

# ¿MODERNIDAD? ¿POSTMODERNIDAD?

*Eduardo Carrasco*  
Universidad de Chile

**RT** En general, una época tiene conciencia de si misma cuando ya ha pasado. Su definición aparece en el momento en que sus perfiles se revelan nítidos y esto sólo puede ocurrir cuando sus posibles variaciones ya no pueden alterar su forma definitiva. El pensamiento, como ya se ha dicho tantas veces repitiendo a Hegel, como el buho de Minerva, pareciera sólo poder echarse a volar cuando cae el crepúsculo. Si tenemos en cuenta esto, frente al problema del modernismo o postmodernismo, pareciera tener sentido preguntarse, si lo que se da como característica de esta nueva sensibilidad que pretende definir el momento en que vivimos, efectivamente puede tomarse como un signo de que estemos en uno de estos momentos crepusculares, en los cuales se perfilaría ante nosotros una época. En tal caso, estaríamos en condiciones de constatar si realmente, adentrados ya en otro cielo, nuestro vuelo ha dejado atrás un mundo que pudiéramos avisorar y ver como una unidad diferente y lejana. O por el contrario, pudiera ser que lo que de ese modo aparece hoy día, no sea otra cosa que una reedición de lo que ha movido, desde Descartes, la historia intelectual de Occidente, y que lo que se quisiera hacer pasar por una superación, o un "ir más allá de", no sea más que una forma de adentrarse aun más todavía en la esencia de lo que se pretende superar.

Es verdad que las épocas también se presienten y ha habido numerosos testimonios de filósofos que, desde la limitación de su momento, han sido capaces de mostrar con agudeza el mundo que se anunciaba a lo lejos. Estos profetas, que entrevieron solitarios el porvenir de la humanidad, son la mejor prueba de que la historia humana no es unicamente lo que el presente es capaz de ver en ella, sino también lo que ya está decidido desde el pasado que la funda, aunque esto sólo se revele en síntomas y enigmas, que sólo unos pocos son capaces de desentrañar. Lo que vendrá no es una pura nada esperando su momento para entrar en el mundo, lo que vendrá ya es a su manera, en la medida en que es desde el ser, y no desde el no ser, que lo que es, viene a ser.

Pero lo fundamental es que seamos capaces de pensar verdaderamente en

términos esenciales y que no nos contentemos con caracterizaciones puramente exteriores, que de pensamiento sólo tienen la apariencia, aunque muchas veces cuenten con el apoyo entusiasta de las grandes mayorías. Una época no es un conjunto de características exteriores, unidas simplemente por una contemporaneidad también exterior. Lo que ocurre responde a una cierta legalidad interna, que permite que el pensamiento la penetre. Sin esta interioridad, el tiempo sería simplemente un continuo sucederse de momentos indiferentes y no tendría ningún sentido intentar descubrir una coherencia entre un anterior y un posterior resultante del primero. ¿Podemos hablar ya de un post de la modernidad? ¿En qué sentido estaría éste vinculado con la modernidad? ¿Es este post lo que se ha venido llamando desde hace algún tiempo, "postmodernidad"? Y finalmente: ¿cuál es en definitiva la esencia de la modernidad que el post de la postmodernidad estaría dejando atrás? Todos estos problemas son sin duda demasiados para ser abordados en un trabajo como éste, pero nuestra intención es, en la medida de nuestras posibilidades, echar alguna luz sobre ellos.

En relación al problema epocal de la modernidad, Nietzsche pareciera ser el pensador más agudo, el que mejor ha visto la aparición de un sol nuevo en lejanía y aquel cuya vista fue más oscurecida por la noche todavía dominante; es por consiguiente, siguiendo la línea de su visión premonitrice y crepuscular que intentamos aquí acercarnos a este asunto.

