

PENSAR LA PLURALIDAD

Diego Bermejo

Universidad de La Rioja

1. Cambio de paradigma: del paradigma unitario al paradigma pluralista

El *factum* que define por antonomasia el tiempo presente es *pluralidad*. Si, además, la presencia ubicua y omnímoda de este hecho irrecusable e inquietante pasa de ser anécdota histórica a convertirse en categoría hermenéutica, clave para interpretar el sentido del acontecer de la realidad y de la razón en su aventura ontoepistémica, podríamos considerar la irrupción de la pluralidad como un auténtico *kairós*, evento heideggeriano anunciador de olvido, reto y promesa. Los diagnósticos confirman reiteradamente un cambio de paradigma. Estaríamos asistiendo al tránsito del pensamiento metafísico al pensamiento posmetafísico, del pensamiento moderno al pensamiento posmoderno, del pensamiento unitario al pensamiento pluralista. El nuevo paradigma podría reducirse a la ecuación: *posmetafísica* = *posmodernidad* = *pluralidad*. Pero, para que dicho teorema resulte convincente, urge despejar las incógnitas subyacentes a los términos de la igualdad¹.

El presente artículo intentará dar cuenta de esta ecuación, tras una exposición inicial del estado de la cuestión; afirmando que, si el *definiens* y *definiendum* de la situación filosófica actual es el concepto de pluralidad -como sostenemos-, *pensar la pluralidad* ha devenido la tarea fundamental y el reto prioritario que el *Zeitgeist* exige de la filosofía.

¹ Las ideas contenidas en este artículo han sido expuestas en otros escritos del autor, donde se pueden encontrar más desarrolladas. Vide: BERMEJO D., *Posmodernidad: pluralidad y transversalidad*, Anthropos, Barcelona, 2005; BERMEJO D., «Posmodernidad y cambio de paradigma», en *Letras de Deusto* 29/82 (1999) 33-62.

Estado de la cuestión

La filosofía y el pensamiento actuales viven bajo el síndrome del «postismo». Filosofía postanalítica, postempirismo, postestructuralismo, postmarxismo, postindustrialismo, posthistoria... El denominador común a estos «postismos» cree la filosofía actual poder encontrarlo aglutinado bajo el «post» más general de *postmetafísica*, entendiendo el prefijo, en sentido vago, como «el olvido gradual de una determinada manera de pensar» (Rorty) unitarista y fundamentalista. A estos postismos viene a añadirse últimamente el controvertido de *postmodernidad*. Pero posmetafísica y posmodernidad no coinciden absolutamente. No todas las posturas posmetafísicas son posmodernas. Habermas, por ejemplo, declara superada la filosofía del sujeto y de la conciencia por el paradigma lingüístico-comunicativo, y con ella los últimos restos de pensamiento metafísico moderno; pero se declara a su vez decididamente moderno y en absoluto posmoderno, intentando con ello recuperar el proyecto ilustrado como normativo y acusando al pensamiento posmoderno de neoconservadurismo e irracionalismo. Tampoco todas las posturas posmodernas son posmetafísicas (posturas antimodernistas prekantianas, holísticas o neomísticas). El pensamiento posmoderno será posmetafísico, si afirma sin reservas la pluralidad y renuncia a todo intento de restauración de la unidad total. El pensamiento posmoderno será metafísico, mientras afirme algún tipo de síntesis a priori o unidad original o final y depotencie o subordine a ella la pluralidad, aunque la reconozca explícitamente. El debate moderno-posmoderno, más allá de las confesiones explícitas de pertenencia a una u otra de estas denominaciones, se centra en la discusión entre un concepto unitarista y un concepto pluralista de la razón y de la realidad. Y la clarificación sobre el concepto de posmodernidad vendrá de la respuesta dada a esta cuestión. Pensamiento de la pluralidad se da tanto en el pensamiento moderno como en el posmoderno. *Pluralidad radical* sólo en el posmoderno-posmetafísico.

