la filosofía moderna, según Heidegger, encuentra un poderoso asidero en el proyecto ilustrado; éste constituiría un intento de sustracción a la facticidad, mediante el cual se interpreta la totalidad de lo existente como sostenida sobre un fundamento invariable (como "asistencia constante"), fundamento que es reconstruible racionalmente ("presentable" a la "razón", a una supuesta lógica universal del *Ego*). Lo fundamentado se hace así, domeñable, asequible a los requerimientos del sujeto, disponible.

En *La condición postmoderna* caracteriza Lyotard la "postmodernidad" como la época y el mundo espiritual en el que esta propensión fundamentadora agota su credibilidad. Es la época en la que ha sido percibida la muerte de los grandes "metarrelatos", de los sistemas totalizantes que antaño proporcionaban criterios legitimadores de lo verdadero y lo bueno y un tejido para la integración social. Que los parámetros en los que se fundamenta una comprensión del mundo están sujetos a la contingencia histórica y a un aparecer plural, ese legado heideggeriano fundamental, es suscrito por Lyotard en su concepción "agonística" del lenguaje, como una lucha entre "juegos lingüísticos" no susceptibles de conmensuración²⁹, y en la convicción de que la promoción activa de esa heterogeneidad y del disenso desestabilizador es el medio idóneo para liberar una fuerza creativa capaz de ampliar los márgenes de nuestra experiencia³⁰.

Una alusión tácita de Lyotard a que de lo que se trata en semejante liberación de la diversidad es de alejar el fantasma de la técnica la encontramos en sus alegatos —en aquel texto temprano y programático— contra el "terror" de ese universalismo racionalista que anda a la búsqueda de un metalenguaje último capaz de reducir la diferencia entre los lenguajes a una identidad de fondo; semejante proyecto "violenta" la heterogeneidad y "paraliza"

²⁹ Cfr., Lyotard, J.-F., 1987, §§ 3 y 5.

³⁰ Cfr. *Ibíd.*, pp. 110-118.

la invención de nuevas formas de vida³¹. Pero de un modo expreso vincula Lyotard esta constricción de la heterogeneidad con la voluntad técnica de la filosofía moderna a la que se refirió Heidegger. En un estudio dirigido expresamente contra la reilustración habermasiano-apeliana, deja claro Lyotard que la “fuerza productiva” que irrumpe en y mediante la promoción de lo heterogéneo, a la que se refirió en *La condición postmoderna*, se vehicula, paradójicamente, a través de una capacidad “pasiva” del hablante, a saber, de una disposición de apertura a lo que, de un modo indisponible, nos es “dado” en la experiencia³². Una pista para vislumbrar en qué consiste esta dimensión de lo “dado” la encontramos en la forma en que Lyotard interpreta el proyecto habermasiano-apeliano de reconstruir la supuesta racionalidad universal del lenguaje. Dicha racionalidad, la discursiva, es procedimental, pues incluye el conjunto de procedimientos formales que pertenecen al *logos* argumentativo y que median nuestra referencia al mundo. Lo que haya de ser llamado “real” o “verdadero” —han concluido Habermas y Apel en su teoría discursiva de la verdad— coincide con el contenido del acuerdo de una comunidad de argumentantes (en último término con el de una comunidad ideal en la que la lógica argumentativa se habría liberado de todos los motivos posibles de distorsión)³³. De un modo tácito —nos advierte Lyotard— este proyecto filosófico interpreta el ser de lo real bajo una perspectiva muy constrictiva: lo real —se supone— es generable desde los procedimientos internos a esa supuesta “razón” del discurso. Aquello a lo que atribuimos el carácter de “real” lo es en la medida en que constituye un producto de los esfuerzos argumentativos; es, por tanto, construido o construible y, así, susceptible de ser puesto a disposición del sujeto. Todo ello es expresión de la vocación técnica de nuestra época, según Lyotard, una compulsión que “sintetiza” ella misma todo lo que vale como “dado”³⁴, lo que constituye, a su juicio, un aditivo de lo que Heidegger llamó “la época de la imagen del mundo” y una expresión de la *Ge-stell*³⁵.

Lo “dado” — hemos de deducir de esta crítica — es una forma de experiencia que no puede ser entendida como “producto” de procedimientos argumentativos controlables por el sujeto. Dicha experiencia debe originarse, por consiguiente, en una dimensión del lenguaje inmanipulable metódica y reflexivamente. Quisiera mostrar en qué sentido para Lyotard el ser del lenguaje involucra una dimensión indisponible de modo que nos abre a la experiencia de “lo dado”.

³¹ Cfr. *Ibid.*, sobre todo Introducción y § 14.

³² Cfr. Lyotard, J.-F., 1986, pp. 9-10.

³³ V. Habermas, J., “Teorías de la verdad” en Habermas, J., 1984; Apel, K.-O., 1991.

³⁴ Lyotard, J.-F., 1986, p. 5.

³⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 27.

En *La diferencia* explicita Lyotard la heterogeneidad inherente al lenguaje de un doble modo. Se trata de una heterogeneidad, en primer lugar, entre lo que llama “géneros de discurso”. Los “géneros” de discurso agrupan, o en el lenguaje del autor, “eslabonan”, proposiciones en función de finalidades diversas (justificar, conmover, conocer, ...) ³⁶. La heterogeneidad, en segundo lugar, hace referencia a la pluralidad misma de las proposiciones. La tesis de Lyotard al respecto es la de que proposiciones de “régimen” distinto, es decir, que responden a actos de habla diferentes (interrogar, mostrar, ordenar, etc), son intraducibles entre sí ³⁷. Cada proposición implica un modo de situar al destinatario, al destinador y a la referencia en una disposición específica; suponiendo incluso que dichos elementos sean los mismos en diferentes frases, cada una de ellas los dispone de un modo específico y articula, por consiguiente, un sentido irrepetible. El lenguaje es, así, un campo de batalla entre formas heterogéneas de comparecencia de “lo real”. A ese fenómeno agonístico insuperable lo llama Lyotard “diferencia” ³⁸.