## 2

Es ya sintomático que el término "modernidad", actualmente tenga un sentido ambiguo: significa, por una parte, la época determinada que comienza con Descartes, que alcanza su expresión más clara en el siglo XVIII, con el Iluminismo, y que extiende su predominio científico técnico hasta la actualidad. Pero desde el punto de vista de lo que se ha llamado "postmodernidad", la modernidad sería una historia agotada, la historia de los grandes relatos totalizadores que implicaría esta tendencia optimista y racionalista, la cual sería reemplazada ahora por un momento de cauto escepticismo, que en lugar de afirmar verdades absolutas y definitivas, se quedaría en la diversidad y la pluralidad de los puntos de vista. El post de la postmodernidad sería la superación del punto de vista ingenuo de una filosofía que, engeguada con las posibilidades abiertas al pensamiento por el descubrimiento de las luces de la razón, habría caído en la absolutización de sistemas excluyentes y totalitarios. Con ello vendría además la bancarrota de las utopías y el término de la idea misma de progreso. En este caso la modernidad sería el mal a superar y la postmodernidad, su remedio.

Pero modernidad es también el proceso de renovación científico técnico que toma sus bases en el desarrollo de estos campos, en los siglos XVIII y XIX, y que

está en juego hoy día mismo en todos los países, como proyecto de dominio de la ciencia y la tecnología, sobre todos los aspectos de la vida humana. En este sentido, un político puede decir por ejemplo: "queremos que todos los ciudadanos puedan tener acceso a la modernidad y que ésta no sea el privilegio de unos pocos". La modernidad aparece aquí como el horizonte de máximas posibilidades técnicas que ofrece la época contemporánea, horizonte que no necesariamente está asimilado al funcionamiento de las sociedades actuales en todos sus niveles. La modernidad es desde este punto de vista un objetivo a alcanzar. Según esto, la postmodernidad sería la época de la modernidad sin trabas, o como dice Octavio Paz en su discurso en la Academia de Suecia, la extrema potenciación de la esencia moderna ("¿Y que es la postmodernidad sino una modernidad más moderna?"). En este caso la modernidad sería la esencia de la época y la postmodernidad, la perspectiva esperanzadora de la humanidad, por medio de la cual, ésta lograría sus máximos objetivos.

Modernidad como mal a superar, postmodernidad como estado de cosas en que el mal se supera. Modernidad como perspectiva de mayor humanidad, postmodernidad como modernidad extrema. Una franca contradicción en los mismos equívocos términos en que se expresa el fenómeno que tratamos de comprender y que muestra hasta que punto en este asunto las cosas aparecen revueltas.

Pero cualquiera que sea el modo en que entendamos estos conceptos hay en esta manera de plantear las cosas algo en común: en todos los casos está implícita una concepción lineal del tiempo que ni siquiera ha entrado en la discusión: sea como consumación, sea como superación, sea como simple momento sucesivo, la postmodernidad viene a ser el post, la resultante, de la modernidad. Cualquiera que sea la interpretación que se haga de su forma de vínculo, el tiempo de las épocas se ordenaría según una hilación en la cual de lo anterior resulta lo posterior.

Pero si la postmodernidad es un hito más en el camino hacia el progreso, es decir, si la postmodernidad concluye lo que en momentos anteriores de la modernidad se hallaba todavía en estado incipiente, la postmodernidad resulta no tener en definitiva otro fundamento que la modernidad misma, y por consiguiente, lo que la primera pretenda superar sólo puede referirse a aspectos exteriores de la segunda, no a cuestiones de fondo. En definitiva, la esencia de la postmodernidad no sería diferente a la de la modernidad. Ahora bien, si es la propia idea de progreso lo que la postmodernidad cuestiona, resulta completamente contradictorio pensar a ésta última como consumación. En el fondo, en este caso tenemos que una *Aufhebung* hegeliana se habría deslizado subrepticamente en nuestros razonamientos, a menos que pensemos la modernidad como independiente de la idea de progreso, lo cual también es contradictorio. El progreso de la postmodernidad sería superar la idea de progreso.