Las posturas más significativas del debate actual sobre la razón se presentan como antimetafísicas o posmetafísicas y, por tanto, pluralistas. Pero, mientras unas consideran la pluralidad como un síndrome necesitado de algún tipo de terapia unitarista -por ejemplo, Habermas-, otras saludan la pluralidad como síntoma de salud y como terapia definitivamente antitotalitarista y antiunitarista -por ejemplo, Lyotard-. El tránsito del reconocimiento teórico al reconocimiento afectivo y efectivo de la pluralidad definirá la frontera entre la modernidad y la posmodernidad más exigente in puncto razón. Entre unidad y pluralidad no hay término medio. La adopción de una u otra perspectiva determina una concepción diferente de la realidad y de la racionalidad y transforma radicalmente el estado y el sentido de las cuestiones filosóficas centrales -unidad, pluralidad, totalidad, alteridad, etc.-. En el marco de este trabajo apostamos por indagar el calado y las consecuencias de la adopción del paradigma pluralista como paradigma definidor de la realidad y de la racionalidad en la condición posmoderna. La *pluralidad*, si quiere ser *radical*, se revelará como *transversal* y la transversalidad como categoría hermenéutica final de la constitución de lo real/racional.

2. Posmodernidad

Crisis de la razón metafísica

La «condición posmoderna» (Lyotard) ha colocado a la filosofía ante el reto de pensar la pluralidad, la heterogeneidad y la diferencia en el nuevo *topos* de la «crisis de los metarrelatos», e.d., en el contexto de una crisis generalizada de la razón unitaria y sus relatos: el relato del fundamento, el relato de la historia y el relato del sujeto. La crisis por la que atraviesa la razón es una crisis de legitimación que ha afectado a todos los ámbitos del saber, obligado a una revisión profunda de sus supuestos racionales y conducido a la conclusión de la imposible fundamentación última. La duda metódica, hija legítima de la modernidad, pretendiendo verdad, certeza y *fundamentum inconcussum*, se revela/rebela en su decurso como escéptica, irónica y parricida, dejando al desnudo y a la intemperie los motivos e intereses innobles y sospechosos de la Razón y sus razones. La razón mísera y convaleciente describe como metáfora acertada el estado de la razón y su diagnóstico en la posmodernidad. La literatura filosófica del siglo XX se ha hecho eco profuso de este estado, se ha aprestado a proclamar incluso su muerte y a celebrar sus funerales.

Crisis del fundamento, crisis del sujeto y crisis de la historia

- La crítica ha cuestionado radicalmente la idea de *fundamento*, tematizándola de modos diferentes, pero coincidentes en el fondo. He aquí algunas de las formulaciones: pérdida del centro (Piaget), desencantamiento del mundo y politeísmo de valores (Weber), diseminación/deconstrucción (Derrida), despedida del principio (Marquard), crisis de los grandes relatos o metarrelatos (Lyotard), bancarrota de las ideas generales (Schmitt), escepticismo frente al dogmatismo (Gadamer), crisis de la evidencia fenomenológica (Apel), final de la metafísica (Heidegger), secularización radical y pensamiento débil (Vattimo), pensamiento de la contingencia (Rorty), pluralidad de juegos lingüísticos (Wittgenstein), pluralidad de mundos (Goodman), el fin de las certidumbres (Prigogine), crisis de los fundamentos científicos (Bachelard), pluralidad de paradigmas científicos (Kuhn), anarquismo metodológico (Feyerabend), relatividad de la objetividad, neutralidad y universalidad de la ciencia (Sellars, Quine, Goodman, Hesse), etc.

El denominador común de este *pathos* antifundacionalista/antifundamentalista que recorre el siglo podría resumirse como sigue: negación de la posibilidad metodológica de acceder a un fundamento último que pudiera presentarse con los caracteres de presencia, transparencia, identidad, unidad y universalidad, propios de la metafísica en sus diferentes versiones. Expresado de otro modo, el balance de la crítica a la razón ha concluido en la negación de la unidad y de la ultimidad: no se da ni un único fundamento ni un único modo de fundamentación, ni un fundamento en la forma de síntesis última o de estructura estable y necesaria ni una fundamentación última. Si se quiere seguir hablando en clave fundacional, habrá que hacerlo en plural y de modo relati-

vo y provisorio: habrá que hablar de fundamentos y de paradigmas de fundamentación; de razones múltiples, pero no de una razón única y última².