A mi juicio, esta concepción de Lyotard traspone y conserva a otro nivel lo que Heidegger llama indisponibilidad del acontecer, y ello, desde las tres perspectivas que han quedado destacadas anteriormente en el contexto de la filosofía de éste último.

Su filosofía da cuenta, en primer lugar, de un carácter indisponible del lenguaje en cuanto éste pone un límite infranqueable a la posibilidad de reglamentación de la heterogeneidad. Esto se hace patente si reparamos en que el concepto de “género de discurso” puede considerarse equivalente del concepto de “juego lingüístico” ³⁹. Admitiendo la comprensión hermenéutica del concepto de “juego”, resulta que la heterogeneidad entre los géneros remite a una heterogeneidad entre “mundos de sentido” o “comprensiones del mundo”. No hay reglas trascendentales a los géneros bajo las que puedan ser subsumidos en su totalidad, pues un lenguaje supuestamente universal siempre presupondría una finalidad que organiza proposiciones y se revelaría, finalmente, como un género concreto de discurso ⁴⁰. Si ello es así, no hay una

³⁶ Cfr. Lyotard, J.-F., 1988. p. 10. Por ejemplo, el género trágico y un género de discurso con finalidad técnica poseen fines distintos. Por tanto eslabonan las frases de modo distinto y son heterogéneos entre sí.

³⁷ Cfr. *Ibid.*

³⁸ “Distinta de un litigio, una diferencia es un caso de conflicto entre (por lo menos) dos partes, conflicto que no puede zanjarse equitativamente por faltar una regla de juicio aplicable a las dos argumentaciones. (...) En general, falta una regla universal de juicio entre géneros heterogéneos”. *Ibid.*, p. 9.

³⁹ Lyotard mismo alude expresamente a esta equivalencia. Cfr. 1988, § 34, p. 32.

⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, § 43, p. 45 y § 189, p. 160.

posición excéntrica que permita hacer presente un sentido fundamental y universal de lo verdadero o lo bueno; lo que éstos significan está “dado”, no es susceptible de ser construido por el sujeto.

En segundo lugar, es posible desbrozar en el análisis de Lyotard una dimensión de lo indisponible bajo la perspectiva mediante la cual hemos destacado anteriormente la “trascendencia” misma del acontecer. La tesis de fondo que es relevante en este contexto es la de que el “eslabonamiento” entre las frases no está sujeto a ninguna necesidad apriorica; esa necesidad es sólo interna a los géneros y ni siquiera es lógica o metafísica, sino puramente pragmática, la que impone una finalidad práctica determinada. Los “géneros de discurso”, mediante el fin que le es propio, “inspiran” formas de eslabonamiento, pero ninguna razón autoriza a presuponer que las proposiciones así reunidas no podrían ser eslabonadas en una infinidad de modos distintos. La textura del lenguaje, el eslabonamiento entre proposiciones, es contingente; no hay una necesidad trascendental o lógica que organice su disposición⁴¹. Esto implica que la génesis interna y el devenir inmanente de las comprensiones del mundo o juegos de lenguaje trasciende la intencionalidad subjetiva de los agentes. En este sentido se hace pertinente traer a colación aquí una importante objeción de Lyotard a una comprensión “antropomórfica” del segundo Wittgenstein. En una interpretación semejante de la teoría de los juegos lingüísticos se supone un yo que “se sirve” del lenguaje, juega con él, con otro u otros. Este triunfo del antropomorfismo es una “derrota del pensamiento”⁴², pues en realidad “los fines se apoderan de las frases y las instancias que éstas presentan, es decir, se apoderan especialmente de ‘nosotros’. (...) No hay ninguna razón para eslabonar intenciones y voluntades con esas tensiones, como no sea la vanidad de cargar a nuestra cuenta aquello que corresponde al darse y a la diferencia entre las maneras de eslabonar nuestra frase”⁴³. Interpretando a Lyotard: el modelo antropocéntrico se basa en que la heterogeneidad entre los juegos remite a, y se basa en, una heterogeneidad entre las intenciones de sentido de sujetos o colectividades. Pero no es primariamente la diferencia entre subjetividades, sino la textura misma del lenguaje la que, como se ha visto, se sustrae a una articulación necesaria; el propósito subjetivo no cuenta de antemano con una regla que haga necesaria la disposición de su obra: el acontecer lingüístico trasciende al sujeto; el hombre es su rehén. Queda ahora claro que el modelo “agonístico” del lenguaje presentado en *La condición postmoderna* traduce el reproche heideg-

⁴¹ Cfr. *Ibid.*, § 40, p. 44 y § 179, p. 150.

⁴² Cfr. *Ibid.*, § 91, p. 73.

⁴³ *Ibid.*, § 183, p. 158.

geriano al humanismo. “El conflicto no es entre seres humanos — concluye Lyotard—, sino que antes bien resulta de las frases”⁴⁴.