En el otro caso la postmodernidad aparece como resultado indiferente, es decir,

como simple negación de la modernidad. Postmodernidad es la no modernidad. Pero como su propio nombre lo indica, su esencia no aparece como diferente. En la medida en que la postmodernidad es negación, ella, aunque se manifieste como algo exterior a la modernidad, sigue teniendo su esencia en ella y no en sí misma, con lo cual vuelve a aparecer Hegel en el horizonte. La no modernidad no es pasaje a otra cosa independiente, pues necesitaría de lo que niega para afirmarse a sí misma. En ambos casos, una idea evolutiva del tiempo y de los lazos epocales queda presupuesta, con lo cual se destruye la posibilidad de existencia de lo que se pretende comprender.

Finalmente, si la postmodernidad indicara una simple sucesión, el nombre no tendría ninguna significación especial y habría que buscar su esencia independiente en otra parte. Entre postmodernidad y modernidad habría una completa exterioridad y no tendría sentido buscar sus relaciones. ¿Pero es posible comprender la postmodernidad como una no modernidad que no tenga nada que ver con la modernidad? ¿Es posible comprender la postmodernidad como una modernidad que ya no es la modernidad? ¿Es posible comprender la postmodernidad como un mero nombre que mienta algo que nada tiene que ver con la modernidad?

Para salir de estos círculos creemos que el problema puede ser planteado del modo siguiente: ¿con las notas con las cuales se pretende dar cuenta de la esencia de la postmodernidad, se ha respetado la profundidad de esencia de la modernidad? Estas notas podemos resumirlas en las siguientes: incredulidad frente a los metarelatos que sirven de fundamento al saber, posición de la eficacia como forma de legitimación, negación de la idea de progreso, posición de duda con respecto a los beneficios de la técnica, posición de un relativismo y de un perspectivismo gnoseológico. ¿Podemos considerar esta enumeración de rasgos como comprensión del meollo del asunto? A nuestro parecer este tipo de caracterizaciones parecen más bien constataciones o síntomas que revelaciones de la esencia de una época. Se precisa entonces echar una mirada al modo como la filosofía ha encarado estas cosas, y para ello proponemos un corto viraje hacia Nietzsche.

## 3

Se ha presentado a Nietzsche como uno de los primeros pensadores en cuestionar los logros del Iluminismo y como el primer filósofo conciente del agotamiento de los fundamentos de la cultura europea y del advenimiento de una nueva época. Los títulos de algunos de sus libros señalan esta visión: *Aurora*, *Más allá del bien y del mal*, *El Ocaso de los dioses*, *El Anticristo*. Nosotros intentaremos brevemente corroborar esta tesis, en la perspectiva de despejar con ello el terreno en que se plantea el problema epocal de la modernidad en el ámbito de la filosofía.

Nietzsche se plantea desde un primer momento el problema de los límites del

pensamiento racionalista. En el Origen de la Tragedia, el socratismo de la moral es denunciado, apareciendo por primera vez el lazo entre ciencia y moral como negatividad de la cual el filósofo debe sospechar. El "principium individuationis", que caracteriza la función apolínea, implica la afirmación de lo individual y el rescate del individuo que se apropia de si en la unilateralidad. La utopía es la expresión de este sistema de autoafirmación, en el cual el hombre se deja llevar por la bella apariencia, dándole las espaldas a la verdadera realidad, que es la unidad del sujeto con el mundo. La ciencia misma, que aparece como un intento de sometimiento del mundo a la medida del sujeto, no es más que una forma de rescate del individuo por miedo a la disolución en el ser, o como dice el propio Nietzsche en su Ensayo de Autocrítica, una "defensa sutil en contra de la verdad". La verdadera ironía de Sócrates sería precisamente esta astucia, mediante la cual el individuo escapa al terror de la unidad, para afirmarse a si mismo.

