

GIANNI VATTIMO (*Torino*)

El espíritu como futuro de la razón

Uno de los significados más seguramente “verificables” de la tesis de Heidegger de que la ciencia-técnica moderna y moderna tardía es el cumplimiento y la “realización” de la metafísica, (es decir, del pensamiento, dominante en la tradición de Occidente, que tiende a reducir la totalidad del ente a un sistema de causas y efectos rigurosamente determinados, calculados y controlables), es el progresivo identificarse de la razón y de la racionalidad, incluso en su significado terminológico, con la racionalidad “formal” que regula la vida económica y social. La definición weberiana de la racionalidad formal (la adecuación de los medios a los fines), que es en el fondo la única racionalidad, ya que su correlato la racionalidad material sólo es definible en referencia negativa respecto a ella y no a la inversa, expresa bien este proceso de alcance epocal: aunque naturalmente se puede aplicar también la noción de racionalidad de Weber al comportamiento individual, no es una casualidad que la noción nazca en el contexto de un discurso sociológico; de hecho, refleja la idea, por otra parte tan implícita, de que la racionalidad de lo real, de la que tanto ha hablado la filosofía durante tantos siglos, no es otra cosa que la adecuación de los medios a los fines, que se realiza plenamente en el sistema de la economía y del ordenamiento social del Occidente moderno (que es una especie de tipo ideal de aquélla).

Bien visto, es en torno a este núcleo (la reducción cada vez más explícita de la razón a la racionalidad formal de la sociedad moderna)

donde se mueve toda la problemática del irracionalismo y de la así llamada “crisis de la razón del siglo XX”. La *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, que es una referencia obligada para toda reflexión sobre la razón y la racionalización social en nuestra época, designa aquel movimiento de autocontradicción de la razón que se despliega en el momento de la transformación completa de la razón en racionalidad económica y social. Lo que hace de la razón algo temible, incluso hasta monstruoso, y que hace naufragar el sueño emancipatorio de la Ilustración, es exactamente la realización de la racionalidad en sistemas efectivos de control y de disciplina social.

A la razón totalmente identificada en adelante con estos mecanismos de cálculo, previsión y disciplinamiento, se oponen las reivindicaciones “irracionalistas” de mucha de la filosofía del siglo XX. Todavía hoy el problema no resuelto de la “dialéctica de la Ilustración” es aquel que establece que se puede separar un sentido “puro” de la racionalidad de su aplicación efectiva como disciplina social tendencialmente totalitaria. O también el de si no se debe proseguir hasta el extremo la “dialéctica” autocontradictoria de la razón hasta una posible y problemática “superación” de la misma.

Como se sabe, la primera solución es la propuesta hoy con particular fuerza teórica por un pensador como Jürgen Habermas en su defensa de la modernidad, que es una recuperación sustancial del programa ilustrado. En mi opinión es dudoso que la propuesta de Habermas haga justicia verdaderamente a todo el alcance y radicalidad de la dialéctica descrita por Horkheimer y Adorno, a los cuales sin embargo él se remite. Su intento parece consistir de hecho en un esfuerzo de “parar”, por otra parte sólo teóricamente, aquel proceso dialéctico en una fase precedente, y de hecho superada, de su propia historia (como se muestra en el plano teórico en la recuperación casi literal del trascendentalismo kantiano, sin una atención verdadera a su destino crítico en la filosofía de los siglos XIX y XX).

Incluso, la centralidad que Habermas atribuye en su teoría a la razón comunicativa, contra el individualismo todavía idealista del sujeto adorniano, podría ser interpretada como una concesión, contra toda intención explícita, a la identificación ocurrida de hecho entre razón y racionalidad efectivamente realizada en el sistema social:

la racionalidad no tiene ya su sede en la autoconsciencia del yo, por el contrario se encuentra en el sistema de los significados compartidos en un *Lebenswelt*, del que no es fácil ver una diferencia con el orden social efectivamente existente, dado que también las implicaciones normativas de la noción de acción comunicativa (la resistencia a toda forma de colonización de esta acción por parte de las otras formas de acción, y de éstas entre sí) se basa totalmente en la tripartición kantiana de razón teórica, razón práctica y juicio; distinción que sería difícil no ver como expresión del proceso moderno de racionalización, al que es totalmente interna, y al cual, por tanto, no puede pretender juzgar.