Muchos son los factores que han propiciado el tránsito a una sensibilidad posmetafísica/posmoderna -y que en este escrito mencionamos sólo de pasada³:- aporías internas de la razón metafísica, transformación acontecida en el interior de las ciencias, irrupción de la filosofía del lenguaje, transformaciones socioculturales, razones éticas frente al totalitarismo. Fenómenos que han provocado lo que se podría llamar un *giro epistémico* general, gestado en la filosofía reciente a partir del giro lingüístico/hermenéutico/narrativo, del giro pragmático y del giro estético.

- Otra de las instancias fundamentadoras sometida a crítica radical en la filosofía contemporánea es la idea de *sujeto*. La crítica del sujeto se ha tematizado en la crítica contemporánea como final y agotamiento de la filosofía de la conciencia (Habermas) y como muerte, disolución o desaparición del sujeto (Foucault). Más allá de alguna interpretación literal y extrema de estas tesis, que haría suponer la liquidación total de la subjetividad -supuesto que no resiste la confrontación con la experiencia ordinaria de un mínimo de necesidad de integración, al menos psicológica-, hay que entender dichas proclamaciones propiamente en el sentido del debilitamiento del sujeto fuerte moderno, hipostasiado como conciencia reflexiva autónoma e instaurado como señor de las apariencias, que ha convertido su relación con la realidad en una relación de dominio (Vattimo). Las aporías internas y las insuficiencias de la filosofía del sujeto, destacadas por la crítica -desde los maestros de la sospecha (Freud, Marx, Nietzsche) hasta el pensamiento posestructuralista (Foucault, Deleuze, Derrida, Lyotard), el pensamiento débil posmetafísico (Vattimo) y el neopragmatismo (Rorty), pasando por Heidegger, la Escuela de Frankfurt, Wittgenstein y otros muchos-, ponen de manifiesto la reducción flagrante del hombre a razón, de la razón a reflexión y de la reflexión a lógica de dominio. El cuerpo (sensibilidad, inconsciente, acción), la alteridad (proceso de socialización e individuación) y, sobre todo, el lenguaje (comunicación, marco cultural) -aspectos ignorados, relegados y/o reprimidos en el paradigma de la reflexión-obligan a una revisión radical, mejor al abandono, de la filosofía de la conciencia. Habermas, a quien no se puede acusar precisamente de pensador frívolo y que se declara moderno y no posmoderno *in puncto* razón, ha expresado lapidariamente el agotamiento de este modelo: «Erschöpft ist das Paradigma der Bewusstseinsphilosophie»⁴. A partir de ahora, el sujeto y la razón no podrán ser concebidos sino como débiles, tras una saludable «cura de adelgazamiento» (Vattimo). Pero esta depotenciación no significa necesi-

² Wittgenstein afirma en este sentido: «Und hier ist es nun sonderbar, dass, wenn ich auch des Gebrauchs der Wörter ganz sicher bin, keinen Zweifel darüber habe, ich doch keine Gründe für meine Handlungsweise angeben kann. Versuchte ich's, so könnte ich 1.000 geben, aber keinen, der so sicher wäre, wie eben das, was sie begründen sollen», WITTGENSTEIN L., *Über Gewissheit*, en ID., *Werkausgabe*, Bd 8, Frankfurt a.M. 19946, 113-257, hic 158 [192].

³ Vide BERMEJO D., «Posmodernidad y cambio de paradigma», art. cit., p. 37ss, 43ss.

⁴ HABERMAS J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M. 1985, 346.

riamente ni la desaparición de la subjetividad ni la liquidación total de la razón -como querría deducirse precipitadamente de alguna crítica extrema, que, de ser así, incurriría en autocontradicción performativa-, sino una transformación de dichos conceptos, adecuándolos a una situación antifundamentalista y pluralista, en la que el paradigma unitario, universalista y totalitario, no sólo no permite dar cuenta de lo real en su complejidad, sino que, además, se revela como una ficción insostenible y una irresponsabilidad ética⁵.