Lo apolíneo sería entonces la autoafirmación del sujeto frente al ser, en la cual este último se diluye, la afirmación "ideológica" de un ideal que falsifica la inmensidad e inaprensibilidad radical, de la que el sujeto forma necesariamente parte, pero de la cual éste no quiere hacerse cargo, la ensoñación en la libertad absoluta.

Frente a esta forma apolínea de apropiación del mundo se alza la unidad dionisiaca, en la cual el individuo, en lugar de recuperarse para si, se diluye en el alma del mundo. Esta abolición de la subjetividad hasta el total olvido de si, supera la escisión original (pecado original metafísico) que está a la base de todo nacimiento. El ente vuelve a la unidad originaria de donde ha surgido y el universo recupera su armonía. El apaciguamiento en lo uno, forma extrema de la reconciliación, es el modo afirmativo por medio del cual el bien y el mal, lo positivo y lo negativo, el goce y el dolor, muestran su esencia común. El dolor o el mal ya no son más argumentos en contra de la vida, lo negativo se incorpora en el ser mismo, sin necesidad de ninguna mediación que elimine su fuerza corrosiva. El sujeto ahora, en lugar de actuar desde si hacia el dominio del mundo, se pasiviza y se entrega a la corriente donde toda individualidad se disuelve. Lo Uno Todo, del que la creatura se ha desgarrado, vuelve a ser pura infinitud, donde el absoluto reina sin alteraciones, como antes del surgimiento de lo relativo. El sujeto, en la embriaguez de la síntesis, se abre hacia el río del devenir, sin querer otra cosa que lo que de ese modo ocurre.

Si bien estas ideas están indudablemente influenciadas por la metafísica pesimista de Schopenhauer, en lo esencial serán retomadas y reinterpretadas por el propio Nietzsche al final de su vida consciente, cuando previendo su derrumbe final, reescriba los Prólogos de casi todas sus obras publicadas hasta 1888. La intención dionisiaca de su pensamiento no será abandonada nunca, así como tampoco su crítica al socratismo y al sentido moralista del saber racionalista.

Lo importante es que a lo largo de toda su vida, Nietzsche interpretará esta

dualidad apolíneo dionisiaca, como una franca oposición, en la cual se juega el destino de la cultura europea. La muerte de la tragedia, obra dionisiaca, en la que se manifiesta la afirmación de la unidad de lo negativo y lo positivo, es decir, manifestación de fuerza sintética, por medio de la cual lo negativo se recupera, es el signo del comienzo del triunfo de la pura positividad encarnada en la ciencia socrática, la cual embebida de futurismo utópico, pretende abolir lo negativo y construir un mundo unilateral, en el cual el hombre afirme su poder sobre el mundo.

Es todavía en el cuadro de esta oposición esencial que Nietzsche comprenderá más tarde el drama oculto de la historia europea, cuando la contradicción le aparezca todavía más claramente como nihilismo por un lado, y como contramovimiento de lo afirmativo, en el sentido de la fidelidad a la tierra, por otro. Pero tiene pleno sentido preguntarse desde ya, si en esta manera activa de pensar las cosas, es decir, como conflicto entre acciones o movimientos, no traiciona justamente la intuición básica que aquí está en juego, es decir, la de un conflicto entre Hybris humana y fuerza destinal del Ser. Aunque no es nuestro propósito zanjar este problema, que requeriría de desarrollos más complejos, es oportuno tener en cuenta que en esta confrontación interpretada de este modo, pudiera ocurrir que en lugar de acceder Nietzsche al post claramente adivinado en el comienzo de su filosofía, se enrede él mismo de lleno en la esencia de lo que denuncia. Como la ha señalado Heidegger, el pensamiento de Nietzsche, en cuanto pensamiento de una nueva propuesta de acción y de una nueva moral que es inversión de la anterior, no logra despejar el terreno de la independencia con respecto a la modernidad. La voluntad de poder, el eterno retorno de lo mismo, el superhombre, la transvaluación de los valores, el nihilismo, la idea de justicia y el perspectivismo, son todos pensamientos que cumplen más bien con la extrema potenciación de la empresa de subjetivización que resulta ser la esencia de la modernidad. El análisis de Nietzsche resulta entonces ambiguo, por una parte delata con sorprendente profundidad la génesis de la modernidad y sus excesos, por otra, busca soluciones, extremando los recursos culturales contenidos en ella misma.