Finalmente, encontramos en la concepción de Lyotard una reapropiación de esa tercera forma en que hemos considerado la dimensión de lo indisponible: como dimensión que se sustrae a una presentación cabal, completa, debido a la simultaneidad de los fenómenos del descubrimiento y del ocultamiento del sentido. En efecto, una proposición es susceptible de infinidad de eslabonamientos, como se ha dicho; no hay una forma de concatenación necesaria *a priori*. Por tanto, la actualización de un género de discurso reduce al silencio otros posibles géneros y otras posibilidades de eslabonamiento entre frases. Ambos fenómenos, el de actualización y el de ocultamiento de géneros posibles del lenguaje, se copertenecen⁴⁵. En este sentido, el lenguaje nos ha arrebatado, ya siempre, la posibilidad de una representación de lo real; toda presentación se yergue, así, sobre un silencio, sobre una no-presentación, lo que, por otra parte, implica que la riqueza de las comprensiones del ser excede lo que actualmente podemos expresar⁴⁶.

Si mi análisis precedente es correcto, habría que admitir que la recepción del legado heideggeriano por parte de Lyotard es coherente. M. Frank ha denunciado una profunda inconsistencia entre la crítica de Lyotard a la voluntad técnica de la filosofía, que fue explicitada anteriormente, por una parte, y el análisis lingüístico que realiza en *La diferencia*, por otra. Mientras en el primer caso denuncia Lyotard una voluntad constructiva que suprime la dimensión de “lo dado” en la experiencia, en el segundo se hace víctima el autor francés, según Frank, de un lingüisticismo que reduce lo real a lo construido por los procedimientos internos de presentación de las frases (lo que constituiría otra forma taimada de negar el fenómeno de la donación del sentido). La objeción de Frank toma como punto de partida la doctrina de Lyotard según la cual sólo podemos llamar “real” a lo que es presentado en proposiciones. Los procedimientos de referencia internos a la proposición y a los “géneros de discurso” serían ahora un sustituto de los procedimientos formales constituyentes de la razón constructiva que el mismo Lyotard pone

⁴⁴ *Ibid.*, § 188, p. 160.

⁴⁵ *Cfr.* *Ibid.*, p. 10; § 12, p. 22; § 13, p. 22.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 26. “En la diferencia algo ‘pide’ ser puesto en proposiciones y sufre la sinrazón de no poder lograrlo al instante. Entonces, los seres humanos (...) aprenden por ese sentimiento de desazón que acompaña al silencio (...) que son requeridos por el lenguaje, y no para acrecentar en beneficio suyo la cantidad de las informaciones comunicables en los idiomas existentes, sino para reconocer que lo que hay que expresar en proposiciones excede lo que ellos pueden expresar actualmente y que les es menester permitir la institución de idiomas que todavía no existen”, § 23, p. 26.

bajo sospecha⁴⁷. Pues bien, es cierto que para Lyotard no hay realidad independiente del lenguaje⁴⁸; pero que exista “lo dado”, una dimensión no construible lógicamente, no coincide, a mi juicio, con la existencia de un más allá “místico” ajeno a los procedimientos referenciales de nuestra capacidad lingüística; ésta sería la condición, se deduce, bajo la cual Frank piensa la posibilidad de una dimensión indisponible que es fuente de una experiencia “dada”. A mi juicio, la posibilidad de dicha experiencia se funda, para Lyotard, en las peculiaridades de la textura interna del lenguaje; los procedimientos referenciales de éste no articulan un orden homogéneo de sentido que pueda entenderse como originado, bien en una supuesta lógica profunda, bien en la facultad intencional de una subjetividad constituyente; dichos procedimientos están fundados en una contingencia irredimible, en una ausencia de fundamento — en un *Ab-grund*— y, en ese sentido, se revelan indisponibles; esa dimensión lingüística indisponible para el sujeto tiene que ser reconocida por éste como una dimensión que no obedece, en su dinamismo, a sus finalidades e intenciones, y que por consiguiente, es portadora y generadora de una forma de experiencia no construida por él, es decir “dada”. Y esa dimensión de lo indisponible en el lenguaje ha sido suficientemente contemplada por Lyotard a través de los tres puntos de vista mencionados anteriormente. La recepción del legado heideggeriano en el pensamiento de la diferencia adopta la forma de una transposición al interior del lenguaje de ese fenómeno inmanipulable que en la filosofía de Heidegger representa el acontecimiento del sentido. Este desplazamiento elimina, sí, toda referencia a una instancia del acontecer más originaria que el lenguaje. Pero no coincide, por otro lado, con un lingüisticismo místico según el cual el lenguaje mismo “habla” y “crea” la realidad. Así, referirse al “ser” como a un fenómeno englobante, o como a un profenómeno que adviene al lenguaje como “su casa” carece de sentido en el contexto de la filosofía de Lyotard. Si lo que es se presenta en proposiciones, hablar del ser en general equivaldría a hablar del lenguaje en general; hablar del ser es, más bien, hablar de presentaciones únicas, es decir, de sucesos: “un ser, una vez”, dice Lyotard⁴⁹. Esto significa, no que una instancia indisponible “se manifiesta” a través del lenguaje, sino que los procesos lingüísticos de significación están condenados, por su pro-

⁴⁷ Cfr. Frank, M., 1988, pp. 26 ss.

⁴⁸ “Lo único indudable es la proposición porque está inmediatamente presupuesta” Lyotard, J.-F., 1988, p. 9. La realidad comparece en una proposición; a ello lo llama Lyotard “presentación”, la cual es heterogénea, como son las frases entre sí, y contingente, como es el eslabonamiento entre frases. Cfr. Lyotard, J.-F., 1988, cap. VII.