- La tercera referencia fundamentadora sometida a crítica ha sido la idea de *historia*. La crisis de la idea de historia se ha tematizado como posthistoria (Gehlen), fin de la historia (Vattimo, Fukuyama), agotamiento de la utopía, descrédito del relato de la emancipación, crisis de la ideología del progreso (Lyotard), caída de las ideologías (Bell), fragmentación y desintegración social, crisis general de orientación y pérdida del sentido global (Berger/Luckmann), etc. Lo que se afirma en el fondo con estas tesis -*mutatis mutandis*- es el agotamiento de la filosofía de la historia, no evidentemente el final apocalíptico de la misma. La crisis de la idea de fundamento protológico como principio, base, esencia o estructura, arrastra también consigo la idea de fundamento teleológico como fin, sentido o plenitud; y, en ese caso, la de historia en cuanto proyecto lineal y progresivo que estuviera vehiculado por una dinámica de superación continua y orientado a la culminación en un final reconciliador (Hegel). El paradigma teleológico es una variación del mismo paradigma metafísico, y éste del pensamiento ontoteológico. Los proyectos modernos de emancipación se descubren, tras la crítica actual, como versiones secularizadas de la teología de la historia de la salvación cristiana (Löwith, Lübbe, Vattimo, Rorty, etc.) y como continuación del mismo esquema unitario y soteriológico, donde la salvación pasa por el sometimiento a la autoridad del mito -en la modernidad de la Idea, del Proyecto o de la Causa-, de la que la Ilustración trató de liberar al individuo sin conseguirlo y produciendo consecuencias nefastas de totalitarismo y terror (la contrafinalidad de la razón ilustrada denunciada, entre otros, por Adorno y Horkheimer).

La crítica actual seculariza la secularización y con ello desontologiza y des-teleologiza la historia. La historia como tal no aporta *per se* ni un sentido único ni final. La historia no es un relato unitario y una filosofía de la Historia se desvela como empresa metafísicamente sospechosa y éticamente cuestionable. La así llamada filosofía de la historia no es sino un relato entre otros muchos posibles y sometido a todas las contingencias y condicionamientos de la narración: un relato literario (un género narrativo), un relato ideológico (historia contada por el poder y a su servicio), un relato etnocéntrico (historia universal como historia occidental), un relato historiográfico (método específico de selección de datos y periodización), un relato parcial y selectivo (historia de determina-

⁵ Un depósito de argumentos para justificar dichas afirmaciones se puede encontrar en BERMEJO D., *Crisis de la razón, razón transversal y posmodernidad*, Servicio Editorial de la UPV, Bilbao, 1998.

das ideas y hechos, y olvido de la historia de las costumbres, de la corporalidad, de lo marginal, etc.)⁶.

Por otra parte, la crisis de relato unitario implica también la crisis de lo social en cuanto traducción práctica de la cohesión en torno a un proyecto común y universal. Este hecho se expresa en la pluralización y complejificación creciente e imparable de formas de vida, sistemas de sentido, modelos de conducta y diseños de la existencia que se resisten a la simplificación, a la unicidad y a la definitividad.

Después de la crítica, la historia vuelve a ser historia contingente e historia de lo contingente, historia plural de los diversos aspectos de la existencia humana e historia «multiversal» (Marquard) de las diversas perspectivas y cosmovisiones; y, en este sentido, historia auténticamente «universal», porque da cabida a la multiplicidad de relatos sin reducirlos a un único Relato o al relato del Uno. Las lamentables consecuencias históricas del relato del Todo como Uno obligan a narrar de otro modo, a narrar en plural y a narrar sabiendo que se narra.

Tipos de posmodernidad: difusa, integrativa y pluralista

El balance provisional del análisis de la crisis de la razón en la posmodernidad arroja el siguiente resultado: debilitamiento de las estructuras fuertes del ser, descrédito de la unidad y apertura a la pluralidad y complejidad. Por muy buenas razones este estado de la cuestión parece constituir un punto de partida obligado para *pensar después de la crítica*. Pero no todo lo que se incluye precipitadamente bajo el término «posmodernidad» respeta el hecho vinculante de la crítica. Con Welsch podemos distinguir tres tipos de posmodernidad: difusa, integrativa y pluralista⁷.