Pero retenemos por el momento, que miradas las cosas desde la perspectiva abierta por este pensamiento, lo que podría estar en juego en un cambio de época, no sería tanto el apareamiento de tales o cuales rasgos externos que caracterizarían un desplazamiento del interés de los hombres, o ciertas conclusiones que se pudieran sacar de las experiencias negativas hechas durante los dos últimos siglos, sino algo que parece más básico y profundo, en este caso, la conciencia de la unidad con el ser total, o la pretensión de una afirmación parcial de lo humano, es decir, el modo de la relación del hombre con lo absoluto, independientemente de que éste aparezca pensado como tal o no.

Esto nos obligaría a pensar que un época no es una mera ordenación cronológica

de ciertos sucesos humanos que por su similitud den lugar a una forma de estructura común, sino el modo en que el hombre resuelve su forma de relación con la verdad, en este caso, sea como búsqueda de una idealizada e imposible autoafirmación de sí mismo, en la cual lo propiamente humano aparece usurpando el lugar del ser, sea como trágica constatación de la unidad, dentro de la cual, la grandeza y la absolutez de lo humano son vistas solamente como un eco del ser.

Aplicado este criterio a nuestro problema, lo moderno aparecería como la reivindicación incondicionada del sujeto, o, si se quiere, el humanismo o antropocentrismo absolutizados, y el horizonte que lo supera, la aparición de la unidad desde la cual el propio sujeto aparecerá como unilateralidad.

El hecho de que para Nietzsche esta confrontación aparezca en el propio origen de la cultura occidental, en la Grecia de Pericles, viene a mostrar que lo que sucede en nuestra época tiene que ver con los basamentos mismos de nuestra historia occidental. En efecto, lo que ocurre con el modernismo no sería otra cosa que la reaparición de esta Hybris socrática, cuyas consecuencias morales y metafísicas llegarían hasta nosotros. La victoria del optimismo, la predominancia de la racionalidad, el utilitarismo teórico y práctico, serían formas de decadencia y de agotamiento que caracterizarían la gran historia, desde la Grecia Clásica hasta nuestra época. Una superación de este estado, o para ser más exactos, un estado superior a éste, se habría dado ya en la época trágica y en todas las culturas no maniqueas, en las cuales la fortaleza humana ha sido capaz de asumir la carga del destino, sin cubrirse la mirada con velos de ilusión para poder aceptar su verdadera condición. El signo más profundo y claro de la grandeza preclásica (época trágica) está dado por el surgimiento de la propia filosofía, que es la manifestación de la fortaleza humana asumiendo su relatividad y su absolutez al mismo tiempo.

La perspectiva de la superación actual del nihilismo no sería más que una revitalización de las fuerzas de la reconciliación entre lo humano y lo no humano. Según esto, si hubiera una postmodernidad, ésta sería la de la superación de esta Hybris y por consiguiente, la de la superación de la unilateralidad del dominio técnico, para volver al pensamiento de la unidad del ser, que es unidad de lo positivo y de lo negativo, o, dicho en términos más nietzscheanos, unidad del goce y del dolor (pesimismo de la fuerza), o pensamiento más allá del bien y del mal, o superación de la moral, de la metafísica y de la religión (laicismo absoluto), que hasta ahora han sido simples justificaciones de la dualidad.