Sin desarrollar aquí una discusión crítica del pensamiento de Habermas y de su capacidad de separar un sentido “puro” de la razón de su regir efectivo como disciplina social tendencialmente totalizante y totalitaria, podemos intentar recorrer otro camino: el que aceptando como sustancialmente válidos los análisis de Adorno sigue el movimiento de la “dialéctica de la Ilustración” incluso sobre vías que él de hecho ni reconoció ni previó y que quizás contrastan con sus mismas pretensiones teóricas. Si nos situamos en esta línea, lo que no resulta ya aceptable de Adorno no es tanto, como piensa Habermas, el persistente carácter idealista, individualista, de su concepción del yo, sino más bien el hecho de que la dialéctica descrita por él no ha previsto, y quizás no podía prever, la apertura de *chances* emancipadoras en el mismo movimiento de la racionalización. (Es evidente, en efecto, sobre todo en el desarrollo posterior del pensamiento de Adorno, que la “dialéctica de la Ilustración” no tiene una síntesis ni un verdadero punto de llegada emancipatorio; es una “dialéctica negativa”, mitigada sólo, pero bastante problemáticamente, por la recuperación de la noción kantiana de apariencia estética en su función crítico-utópica). Tales *chances*, ligadas positiva y no “dialécticamente” a la racionalización, no las ha previsto Adorno. Y quizás se le han escapado precisamente por aquel residuo idealista que Habermas con toda razón ha señalado en él.

Por el contrario, Habermas las ha visto, pero no las reconoce a causa de otro elemento metafísico que persiste en su pensamiento: el rechazo a considerar el ser como evento y no como estructura (me refiero aquí a las páginas sobre Heidegger y el Ge-Schick en *El discurso filosófico de la modernidad*). Por paradójico que pueda parecer, es más bien Heidegger, con su tesis sobre el *Ge-stell* técnico-

científico moderno y de la modernidad tardía como el “primer relampaguear del evento del ser” (“ein erstes, bedrägendes Aufblitzen des Ereignisses”), el pensador que nos pone en condiciones de captar las *chances* emancipatorias del proceso de racionalización moderno, entreviendo un “más allá de la razón” que, precisamente por su continuidad con aquel proceso, sería profundamente errado considerar sospechoso de irracionalismo.

Es posible mostrar (lo he hecho en otros sitios) que los rasgos por los cuales Heidegger reconoce en el *Ge-stell* técnico-científico de la modernidad tardía el culmen y la conclusión, es decir, su llegar al fin, de la metafísica, son precisamente las *chances* que tiene la dialéctica de la Ilustración de proceder más allá de la fase tendencialmente totalitaria en la que Adorno parecía fijarla.

Como se sabe, Heidegger ve en la ciencia-técnica moderna y en su imponerse como marco de toda la existencia individual y social (lo que él justamente resume en la noción de *Ge-stell*) una posibilidad de superación de la metafísica y de su olvido del ser (lo que indica con la expresión “un primer relampaguear del *Ereignis*”) en la medida en que en ella hombre y ser pierden los caracteres que la metafísica les había atribuido, esto es, sobre todo los caracteres de sujeto y objeto.

Esta afirmación se interpreta comúnmente como una referencia casi exclusiva al destino del sujeto: en la sociedad científico-técnica, el hombre mismo deviene objeto, “fondo” disponible y manipulable, parte pura y simplemente funcional del mecanismo social general, según las líneas de la crítica filosófica de la modernidad que están ya bien presentes en la *Zivilisationskritik* de comienzos de siglo a la cual se vincula también Adorno en gran parte. Sin embargo, es necesario tener cuidado con el hecho de que para Heidegger también el objeto en el *Ge-stell* pierde los trazos que le asignaba la metafísica, y por tanto, podemos decir, su objetividad hecha de calculabilidad, disponibilidad, certeza y “aseguración” estable. Sujeto y objeto metafísico son respectivamente la conciencia calculante, segura de sí misma y capaz de disponer del mundo, y la cosa fijada en una definición estable, calculada y disponible para esta conciencia.