⁴⁹ Ibid. § 113, p. 89. Cfr. § 131, p. 98. “No existe ‘el lenguaje’ y no existe ‘el ser’ sino que sólo hay sucesos que ocurren” (Ibid., § 263, p. 208).

pia textura inmanente, a una articulación fragmentaria y heterogénea del sentido, una articulación, por lo demás, que “acontece” porque adopta la forma de una constelación que, por principio, “podría haber sido de otro modo”. Una forma de discurso excluye, en efecto, formas de eslabonamiento entre las frases, pero no determina uno específico al modo en que una regla apriórica determina un modo específico de orden. Una frase no contiene en sí misma la respuesta a la pregunta de cuál ha de ser la siguiente. Tras una frase —dice Lyotard— hay un vacío, pues no hay necesidad. “Hay diferencias porque está el *Ereignis*”⁵⁰.

2.2. La reducción de “lo indisponible” en el neopragmatismo americano

La objeción de incoherencia que acabamos de comentar habría tenido éxito en el caso de que hubiese estado dirigida a la versión pragmatista de R. Rorty que, a mi juicio, constituye el modelo tácito de la mayoría de las propuestas angloamericanas actuales de pluralismo⁵¹.

Hay una semejanza estructural entre la crítica de Lyotard a la voluntad técnica de la filosofía contemporánea y la de R. Rorty. En una reciente conferencia en Alemania, sitúa Rorty la causa principal de su proximidad con el pensamiento “postmoderno” en su convicción de que la creencia en una racionalidad universal más allá de la pluralidad de prácticas sociales constituye un resto del pensamiento metafísico (identitario) y un signo de *logocentrismo*⁵². En el punto de partida de la filosofía rortyana encontramos suficientes elementos como para asegurar que, al menos de un modo tácito, esta crítica al “logocentrismo” evoca la crítica heideggeriana a la voluntad técnica de la *Ge-stell*. En primer lugar, en su obra importante más temprana, en la que se manifiesta expresamente heredero, en cierta medida, del legado de Heidegger, combate una concepción de la verdad como representación. La filosofía que él llama “sistemática” comprende la razón como “espejo”, como un poder de hacer presente de una vez por todas una instancia objetiva y eterna (la Verdad, la Realidad)⁵³. Esa concepción de la racionalidad, en segundo lugar, amenaza, según Rorty, con una homogeneización o paralización de la diferencia⁵⁴. Si tratamos de explicarnos el temor de Rorty hacia el *logos*

⁵⁰ Ibid., § 188, p. 160.

⁵¹ Sugiero, por ejemplo, entre las últimas publicaciones, Raz, Joseph, *Ethics in the Public Domain*, Clarendon Press, Oxford, 1994; Kekes, J., *The Morality of Pluralism*, Princeton University Press, New Jersey, 1993.

⁵² Cfr. Rorty, R., 1994, pp. 982 ss. y 986 s.

⁵³ Cfr. Rorty, R., 1983, por ejemplo pp. 342-352.

⁵⁴ Rorty, R., 1991b, p. 71.

representativo de la filosofía resulta difícil no vincular dicho *logos* con una vocación constructiva que pone en peligro la riqueza de la contingencia; se trataría de un prurito de intervención metódica en el libre juego en el que se gestan las heterogéneas imágenes del mundo, un intento de suplantar esa espontaneidad incontrolable por una elaboración metódicamente dirigida. Semejante amenaza tendría su límite en la circunstancia, considerada por Rorty como insuperable, de que nuestra existencia lingüística está diseminada en una pluralidad de "juegos", cada uno de los cuales constituye el suelo de una práctica social determinada y cuya textura global se asemeja a la de una "red de relaciones sin un punto central"⁵⁵. Todo ello autorizaría en nuestro contexto a suponer en el neopragmatismo, como en el caso del pensamiento de la diferencia de Lyotard, el reconocimiento de una dimensión indisponible de la experiencia, de una dinamicidad del lenguaje que es inmanipulable por el sujeto. Que ello es así resulta obvio en relación a la primera de las formas en que hemos descrito dicho fenómeno, el de un pluralismo no susceptible de reglamentación. Sin embargo, el naturalismo con tintes utilitaristas que articula la versión pragmatista de Rorty estrangula las dos acepciones restantes de lo indisponible. Los juegos lingüísticos son, en último término, creaciones útiles que se ajustan a finalidades prácticas del sujeto⁵⁶. "El mundo no habla. Sólo nosotros lo hacemos" —sentencia Rorty⁵⁷. Lo que significa, no sólo que el neopragmatista considera necesario disolver el misticismo heideggeriano según el cual el ser mismo, como profenómeno, "habla" al hombre desde una trascendencia incontestable, sino también que ya no reconoce tampoco en el interior mismo de nuestros lenguajes ese espacio de contingencia que, como vimos en el caso del pensamiento de la diferencia, hace del dinamismo lingüístico un acontecer que trasciende la intencionalidad del sujeto y es, por ello, indisponible. Cuando Rorty propone que es necesario "poner cabeza abajo" a Heidegger y restablecer lo que éste aborrecía —el humanismo⁵⁸— está suponiendo que la textura interna de los lenguajes que habla históricamente el hombre es potencialmente comprensible como una entera función del sujeto, como una mera actualización de posibilidades intencionales. Y lo que se nos propone con ello es algo mucho más trivial que lo que ha pensado Lyotard: que si en los lenguajes hay una dimensión indisponible no es porque algo en su propia composición interna se resista por principio a la voluntad constructiva, sino porque dichos lenguajes son obra de una comunidad expandida en el tiempo que rebasa al individuo.

⁵⁵ Rorty, R., 1991a, pp. 83-4.

⁵⁶ Cf. Rorty, R., 1991b, p. 135.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 26.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 132, nota 13.