Es importante entonces ahora echar un vistazo a las notas con las cuales se ha pretendido definir la postmodernidad, para constatar si ellas desde el punto de vista que hemos tomado aquí, logran constituirse en un post de lo que nos ha aparecido como el rasgo esencial de la modernidad, esto es, la absolutización de la subjetividad, o más precisamente, la Hybris apolínea, o la comprensión del absoluto como sujeto (Fenomenología del Espíritu de Hegel).

Si la postmodernidad se entiende como afirmación del relativismo, ella no sería otra cosa que continuidad coherente de la modernidad y en ningún caso superación de ella. El relativismo es el punto de vista extremo de la subjetividad, la afirmación de la legitimidad de todo punto de vista. Pero este mismo punto de vista, que carece de una exterioridad en la cual fundar su verdad, para instaurar una validez eficaz está obligado a imponer una jerarquización, lo cual conduce necesariamente a plantear las cosas en términos de poder, o más precisamente, como lo plantea el propio Nietzsche, en términos de valor. "El valor es el **punto de vista** de las condiciones de conservación y crecimiento relativas a formaciones complejas de duración relativa de vida al interior del devenir". La equivalencia de base de los puntos de vista, sin una exterioridad que funde el diálogo, pensada en sus últimas consecuencias, no puede llevar a otra cosa que no sea el perspectivismo de la voluntad de poder, es decir, una concepción de la verdad, en la que esta misma es obligada a negarse: la verdad es el error, o lo que impone como tal la voluntad de poder, en orden a sus exigencias de más poder. Así, el relativismo, que en cuanto afirmación de la pluralidad, a primera vista parece una forma de legitimación del valor de todo punto de vista, en definitiva no es otra cosa que su contrario, la base fundamental para que el hombre se erija en sujeto absoluto y, puesto que ningún contrapoder se alza frente al suyo, se lance a lo sin medida de su propio poder. Si no hay nada más que hombre y opiniones o verdades humanas, todo lo que el hombre se proponga es igualmente sin fundamento y por consiguiente, desde un punto de vista moral o político, equivalente. El criterio de la eficacia no implica ninguna exterioridad con respecto al sujeto, puesto que la medida de la eficiencia la da el propio sujeto. Por consiguiente, relativismo y perspectivismo se revelan como expresiones extremas de la Hybris de la subjetividad.

La incredulidad frente a los metarelatos resulta en realidad una incredulidad frente a un tipo de fundamentación basada en la subjetividad, o para hablar sin tapujos, frente a lo que ha sido la filosofía desde Descartes hasta el sistema de Hegel. Pero la constatación de que el sujeto no es capaz de absorber dentro de sí la absolutez del absoluto, si pretendiera ser una superación de la subjetividad, no podría descartar la absolutez misma, la cual podría ahora pensarse como ausencia. El sujeto se retrotrae hacia sus propios límites, abriéndole paso precisamente a lo que en la época anterior, éste pretendía someter bajo su dominio. Lo humano se sigue entendiendo desde su relación con lo absoluto, pero este último ahora se manifiesta en su verdadera esencia, como ausente. Por eso el no creer no es un punto de llegada o de conclusión del pensamiento, sino que, correctamente entendido, un punto de partida y de recomienzo, en el cual por fin la filosofía recupera su esencia extraviada de **philo sophia**. No darle importancia, o darle las espaldas a la

ausencia del absoluto, es de nuevo reducirse al ámbito de la subjetividad. Como el absoluto, no cabe en los marcos de la subjetividad, niego su absolutez, en lugar de tomar conciencia de los límites del sujeto. Pero esto no es salir de la absolutización del sujeto, sino por el contrario, afirmarla en el extremo de la desilusión.