Naturalmente, mientras la filosofía contemporánea nos ha preparado, incluso demasiado, para comprender qué significa que, en la sociedad organizada sobre la base de la ciencia-técnica, el sujeto ya no es sujeto (deviene un engranaje de una máquina, puro actor social que se resuelve en sus roles, número estadístico, productor y consumidor programado por los sistemas de persuasión manifiesta y oculta del disciplinamiento social), es más difícil ver en qué consiste la pérdida de “objetividad” por parte del objeto.

Precisamente, esta dificultad se refleja en la crítica de Adorno a la ontología de Heidegger (pienso en el capítulo de la *Dialéctica negativa* sobre “la necesidad ontológica”) que él ve como la apología de un puro y simple vuelco del sujeto en el objeto y nada más. Por lo demás, es probable que aquí se trate de prolongar a Heidegger más que de interpretar fielmente la letra de sus escritos: el texto relativamente optimista sobre el *Ge-stell* como posibilidad de superación del olvido metafísico del ser es casi un *apax legomenon* en su obra.

Por tanto, en una óptica de prolongación, más que de interpretación, de Heidegger, pero permaneciendo fieles a su tesis fundamental y explícita, (según la cual, a] el olvido metafísico del ser —con todas las implicaciones que ello comporta, sobre todo la “deshumanización” de la sociedad racionalizada, etc— y su reducción a la simple presencia —característica de la objetividad del objeto de la ciencia-técnica moderna—, y b] si el ser puede darse de nuevo al pensamiento, esto puede ocurrir sólo en forma de una rememoración que piense el ser como ya siempre pasado y no pretenda hacerlo de nuevo presente), aquí se avanza la hipótesis de que lo que constituye la pérdida de los caracteres metafísicos, por parte del ser y del objeto, es en definitiva la disolución de la consistencia rígida, estable, asegurada, en resumen, de la “realidad” de la *res*.

Lo que Heidegger entreve es, en mi opinión, lo que ya Nietzsche había descrito en una página de *Götzendämmerung*: el mundo verdadero al final se ha convertido en fábula; y esto no *contra* sino en *virtud* de la racionalización técnico-científica del mundo, que identificando cada vez de manera más completa la objetividad del objeto con su calculabilidad, lo ha despojado también de toda consistencia independiente, de toda resistencia y ajenidad resolviendo todo en la

red, dominada por el sujeto, de la conexión de causas y efectos totalmente previsibles.

Si nos preguntamos cuál es el paso decisivo que ha hecho explícito el efecto de fabulación o de disolución de la objetividad del ser, que pertenece a la racionalización técnico-científica, la respuesta habría que buscarla probablemente en el moderno triunfo de la tecnología; pero no tanto de la tecnología “mecánica”, la que tiene como emblema al motor (como a menudo aparece en la páginas de Heidegger), sino más bien en el desarrollo y en la hegemonía final de la tecnología “electrónica”, la cual tiene que ver con la recolección, la ordenación, la conservación y distribución, en resumen, “con el tratamiento” de las informaciones.

Es ya una banalidad decir que hoy el grado de desarrollo técnico de una sociedad no se mide ya en términos de máquinas disponibles sino en términos de computadoras y redes informáticas. Este hecho es decisivo para comprender, en la medida en que se ha verificado, o para promover el paso de la filosofía de una visión apocalíptica de la ciencia-técnica, visión que es todavía dominante en Adorno y en la Escuela de Francfort, a una visión más realista y amistosa. Esta nueva visión es posible en la medida en que la filosofía se encuentra efectivamente frente a una sociedad en la que la tecnología determinante no es ya la mecánica sino en general la de la información. Como se sabe Adorno había basado toda su crítica de la sociedad de masas en la toma de conciencia del alcance determinante que adquiere en ella la información, o la comunicación, como medio de control y de formación del consenso social, sea éste estrictamente político o publicitario-comercial. Sin embargo, la imagen que Adorno tenía de los *mass media* estaba todavía ampliamente dominada por un modelo mecánico: hay un “motor” central del cual parte todo movimiento en dirección a la periferia, una especie de voz del “gran hermano” de Orwell, que cae sobre un gigantesco auditorio que mantiene una posición de receptividad puramente pasiva.