- La *posmodernidad difusa* es la pseudoposmodernidad del «todo vale», del «potpourri», del indiferentismo, del arbitrarismo, del eclecticismo, del esteticismo anestésico. Posmodernidad que, afirmando aparentemente la pluralidad, en realidad la disuelve bien bajo forma de uniformismo -vía nivelación de lo diferente-, bien de indiferentismo -vía reducción del potencial conflictual, inherente a la pluralidad auténtica-, declarando cualquier forma de heterogeneidad igualmente válida, porque en el fondo nada vale realmente. Las críticas de irracionalismo, anarquismo y esteticismo⁸, dirigidas contra la posmodernidad en general, se dirigen propia y legítimamente contra este tipo, cuyo error principal estriba, como acertadamente escribe Welsch, en que entiende el pluralismo como «licencia de disolución» y no como «imperativo de reflexión»⁹.

-La *posmodernidad integrativa u holística* es otra forma de pseudoposmodernidad que reconoce la pluralidad, pero sin renunciar a la nostalgia unitaris-

⁶ Cf. VATTIMO G., *El fin de la modernidad*, Barcelona 1987², 12-17, 93 ss.; ID., «Posmodernidad y fin de la historia», en ID., *Ética de la interpretación*, Barcelona 1991, 15-35.

⁷ Cf. WELSCH W., *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1991³ [1986] 2s, 4s, 53-63, 81.

⁸ Ibid., 10, 170, 200.

⁹ Ibid., 81.

ta. Por eso postula alguna forma de unidad última, de síntesis globalizadora o de nueva integración de lo divergente, generalmente restauracionista y premoderna. Ejemplos de posmodernidad homófila -búsqueda de una visión homogénea del mundo- se encuentran en el neoesencialismo -recuperación en la metafísica prekantiana de la unidad perdida en la modernidad-, en el neomisticismo -apelación a un principio unificador último, del que la pluralidad sería manifestación expansiva- y en el neomitologismo -recuperación de la fuerza del mito para la articulación de la vida social-¹⁰.

-La *posmodernidad pluralista* es la posmodernidad en sentido preciso, auténtico y normativo. Es la posmodernidad del pluralismo radical à la *Lyotard*, que acepta y potencia la pluralidad como un hecho vinculante, cargado de promesa liberadora, sin estrategias unitaristas compensatorias ni subterfugios cómodos; que no reclama ninguna unidad última, porque no identifica unidad con totalidad; que toma en serio y defiende la diferencia, el disenso, lo reprimido y lo marginal, porque no cree en un supuesto centro o síntesis o instancia última legitimados en sí mismos; y que tampoco descaféina el pluralismo, convirtiéndolo en una sopa o brebaje de fácil consumo a gusto de todos. La posmodernidad pluralista es la posmodernidad de la pluralidad de lo diferente, no de la pluralidad de lo indiferente. Esta posmodernidad heterófila -concepción de la realidad como multiplicidad heterogénea e irreductible- es la posmodernidad intelectualmente sólida, reflexiva y crítica, capaz de neutralizar los ataques habitualmente dirigidos contra ella, teóricamente consistente y prácticamente situada, confrontada y comprometida éticamente con la realidad polémica de la diferencia y la divergencia. Esta es la posmodernidad «honorable» (Lyotard) - por honrosa y por honrada -, a la que conviene prestar atención y a la que es obligado exponerse por muy buenas razones. Esta posmodernidad exigente y rigurosa no tiene nada que ver ni con gratificación inmediateista ni con tolerancia indiferentista ni con esteticismo evasivo. No es un invento de filósofos, artistas o teóricos del arte; sino el estado de nuestro tiempo y de nuestra realidad, devenida flujo complejo y multiplicidad cambiante de formas heterogéneas de vida, sistemas plurales de sentido, constelaciones variables de discursos, tipos de racionalidad y paradigmas -en principio, y a falta de un análisis comparativo, igualmente legítimos- en continua interpenetración y concurrencia.