Mirada en su conjunto, la contingencia histórica de las comprensiones del mundo se reduce, sin embargo, a una contingencia de voluntades subjetivas; todos los mundos de sentido anteriores son, dice Rorty, producto de “mari-dajes fortuitos entre personas que casualmente tropezaron la una con la otra”⁵⁹. Y por esta razón, finalmente, tampoco cabe hablar de una dimensión de lo indisponible como copertenencia entre la gesta de un mundo de la vida y el ocultamiento de otras posibilidades. Lo que llamamos “real” o “verdadero” se agota en lo que es “creado”, dice Rorty, por el lenguaje; y las funciones de éste se agotan en la presentación de una lista de “todos ya siempre abiertos”, de mundos de sentido que no son más que prácticas sociales descriptibles⁶⁰. Que todos estos mundos de sentido son pura construcción del sujeto encuentra una prueba adicional en la convicción liberal de Rorty de que la actividad creativa que se pone en obra en la invención de nuevos lenguajes es explicable como actividad privada orientada a la creación de sí mismo⁶¹.

A mi juicio, es necesario concluir que el neopragmatismo americano no resuelve con éxito el reto planteado a la voluntad constructiva —técnica- del “logocentrismo” moderno que subyace a su diagnóstico crítico. Al no reconocer una dimensión indisponible de nuestra existencia lingüística, reduce al absurdo la posibilidad de lo “dado” en la experiencia y hace inútil la “voluntad de escucha” que viene solicitada por esa productividad creativa e inmanipulable de los lenguajes. Subrepticamente, este pluralismo naturalista y utilitarista que se ofrece como liberación del universalismo logocéntrico no ha hecho más que democratizar la voluntad técnica de construcción de lo existente: la actividad constituyente no se entiende ya como operación de una razón única, de un juego lingüístico universal, sino como actividad diferenciada, atributo de una pluralidad de juegos de lenguaje, cada uno de los cuales expresa intencionalidades subjetivas y sintetiza a su modo lo que haya de valer como sentido del mundo.

3. El discurso argumentativo y “lo indisponible”

Cuando Habermas y Apel juzgan el legado heideggeriano que acabamos de examinar, oponen a la posibilidad de una dimensión indisponible del lenguaje las posibilidades reflexivas del discurso argumentativo. Ambos autores consideran bien servido a Heidegger si se reconoce que la existencia lingüís-

⁵⁹ Ibid., pp. 126-7.

⁶⁰ Cfr. Rorty, R., 1991a, pp. 90 ss.

⁶¹ Cfr. Rorty, R., 1991b, pp. 115 ss.

tica del hombre posee ciertamente una dimensión indisponible para el presente, por cuanto el sujeto es primariamente un individuo “arrojado” en las relaciones comunicativo-lingüísticas de una comunidad y en cuanto cada comunidad está entregada al “juego lingüístico” de un modo de comprensión del mundo que ha sido forjado en el ámbito de una tradición cultural específica. Sin embargo, frente a Heidegger —y Wittgenstein—, consideran posible despejar un ámbito universal y atemporal del *logos*, a saber, las condiciones universales (Habermas) o trascendentales (Apel) del discurso argumentativo, condiciones de posibilidad de la racionalidad comunicativa y discursiva, que son los rasgos de identidad invariables de un nuevo sujeto activo, el “nosotros” del diálogo. Dicho sujeto dialógico, según Habermas y Apel, estaría en disposición de organizar argumentativamente la “diferencia” entre los puntos de vista y comprensiones del mundo, que nos han sido “dados” sobre el suelo de la facticidad temporal, en función de una meta “idéntica” proyectada hacia el futuro, la del acuerdo intersubjetivo, y sería capaz también de oponer a la potencia (ya no indisponible a la larga) de la facticidad histórica y cultural la contrapotencia de la reflexión crítica. Este adversario de lo indisponible, el juego lingüístico de la argumentación, no se limita a una escucha “pasiva” de “lo que es dado” al hombre en su existencia pre-reflexiva, temporal y finita, sino que abre el espacio de un ejercicio reflexivo a través del diálogo, de una reflexión crítica cuya actividad es tan altamente productiva “que somete —asegura Habermas— los avances de sentido que la apertura lingüística del mundo comporta, a una continua prueba de acreditación (...)”⁶². Este insigne juego de lenguaje se esperaba no podría ser un juego entre otros; es, dice Apel, juego de juegos, el “juego trascendental del lenguaje”⁶³.

A mi juicio, es preciso reconocer en las reivindicaciones apeliano-habermasianas una intuición parcialmente correcta. En cierto modo, el juego lingüístico de la argumentación posee, a diferencia de cualquier otro, un elemento universalizable. He descrito en otro lugar dicho elemento como una vocación racional que podría recibir el calificativo de “excéntrica”⁶⁴. Contra Lyotard, podríamos explicitar aquí semejante vocación del modo siguiente. A la facticidad de cada forma específica de existencia lingüística, de pertenencia a un juego de lenguaje, le es inherente una fuerza motivacional capaz de impulsar al sujeto a un distanciamiento crítico-reflexivo. Existir “arrojado” a un modo de comprensión significa, no sólo estar situado ante la expectativa

⁶² Habermas, 1990, p. 56.

⁶³ Cf. Apel, 1985, II, pp. 319-340.