Sin embargo, lo que ha acaecido ante nuestros ojos en los decenios recientes representa una complicación extrema de este esquema: el mundo de la información, cuyas redes cubren todo el globo, no funciona según un esquema unidireccional, del centro hacia la periferia. La red de recolección y distribución de la información, desde la radio a las centrales de espionaje, son fuentes de infinitos

procesos de *feed-back* que ponen en crisis las pretensiones de los modelos centrales. Este es un proceso en el que el mismo modelo moderno, burocrático y centralizado, del Estado se revela irreal. El sueño del terrorismo revolucionario de golpear en el “corazón del Estado” se estrella ante una realidad del poder cada vez más diseminada, irregular, compleja. También aquí estamos frente a la sustitución por un modelo electrónico, por así decir, del modelo mecánico de relación unidireccional centro-periferia.

Ciertamente estas analogías parecen llevarnos hacia las zonas de un impresionismo sociológico demasiado vago y amplio. Podemos entonces intentar ver este proceso de fabulización del mundo en campos de experiencia tradicionalmente más vecinos a la filosofía, donde sin embargo es posible poner al descubierto la conexión con el imponerse de la tecnología de la información. Desde este punto de vista me parece significativo lo que ha pasado en la propia toma de conciencia metodológica de la historiografía: aquí siempre se ha impuesto progresivamente una visión del trabajo historiográfico que considera muy problemática, o que directamente excluye, la idea de que las diversas historias que se escriben colocándose a diversos niveles metodológicos (desde la microhistoria a la historia material, pero quizás también las historias especializadas: del arte, de la literatura, etc.), no son solamente modos diversos de afrontar un único objeto, la Historia con mayúscula, que sería, en todo caso, una unidad dominante sustancialmente dada como compacta, continua y sólida. La misma idea de *una* historia dominante es un esquema metódico, o retórico, que no tiene mayor realidad que todos los demás. ¿Será solamente una casualidad que esta toma de conciencia la historiografía la haya madurado precisamente en la época del declive de los grandes imperios coloniales, y en general cuando la obviedad del eurocentrismo y del evolucionismo positivista o espiritualista que le acompañaba no resulta ya tan pacífica? Sin embargo, lo que habría que añadir a esta consideración es que quizás tampoco sea una casualidad el hecho de que el declive del eurocentrismo y de la visión unitaria de la historia haya ocurrido en el momento en el que, si valiera el esquema “mecánico” de la relación centro-periferia, el mundo estaría justamente en condiciones de funcionar como un único gran imperio y la historia podría verdaderamente constituirse como historia unitaria universal. Si las cosas no suceden así ello depende en gran parte, y de forma determinante, del transformarse el *Ge-Stell* en un gigantesco siste-

ma de recolección, distribución y tratamiento de las informaciones, en redes de comunicación extendidas a escala planetaria. Los *mass media* no han producido una homologación de tipo totalitario, o al menos no sólo ni principalmente ésta. Por el contrario, han abierto incluso el camino a un indefinido multiplicarse de centros relativamente autónomos de distribución e interpretación de las informaciones, han permitido tomar la palabra a una cantidad de subculturas o de culturas diversas y olvidadas. El historicismo (*Historismus*) que Nietzsche consideraba, al menos en sus juveniles segundas *Consideraciones intespectivas*, como una enfermedad del hombre moderno, se ha convertido en el alma de la cultura de masas. Para esta cultura el mundo aparece verdaderamente como un gran depósito de máscaras teatrales que se toman y se dejan de forma caótica y arbitraria, sin ninguna posibilidad ya de autenticidad.

Como sabe bien cualquier lector de periódicos o espectador de la televisión, si hoy la palabra "realidad" tiene un sentido, hay que buscarlo en el juego de las interpretaciones: el mundo "verdadero" es sólo lo que resulta de la interacción de las múltiples imágenes que nos vienen ofrecidas por los *media* y que *se presentan explícitamente como tales*, exhibiendo su *status* de imágenes en competencia con otras, pero ya sin la pretensión de coincidir con la realidad.