La negación de la idea de progreso, o bien es de nuevo afirmación de la subjetividad, en cuanto retención de un tiempo lineal del sujeto que avanza en el tiempo y que tiene una historia, o bien abandono de esta concepción, lo cual implica una modificación de lo que se comprende como tiempo. En el segundo caso, la superación de la concepción antropomórfica del tiempo recién abre la posibilidad de comprender el tiempo mismo, el cual aparece en un primer momento como eterno retorno, para posteriormente ser pensado como instantaneidad del ser pasado, presente y futuro. Esta instantaneidad obliga a comprender la temporalidad del sujeto como un reposar de éste en el corazón del tiempo. El tiempo ya no es la esencia de la temporalidad, sino al revés, la temporalidad es la que aparece esenciada por el tiempo, con lo cual la subjetividad es comprendida desde el tiempo y no al revés. Que no haya progreso, no significa entonces que no haya historia. Por el contrario, nunca la historia había alcanzado el peso que logra ahora, puesto que siendo el suceder, el terreno en el que se decide lo que en definitiva es o no es, y respondiendo este ser a la historia misma del ser que se manifiesta en la unidad de facto entre pensar y ser, la historia humana viene a encontrar por fin su verdadera fundamentación en el absoluto ausente, y no en si misma, ni en ninguna posición de verdad subjetiva.

Según estas breves notas, la postmodernidad tal como se ha caracterizado pudiera estar correctamente presentada. Sólo que dos interpretaciones contradictorias se manifiestan: la primera, que se queda en la enumeración de los rasgos, es retorno a la Hybris de la subjetividad bajo nuevos ropajes, pero en ningún caso verdadero post de la modernidad. La segunda, que interpreta la modernidad desde su esencia subjetivista, se abre hacia un post de esta Hybris, en cuanto recuperación de la absolutez ausente e intento dionisiaco de comprender lo humano desde la unidad del Ser. La primera viene a ser en definitiva una visión moderna de la postmodernidad, es decir, una visión desilusionada que ha dejado de lado la parte exterior de lo moderno, sin abandonar su esencia subjetiva. La segunda se revela como posible apertura hacia algo diferente. ¿Pero es esta nueva aparición del absoluto que en ella se manifiesta un simple post de la modernidad? ¿O estamos aquí más bien en presencia de otra cosa? ¿Y si Nietzsche tuviera razón, lo que marca esta época, no es acaso más bien la recuperación de algo perdido? ¿La nostalgia de Nietzsche con respecto a lo trágico, no señala más bien hacia un recomienzo en lugar de un más allá?

El retorno tal vez podría ser el modo como se realiza el verdadero progreso, en la medida en que el hombre, precisamente por albergar en si un absoluto ausente

está constantemente corriendo el riesgo de perderse. La vuelta hacia la constatación de esta ausencia, donde vuelve a aparecer lo Uno Todo, pudiera ser tal vez ahora la fuente de donde surjan las grandes perspectivas futuras de una nueva humanidad. En este sentido la nueva época abierta estaría muy deficientemente nombrada como "postmodernidad" y requeriría de una correcta denominación, que tomara en cuenta este regreso al principio de su esencia, que es lo trágico.

## 5

La postmodernidad, en cuanto superación y no solamente momento posterior a la modernidad, tiene sentido si la pensamos como superación de la mala absolutización. La mala absolutización consiste en la autoabsolutización del sujeto, en la subjetividad erigida en absoluto. Según ésto, la modernidad sería el proceso por el cual la subjetividad se absolutiza, proceso que termina cuando el propio sujeto descubre sus límites. Los límites del sujeto no son lo otro entendido como objeto, pues como ha quedado demostrado en el desarrollo de la filosofía, el objeto no es otra cosa que la posición del sujeto. Kant expresa este vínculo entre sujeto y objeto en su famosa frase, según la cual "las condiciones de posibilidad de la experiencia son al mismo tiempo condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia" (*Kritik der reinen Vernunft*, A 158, B 197, *Meiner, Philosophische Bibliothek*, 1962). Los límites del sujeto tienen que provenir de un otro que es la otrosidad misma, es decir, una otrosidad a la que pertenece el propio sujeto en cuanto absoluto. Es de este absolutamente otro que al sujeto le viene dada su propia absolutez. Y como esta absolutez es su ausencia, la absolutez del sujeto no es otra que la absolutez de la ausencia de lo otro.