3. Pluralidad

La pluralidad se impone como imperativo epocal y racional, inevitable e incómodo, exigente e inquietante. Habérselas con la pluralidad no es tarea fácil, ni a nivel existencial ni a nivel racional. Menos aún, si se intenta vivir y pensar este nuevo *factum* desde el paradigma unitarista. Tanto detractores como defensores coinciden en determinar la pluralidad como diagnóstico general de nuestro tiempo; divergen, sin embargo, en la valoración y en la terapia: síntoma de un debilitamiento vitando de la razón unitaria y sustanti-

¹⁰ Ibid., 54-55.

va, a la que habría que fortalecer con reconstituyentes metafísicos -debilitamiento por defecto / cura de engorde-; síntoma de un debilitamiento salutífero que habría que contemplar gozosamente como liberación del exceso de razón unitarista -debilitamiento por exceso / cura de adelgazamiento-, respectivamente.

La filosofía occidental ha atribuido a la condición/razón humana, como algo natural e intrínseco, el deseo de saber (Aristóteles) y un interés arquitectónico (Kant) que posibilitarían un conocimiento ordenado y jerarquizado de la realidad frente a la amenaza de la irracionalidad y el caos. «Salvar los fenómenos» de la dispersión a que los somete la multiplicidad de las apariencias pasaba por remitirlos y reducirlos a la unidad de los primeros principios, que ha caracterizado la historia de la metafísica («*reductio ad unum principium*» resumió la Escolástica medieval). Desde el inicio se ha planteado la relación entre unidad y pluralidad como el problema central de la razón. Y la respuesta a esta cuestión pasaba por atribuir a la razón un deseo innato de unidad, por lo que ser racional consistiría en pensar de modo unitarista. Se aceptaba naturalmente que la finalidad de la razón estribaba en conseguir unidad y que la totalidad de la realidad se dejaba pensar bajo esta óptica. Se había logrado la fórmula quintaesenciada del paradigma unitarista de la metafísica occidental: *razón = unidad = totalidad*.

Modelos de relación entre unidad y pluralidad

¿Cuál es la historia, *grosso modo* expresada -más adelante matizaremos el modelo posmoderno-, de la relación unidad-pluralidad? Podríamos distinguir tres modelos:

<i>Modelo</i>	<i>Unidad</i>	<i>Pluralidad</i>
Antigüedad	+	-
Modernidad	+	+
Posmodernidad	-	+

- El *modelo antiguo o tradicional* percibe la pluralidad como algo secundario, ligado a la apariencia fenoménica de las cosas, fuente del conocimiento sensorial imperfecto, subordinado a la esencia y necesitado de redención unitaria. Simplificando, la unidad se valora positivamente; la pluralidad, en cambio, negativamente. Es el modelo clásico de la *metafísica*. Un arquetipo simbólico para expresar plásticamente esta concepción podría ser, indistintamen-

te, bien el libro bien el árbol de raíz pivotante (Deleuze)¹¹. El libro, imagen querida de la filosofía tradicional, funciona como símbolo emblemático de la unidad orgánica. Dotado de interioridad, orden y sentido, se revela como imagen del mundo. También el árbol, dotado de una estructura significativa y de totalidad orgánica, fundado sobre la solidez de una raíz central pivotante, multiplicada en raíces secundarias, representa adecuadamente este tipo de pensamiento. Es el pensamiento del origen, del fundamento, del *arché*, de la causa primera. El Uno garantiza la armonía en la diversidad y la multiplicidad. Lo múltiple procede de la reflexión del uno sobre sí mismo por dicotomías arborescentes y jerarquizadas. Lógica binaria en las formas de monismo o dualismo, raíz principal o raíz dicotómica. Esta forma de pensamiento pervive hasta nuestros días en el psicoanálisis, la lingüística, el estructuralismo y la informática¹². El pensamiento representa el mundo, y el mundo se concibe como cosmos. La multiplicidad en este modelo se ve degradada y depotenciada, derivada de la unidad y sometida a ella. Pluralidad en la unidad. Pluralidad aparente. Lo que equivale a decir «que este pensamiento no ha comprendido la multiplicidad: le hace falta una supuesta y fuerte unidad principal... la del pivote que soporta las raíces secundarias»¹³.