⁶⁴ Cf. Sáez Rueda, L., 1994. En este trabajo intento justificar una concepción “trágica” del sentido de la racionalidad, de un modo más preciso del que aquí me es posible.

de una “escucha” de lo que nos es “dado” en la experiencia, sino también estar expuesto a la pérdida de toda posibilidad de intervención en la forja del propio destino, a la seducción de una entrega enteramente pasiva a un designio ajeno. La posibilidad de esta experiencia justifica por sí misma, a mi juicio, la licitud de esa vocación de distanciamiento respecto al mundo y de autodistanciamiento que se pone en obra en la voluntad crítica de la reflexión argumentativa. Los esfuerzos argumentativos son una respuesta a la necesidad de justificar de un modo autónomo un posicionamiento crítico respecto a formas fácticas de comprensión del mundo. Esta vocación “excéntrica” por trascender nuestra existencia “centrada” en mundos de sentido fácticos no puede ser considerada expresión de una voluntad técnica de dominio de lo existente más que a costa de sacrificar la responsabilidad del sujeto respecto a su propio destino. Así, pues, podríamos completar y corregir el pensamiento de Lyotard —y con ello, el heideggeriano y wittgensteiniano— caracterizando la condición lingüística del hombre a través de una tensión entre dos dimensiones de signo opuesto. Por un lado, dicha condición lingüística determina un “posicionamiento céntrico” del sujeto, es decir, la pertenencia de éste a mundos de sentido, juegos de lenguaje. Por otro lado, a la misma condición lingüística del hombre pertenece una vocación excéntrica, una voluntad de distanciamiento que se ejercita argumentativamente y que pone en obra una pretensión de validez incondicionada en la explicación del sentido de lo real. En el trabajo mencionado me he esforzado por probar que esta tensión es insoluble, por cuanto la vocación excéntrica del sujeto está condenada a ejercerse siempre desde condiciones finitas y es incapaz, por consiguiente, de suprimir el polo de la facticidad, el cual permanece, no como una mera traba de los esfuerzos reflexivos, sino, paradójicamente, como una verdadera condición de posibilidad de éstos y una potencia de sentido. Se trata de una tensión no dialéctica, sino trágica. Y en ese sentido, aún podemos seguir hablando de una dimensión indisponible de nuestra existencia lingüística; esa dinamicidad del lenguaje que a través del análisis de la filosofía de Lyotard se ha revelado inmanipulable debería ser considerada, a la luz de esta nueva concepción trágica, como una dinamicidad no enteramente trascendente a la intencionalidad del sujeto; no es, en efecto, completamente impermeable a los efectos de la crítica y la revisión “excéntricas”; pero, dado que la voluntad excéntrica constituye una vocación limitada, permanece un espacio de indeterminabilidad que se convierte ineludiblemente en fuente de una experiencia no controlable por el sujeto, no construible, es decir, “dada”.

Sin embargo, el marco conceptual en el que Habermas y Apel han pensado la relación entre facticidad y reflexión argumentativa es precisamente, a mi juicio, el de una racionalidad constructiva que prohíbe toda voluntad de escucha respecto a “lo dado” y que merece justamente la acusación de haber-

se convertido en una nueva forma de expresión de la voluntad técnica de la *Ge-stell*, impugnada por Heidegger y Lyotard. Pues no es en la forma de una oposición insoluble como los nuevos ilustrados han pensado el encuentro entre *facticidad* y *excentricidad argumentativa*, sino en la de una relación dialéctica que condena al primer elemento a ser subsumido progresivamente en la esfera del segundo. La vocación reflexiva y crítica que se ejerce dialógicamente sería capaz, según Habermas y Apel, de trascender la entrega del hombre a “lo dado” prerreflexivamente en su vida histórica y cultural, por cuanto puede hacer de las precomprensiones del mundo objetos de un examen argumentativo y de una revisión consciente y paulatina que los subsume tendencialmente en explicaciones argumentativas. En el ámbito de investigación de la verdad, por ejemplo, el diálogo argumentativo de los investigadores es considerado un proceso de “explicación del sentido” que “eleva tendencialmente a la conciencia el ‘trasfondo’ —presupuesto ya siempre en el uso y en la comprensión lingüísticos normales, pero no disponible — de nuestra precomprensión del mundo”⁶⁵. Respecto a los esfuerzos hermenéuticos, el discurso posee el horizonte de una comprensión de la historia y una autocomprensión del hombre que, al menos bajo circunstancias ideales, habrían llegado a hacerse transparentes, es decir, iluminadas por la razón argumentativa⁶⁶. Y lo curioso es que, según Habermas y Apel, a este dominio del discurso argumentativo está orientado el *logos* histórico, pues mantiene que es posible suponer, ya en la historia misma, un “proceso de racionalización del mundo de la vida”, mediante el cual las estructuras comunicativas fácticas avanzan progresivamente en la instauración de las condiciones formales ideales de la racionalidad dialógica. Una racionalización en ese sentido supone que los cambios sistemáticos en las estructuras del mundo de la vida implican un proceso histórico de decentración de las imágenes del mundo; en la medida en que se alcanza una actitud distanciada respecto a la facticidad que traba lo intersubjetivo, y una capacidad excéntrica para adoptar una perspectiva imparcial, el mundo de la vida tiende a estar determinado, mediatamente, por el esfuerzo dialógico de justificación y crítica argumentativa. La lógica del discurso promueve, pues, un mundo de la vida dirigido racionalmente⁶⁷. Que el final de este proceso esté cercenado por la circunstancia de que constituye una idea regulativa jamás realizable no pone en cuestión que la potencia generadora de sentido que es inherente a la facticidad de la existencia sea interpretada, en el contexto de esa filosofía, como una dimensión potencialmente racionalizable, es decir, susceptible de ser

⁶⁵ Apel, K.-O. 1991, p. 66.

⁶⁶ Cfr. Apel, 1985, II, pp. 91-121.

⁶⁷ Cfr. Habermas, J., 1987, I, pp. 76-82, 110-147, 99-100.

suplantada de modo progresivo por la potencia “autónoma” de la reflexión argumentativa, una potencia que tendría su origen en la articulación dialógica de las intencionalidades de los individuos.