Semejante fabulización general del mundo, que no es menos reconocible en la experiencia cotidiana que en la toma de conciencia historiográfica, parece más difícil de constatar en el campo de las ciencias "duras", de las ciencias exactas de la naturaleza. Y sin embargo, se admite cada vez de forma más general por científicos y epistemólogos que el mundo de los "objetos" a los que se aplica la ciencia está *construido* en una gran parte por la misma ciencia, por sus lenguajes y sus tecnologías. Sin embargo, para los fines del discurso que aquí desarrollamos no es indispensable mostrar que el saber científico *como tal* es un factor de la fabulización del mundo. Basta con constatar que sus efectos en la vida social (que están mediados por la tecnología, sobre todo en cuanto tecnología de la información, pero también como tecnología de la producción cada vez más fantasmagórica de mercancías) van en esta dirección.

Es este efecto fabulizante el que, en términos muy generales y necesariamente vagos, parece caracterizar la fase de la racionaliza-

ción en la que nos encontramos hoy. Volviendo al lenguaje de Heidegger, la época del fin de la metafísica en el *Ge-Stell* técnico-científico se caracteriza sobre todo por una disolución de los rasgos objetivos, rígidos y comprobados del ser metafísico; es como una especie de debilitamiento que representa un relampagueo del ser en cuanto que, después del olvido que lo había identificado con el objeto y su calculabilidad y presencia disponible, aquél se da aquí en su “epocalidad”, en su característica de presencia-ausencia.

¿Tiene sentido atribuir a esta “razón”, que justamente al afirmar de manera siempre más desplegada la propia esencia calculadora produce un efecto paradójico de debilitamiento de la “realidad”, el nombre de “espíritu”? En la base de esta propuesta está la impresión de que justamente a través de esta vicisitud de la razón como racionalización, el espíritu esté redescubriéndose en el sentido literal y originario de términos como *pneuma*, *flatus*, esencia inmaterial y volátil (como el ser que “evapora” en una página de Nietzsche). Quizás este es también el sentido de lo que descubre la reflexión sobre la inteligencia artificial: “lo que las computadoras no saben hacer”, según el título de un libro de Richard Dreyfus, ¿no estará justamente situado sobre todo en el ámbito vago, móvil, incierto de las sensaciones mínimas, de las matices accidentales, que así, sin embargo, se revelan por primera vez constitutivos de lo que el “espíritu”, como característica propia del hombre tiene de específico e irreducible? El espíritu aparece entonces como el dominio de aquel “no se qué es casi nada” al cual ha dedicado un grueso libro Vladimir Jankélevitch. Podría ser incluso un efecto de la racionalización intensificada, que pasa también a través de la inteligencia artificial, el ponerse de relieve la esencialidad de lo que es marginal, mínimo, vago...

Pero se puede intentar dar una mayor plausibilidad a esta recuperación de la noción de espíritu, una recuperación que planteada sólo en estos términos, permanecería ligada a una “inspiración” casual (justamente a un casi nada, a una impresión *minimal*) como una metáfora completamente privada. La búsqueda de una mayor plausibilidad para nuestra propuesta hay que conducirla remitiéndonos al destino del espíritu en la vicisitud de las “ciencias del espíritu” en la cultura de nuestro tiempo. En muchos sentidos los resultados “fabulizadores” de la racionalización parecen evocar necesariamente las “ciencias del Espíritu”.

Ante todo, en tanto en cuanto históricamente la impresión de la racionalización se ha presentado y ha aparecido (como todavía incluso aparece hoy) como un triunfo de las ciencias de la naturaleza sobre las pretensiones de las ciencias del espíritu; en segundo lugar, porque un aspecto fundamental de la racionalización, tal vez en contraste con los intentos positivistas iniciales, ha sido el desarrollo de las “ciencias humanas” en términos no totalmente calcados de los métodos de las ciencias naturales; y finalmente porque si es válida la hipótesis de fabulización que hemos ilustrado, el resultado de la racionalización, al menos hasta ahora, parece describible también como una victoria final de las “ciencias del espíritu” sobre las ciencias de la naturaleza: así se podría definir globalmente la cada vez más acentuada toma de conciencia de la *historicidad* de los paradigmas de las ciencias exactas y del vínculo de su investigación con las estructuras políticas, económicas, etc. de las sociedades en las que se desarrollan de hecho.