Pensar la absolutez del hombre como una absolutez ajena, obliga a comprender cada época de la historia humana como época de la otrosidad de lo otro. Si el modernismo es el momento en que la otrosidad de lo otro se ha diluído en la absolutez del sujeto, "postmodernismo" será el momento en que la absolutez de lo otro será recuperada. Si entendemos el postmodernismo superficialmente como simple advenimiento de un relativismo en los hábitos de pensamiento, no habremos captado todavía lo esencial, que es que este relativismo se produce porque la absolutez se ha escapado hacia lo otro. Como ya lo hemos dicho, hablar únicamente de relativismo es seguir pensando las cosas desde la perspectiva del sujeto. Pero si lo absoluto ha vuelto hacia lo otro es porque eso responde a la propia esencia de lo absoluto, la cual desde la perspectiva de la unidad, únicamente puede aparecer como la absolutez de una ausencia. Lo importante es darse cuenta que esta ausencia no es una nada negativa sino un fenómeno positivo, en el sentido en que es en esta absolutez ausente que se funda ahora la presencia de la propia absolutez. La esencia del absoluto es su ausencia, es decir, la presencia absoluta de lo otro como otro. Por

eso el pensamiento no puede contentarse con reducirse a un mero punto de vista que se agrega a otros con igual validez, y tiene necesariamente que ir más allá, al encuentro de la plenitud de esencia de lo otro, de lo cual proviene lo humano.

El hombre no está solo. Quien lo acompaña no es un ente entre los entes, que tuviera como función servirle de interlocutor, no hay ahora interpelación de dios alguno que venga desde los cielos, no hay tampoco mundo verdadero detrás de este que vemos, ni verdades metafísicas que no sean la simple constatación del ser. Pero precisamente por eso, la escucha de la otrosidad puede resonar en lo propiamente humano, no para reconocer en el hombre mismo un absoluto, y dejar su acción y su poder como un sin medida, o desde la ausencia de medida preparar el terreno para nuevos advenimientos de inagotables posibles poderes de automedida, como lo han sido en nuestro siglo el facismo, el estalinismo y todas las formas de absolutismo y extremismo imaginables. No, la escucha de la otrosidad debe enseñar precisamente a constatar que la esencia de lo humano no reside en nada humano, y que es la presencia inagotable de lo enigmático, lo descomunal, lo sublime, lo único que puede eficazmente volver a recordarle al hombre su medida. La medida del hombre la da lo inhumano, lo otro, lo concreto invisible, lo real desconocido, lo que advendrá a pesar de todo, lo descomunal cotidiano y no cotidiano, lo oscuro de este día, que como cualquier otro día de cualquier época pasada o futura, no es más que una mínima burbuja en una noche más oscura y más profunda que todas las noches humanas. Saber que lo que es, así es, no sólo como el hombre lo concibe, sino sobretodo, como lo padece, eso es tal vez la forma en que se supera hoy día esta soberbia que por fin de nuevo en nuestra época ha quedado al descubierto. Que el hombre se incline ante esta verdad es seguramente el punto donde se juega su máxima grandeza, la grandeza de un relativo que alberga en su esencia un absoluto ausente.

En su obstinación por ser el pensador del mediodía, Nietzsche vio esto sin verlo. A pesar de esta ceguera fue su misma pluma la que escribió estas líneas que se dirigen a los que podrían venir ahora, los que saben que el mundo es más profundo de lo que ha pensado el día, los que vienen después de la ilusión de que la muerte de Dios permite la divinización del hombre: "¡Oh, sólo vosotros los oscuros, los nocturnos, sacáis calor de lo que brilla! ¡Oh, sólo vosotros bebéis leche y consuelo de las ubres de la luz!"