Me atrevería a decir, pues, que esta concepción expresa una voluntad técnica (en sentido heideggeriano) de control de la facticidad mediante el discurso, una voluntad de hacer disponible “lo dado” y convertir lo real en una instancia enteramente construible. O. Marquard da a este prurito el nombre de una “tribunalización de la realidad del mundo de la vida”⁶⁸. Por ello entiende una compulsión que constriñe a pasar por el tamiz de la justificación reflexiva todo lo que nos atañe como sentido, precisamente porque la realidad vital, comparada con el ideal de racionalización, es percibida como “*ens defectissimum*”, como una “nada”.

Frente a esta concepción de la racionalidad habría que hacer valer parte de las reivindicaciones de Lyotard. Ciertamente, frente a éste y siguiendo en ello a Habermas y Apel, habría que reconocer que a la indisponibilidad de la experiencia lingüística se opone una voluntad excéntrica que se ejerce argumentativamente y que permite al sujeto intervenir activamente en la dinámica de los lenguajes. Sin embargo, frente a Habermas y Apel, y con Lyotard, habría que admitir que dicha contrapotencia excéntrica no puede ser magnificada hasta el punto en que se convierte en verdugo de la facticidad. Aunque la constitución del sentido del mundo que acontece en el lenguaje no sea un proceso cerrado e independiente de la subjetividad crítica, seguirá siendo cierto que es una potencia creadora no comprensible exclusivamente como obra de la subjetividad. En clave wittgensteiniana, y traduciendo al contexto presente el principal de los argumentos de Lyotard, podríamos descubrir esta dimensión indisponible de nuestra existencia lingüística en la circunstancia de que el movimiento de los juegos lingüísticos no está sujeto a reglas de deducción ni a lógica trascendental aprióricas, por lo que al proceso comunicativo pertenece, si se toma como interacción de juegos de lenguaje, “un momento de indeterminabilidad por principio” en la gesta del sentido del mundo⁶⁹. En una concepción trágica de la relación entre facticidad lingüística y excentricidad reflexiva, como la que aquí defiende, ese momento de indeterminabilidad es transcripción, precisamente, de ese fenómeno de la indisponibilidad de la experiencia que autoriza a Lyotard a hablar de una dimensión de la donación del sentido. Semejante dimensión de la experiencia se origina en una dinamicidad del lenguaje que es refractaria al “sujeto”,

⁶⁸ Cfr. Marquard, 1986, pp. 11-13 y 48-52.

⁶⁹ A este resultado conducen también algunas interpretaciones de la teoría wittgensteiniana de los juegos lingüísticos. Cfr., por ejemplo, Setters, Ch., 1974, p. 99 y Kambartel, F., 1991, pp 127 ss.

aunque éste constituya ahora el “nosotros” del diálogo argumentativo. La pregunta por lo dado —afirma Lyotard— es la pregunta por la apertura, por lo que Heidegger llama *Lichtung*⁷⁰. En consonancia con esto, “lo dado” no puede ser entendido como un contenido concreto de la experiencia, como si pensáramos con ello, por ejemplo, en una —improbable— “experiencia pura” del investigador que observa la naturaleza, o en una constelación concreta de pautas de acción que ha “recibido” el individuo de la tradición cultural a la que pertenece. Si hay que hacer justicia a las afirmaciones de Lyotard, es preciso interpretar dicha dimensión de lo “dado”, no como dato sino como fenómeno, no como un producto de la experiencia, sino como el carácter intrínseco de una experiencia lingüística que alberga una dimensión de indisponibilidad en su acontecer. Y si no hay otra experiencia, según Lyotard, que la que está trabada en el seno de los discursos, la posibilidad de esta dimensión de “lo dado” no amenaza, por otra parte, al *logos* argumentativo en la forma de un más allá místico del discurso; más bien, la dimensión de lo dado se origina en el tejido mismo de los discursos, en el ejercicio discursivo mismo, lo que pondría en peligro, “desde dentro” —por así decirlo— esa supuesta legalidad de la racionalidad discursiva que habría de conducirnos, a tenor de la nueva fe ilustrada, hacia un ideal de organización argumentativa de la existencia; semejante ideal no sería, a mi juicio, más que una expresión tardía (aunque brillantemente camuflada) del ideal constructivo de la *Mathesis Universalis* invocada por Descartes. Y ello pone de manifiesto con cuánta ligereza y desatino caracterizan Habermas y Apel el punto de partida del pensamiento de la diferencia cuando lo despachan como mera defensa de “lo otro” de la razón (discursiva)⁷¹. Entre la entrega a la heterogeneidad indisponible de la dinámica de nuestros lenguajes y la vocación excéntrica del sujeto por “poner a disposición” de su vida intencional ese movimiento que lo trasciende hay una oposición irredimible, una lucha trágica insuperable que pertenece al sentido interno del diálogo intersubjetivo. Y ello es motivo para hacer una llamada, no sólo a ese legado kantiano que Habermas y Apel ponen en vigor y, finalmente, absolutizan, es decir, la voluntad de autonomía racional del sujeto moderno. Es motivo también para restaurar en su justo lugar, y como contrapotencia de los efectos indeseables del anterior, ese legado heideggeriano que tan acertadamente ha sabido transmitir Lyotard, a saber, la voluntad de escucha hacia lo que nos es dado en la experiencia y reclama, indisponible, que lo “dejemos ser”. Sin esa disposición receptiva, sin esa sensibilidad para el acontecimiento, que constituye la infancia del pensamiento, al sujeto del discurso argumentativo no le quedaría ya nada que pensar.

⁷⁰ Cfr. Lyotard, J.-F., 1986, p. 3-4.

⁷¹ Paradigmáticamente en Habermas, J., 1989 y Apel, K.-O., 1989.