No merece la pena recordar que cuando se habla de una victoria de las ciencias del espíritu esto no implica necesariamente la recuperación de la distinción entre *Natur-* y *Geisteswissenschaften* en sus originales términos neokantianos. La distinción entre los dos campos ha ido disolviéndose o por lo menos modificándose profundamente. Lo que aquí se quiere decir es solamente que la referencia a las *Geisteswissenschaften* es un hilo conductor útil para comprender de modo unitario las vicisitudes de la racionalización en el momento en el que la tecnología de la comunicación ha asumido el primado respecto a la tecnología mecánica. Se ha dado un aligeramiento de lo que se puede llamar el “principio de realidad”, que sin embargo es inseparable del descubrimiento de las *dimensiones históricas de la experiencia*.

Desde este punto de vista es decisivo, en cuanto respecta a la ciencia, el imponerse la toma de conciencia de su carácter histórico (obviamente Kuhn, pero también Lakatos); pero de forma más general es toda la cultura de masas la que se ha convertido en una especie de gigantesca conciencia histórica, en el mundo de la comunicación intensificada en que vivimos, como “disponibilidad” simultánea en el mercado de la información de culturas del pasado y de culturas o subculturas “otras” de hoy. La cultura de masas, como había observado Nietzsche, es un *Historismus* de masa y este es ante todo el sentido de la fabulización de la realidad en el mundo

del *Ge-Stell*. Quizás este mundo se pueda describir en términos “adornianos” como una realización pervertida, caricaturesca, del espíritu absoluto de Hegel: los *mass media* como una especie de gigantesco autorreflejo, de falsa autoconciencia de la humanidad. Pero quizás no se trate de un vuelco, una vez más dialéctico, de lo “verdadero” hegeliano en lo “falso” como quiere Adorno. La cultura de masas parece realizar el ideal hegeliano de la absolutez del espíritu según una línea de distorsión irónica, más o menos según lo que Heidegger llama *Verwindung*: una superación de la metafísica que la prosigue pervirtiéndola y también resignándose...

Si el espíritu, en su sentido hegeliano, podría ser descrito como una síntesis entre *pneuma*, soplo inmaterial, y *ratio* calculante y segura de sí, que se realiza también en el saber de la ciencia y en el desarrollo de las técnicas (ya que espíritu es también el espíritu objetivo; el hacer del mundo la casa del hombre, el “ser cabe sí”), hoy, después de la realización efectiva de la *ratio* en el *Ge-Stell* técnico-científico este es todavía aquella síntesis, pero profundamente modificada por el hecho de que la racionalidad no es ya sólo o principalmente la certeza absoluta e indudable de un sujeto que dispone de objetos asegurados, estables, plenamente “reales”. Una disposición tal de los objetos acaece sólo en un horizonte en muchos sentidos fabulizado: está condicionado por paradigmas mudables históricamente que hoy por primera vez *se presentan explícitamente* como tales, en un marco social en el cual las visiones del mundo están en competencia entre sí y todas son conscientes de no poder legitimarse en términos de una correspondencia objetiva con “lo real”.

Puesto que la *ratio* no es ya aquella de la metafísica, del saber calculador y seguro de sí, que se transmite de Descartes a Hegel, sino que ha erosionado ella misma los caracteres metafísicos del hombre-sujeto y del ser-objeto, la síntesis de ésta con el *pneuma*, de la cual depende nuestra noción de espíritu, puede readquirir los caracteres de movilidad, libertad, vaguedad, inmaterialidad, que permitían en otras épocas identificar los espíritus con los fantasmas, o llamar espíritu al soplo vital que abandona el cuerpo en el momento de la muerte, o hablar del espíritu que vivifica la letra (y que suspende su obligatoriedad, como es el caso en Joaquín de Fiore) e incluso llamarle astucia, un “golpe de ingenio” (*battuta di spirito*)...