Este resultado abre también una exigencia paralela en el ámbito de la ética. Pues la ética discursiva promueve el reconocimiento de la igual dignidad del otro, pero ese “otro” que es pensado por ella como destinatario del respeto moral es, actual o potencialmente, un sujeto de la racionalidad argumentativa, es un sujeto que toma acto de presencia y se hace merecedor de reconocimiento sólo en la medida en que presenta a la comunidad de argumentantes, y en la lógica del concepto, sus demandas específicas. No cabe duda de que esta apertura al consenso intersubjetivo traduce adecuada y justamente las exigencias de una moral “postconvencional”, pero olvida esa forma originaria de presencia del “otro” tal y como la ha descrito Lévinas⁷², a saber, como presencia individual muda e inmediata, como existencia siempre amenazada que “habla” en el lenguaje pre-discursivo del “rostro”. El sujeto moral que ha de responder a esa demanda —que, por infinita, amenaza con convertirnos, dice Lévinas, en su “rehén”— no es, de nuevo, un sujeto “activo”, ese que ingresa en el esfuerzo del acuerdo argumentativo cuando asaltan fricciones entre intereses, sino un sujeto “activamente pasivo”, capaz de poner en obra su “voluntad de escucha” hacia lo que la existencia muda e irrepetible del otro reclama en su precariedad, siempre acechante. Tal vez se haga necesario distinguir dos dimensiones del comportamiento moral; en primer lugar, el reconocimiento igualitario del otro como “uno entre otros” en el marco del discurso argumentativo; en segundo lugar, la escucha del otro en la especificidad de su existencia. ¿No sería posible articular estas dos dimensiones como polaridades en tensión? Pero este problema rebasa los límites del presente estudio.

Referencias bibliográficas

- Apel, K.-O., 1985, *La Transformación de la Filosofía*, Madrid, Taurus, dos vols.
- — — 1989, “El desafío de la crítica total a la razón y el programa de una teoría de los tipos de racionalidad”, *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, n. 29, 63-96.
- — — 1991, “falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última”, en Apel, K.-O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós.
- Frank, M., 1988, *Die Grenzen der Verständigung —Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

⁷² Cfr. Lévinas, E., 1991, pp. 80-93.

- Habermas, J., 1984, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra.
- 1987, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus.
- 1989, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.
- 1990, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, Alfaguara.
- Heidegger, M., 1927, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, ed. de 1986.
(Trad. cast.: *El Ser y el Tiempo*, Mexico, F. C. E., 1982).
- 1929, *Vom Wesen des Grundes* (originalmente publicado aisladamente en Halle, Max Niemeyer) en Heidegger, M., *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1967, 21-73.
(Trad. cast. de X. Zubiri: "De la esencia del fundamento", en Heidegger, M., *¿Qué es metafísica" y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo XX, 61-109).
- 1943, *Vom Wesen der Wahrheit* (originalmente publicado aisladamente en Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann), en Heidegger, M., *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1967, 73-99.
(Trad. cast. de X. Zubiri: "De la esencia de la verdad", en Heidegger, M., *¿Qué es metafísica" y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo XX, 109-133).
- 1949, *Über den Humanismus*, Frankfurt a. M., Vitt. Klostermann.
(Trad. cast.: "Carta sobre el Humanismo", en Heidegger, M./Sartre, *Sobre el Humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80, 65-121).
- 1950, *Holzwege*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
(Trad. cast.: *Sendas Perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1969. Primera edición: 1960).
- 1953, *Einführung in die Metaphysik*, utilizamos la publicación en obras completas: *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, vol. 40, 1983.
(Trad. cast. de E. Estiu: *Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1980).
- 1962, "Die Frage nach der Technik", en Heidegger, H., *Die technik und die Kehre*, Pfullingen, G. Neske. Fue publicado por primera vez en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954.
(Trad. cast. de A. P. Carpio: "La pregunta por la técnica", en *Epoca de Filosofía*, Año 1, n. 1, 1985).
- 1969, "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens", en Heidegger, H., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 61-81.
(Trad. cast.: "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en V.V., *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza, 1970; prim. ed.: 1968, 130-153).
- Kambartel, E., 1991, "Versuch über das Verstehen", en McGUINES, B, 1991, 121-136.

- Lévinas, E., 1991, *Ética e Infinito*, Madrid, Visor.
- Lyotard, J.-F., 1986, “Grundlagenkrise”, *Neue Hefte für Philosophie*, 26, 1-33.
- 1987, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra. [Original francés: *La condition postmoderne; rapport sur le savoir*, París, 1979]
- 1988, *La diferencia*, Barcelona, Gedisa. [Original francés: *Le Différend*, París, 1983]
- Marquard, O., 1986, *Apologie des Zufälligen*, Frankfurt a.M., Philipp Reclam.
- McGuinness, B., 1991 (coed.), *Der Löwe spricht und wir können ihn nicht verstehen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Pöggeler, O., 1963, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, G. Neske. (Trad. cast.: *El camino del pensar de M. Heidegger*, Madrid, 1986).
- Rorty, R., 1983, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid.
- 1991a, “Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache”, en B. McGuines, 1991, 69-93.
- 1991b, *Contingencia. Ironía y Solidaridad*, Barcelona, Paidós.
- 1994, “Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 42, 6, 975-988.
- Sáez Rueda, L., 1994, “Facticidad y excentricidad de la razón”, en Banco Fernández, D./Pérez Tapias, J.A./Sáez Rueda, L., (eds.), *Discurso y Realidad*, Madrid, Trotta.
- Settters, Ch., 1974, *Sprachkritik und Transformationsgrammatik*, Düsseldorf.