- El *modelo moderno* reconoce la pluralidad, incluso en el seno mismo de la racionalidad. Acepta ámbitos de experiencia y de conocimiento diferentes, dotados de autonomía y legitimidad, pretensiones de validez y criterios propios, objetivos específicos y límites definidos. Pero, a su vez, pretende equilibrio armónico, recurriendo a una razón sustantiva que garantizaría en último término la unidad, conciliando y haciendo compatibles los diversos géneros de discurso. Es el modelo triádico kantiano, modelo standard de la modernidad (Kant, Weber, Habermas). Ciencia, moral y arte compiten por definir campos de realidad, que teóricamente se presentan como parcelas bien delimitadas; pero prácticamente concurren por protagonizar la representación adecuada de la realidad, minorizando, desplazando o colonizando al resto de racionalidades. Esto exige la intervención de una instancia mediadora última, que sigue adoptando subrepticamente los rasgos de la razón metafísica tradicional. Simplificando, en este modelo se valoran positivamente tanto la unidad como la pluralidad. Simbólicamente hablando, la *modernidad* se entendería según la imagen del fascículo de raíces, «sistema-raicilla o raíz fasciculada»¹⁴. En lugar de una raíz principal, multiplicidad de raicillas. Las raíces secundarias se desarrollan con fuerza autónoma y parceladamente. El mundo aparece como «caosmos» desjerarquizado. La unidad objetiva desaparece, la multiplicidad se impone. Pero la unidad se recupera y subsiste como unidad subjetiva. En este modelo se da la ambivalencia de la multiplicidad reconocida y de la unidad anhelada. La nostalgia de unidad y proyecto son formas que conviven en la

¹¹ DELEUZE G.-GUATTARI F., *Rizoma* (Introducción), Valencia 1977 [Tít. or. *Rhizome* (Introduction), Paris 1976] 11 s.

¹² Ibid., 13.

¹³ Ibid., 12.

¹⁴ Ibid., 13.

modernidad y que cristalizan en formas de unidad y totalización más comprensivas, vehiculadas por la filosofía del sujeto. El sistema fasciculado no termina de romper con el dualismo, puesto de manifiesto en la dialéctica sujeto-objeto. «La unidad no deja nunca de ser contrariada e impedida en el objeto, mientras que un nuevo tipo de unidad triunfa en el sujeto. El mundo ha perdido su pivote, el sujeto ya ni siquiera puede dicotomizar, pero accede a una unidad más alta, de ambivalencia o de sobredeterminación, en una dimensión siempre suplementaria a la de su objeto»¹⁵.

- El *modelo posmoderno* reconoce la pluralidad como estructura básica tanto de la racionalidad como de la realidad y se expone sin reservas a la aceptación de este supuesto, asumiendo las consecuencias teóricas y prácticas que de ello se derivan. No se apela a ninguna instancia, ni objetiva ni subjetiva, que garantice síntesis última o unidad final. Además, la ausencia de unidad es saludada como posibilidad de un nuevo modo de ser y estar en la realidad, más liberado y fecundo; menos dogmático, reductor y totalitario. La pérdida de la unidad definitiva no despierta nostalgia alguna. Antes bien, el pensamiento posmoderno/pluralista -tercera acepción de posmodernidad referida más arriba- opera metodológicamente con una especie de reserva antiunitarista por razones éticas¹⁶, e.d., para evitar incurrir de nuevo en la violencia de la metafísica o en la metafísica de la violencia. Lyotard convierte este *pathos* en un grito programático: «guerre au tout, témoignons de l'imprésentable, activons les différends, sauvons l'honneur du nom»¹⁷. Simplificando, el modelo posmoderno valora positivamente la pluralidad y negativamente la unidad. Pero dentro del modelo posmoderno distinguiremos dos versiones diferentes *in puncto* pluralidad: la versión atomista (Lyotard) y la versión transversal (Welsch), que podrían ilustrarse con las imágenes del mosaico o el archipiélago y con la del rizoma¹⁸, respectivamente. La primera concepción considera la pluralidad como *absoluta*, la segunda como *radical*. Intentaremos mostrar la relevancia de esta diferencia.

Versiones actuales del paradigma pluralista: pluralidad relativa, pluralidad absoluta y pluralidad radical

Comencemos por afirmar que se dan versiones diferentes del paradigma pluralista. Tres podrían ser los modos actuales de entender la pluralidad y de reconocerla teóricamente como positiva: un modo relativo, un modo absoluto y un modo radical; representados por Habermas, Lyotard y Welsch respectivamente. Los tres autores coinciden en defender un pensamiento posmetafísico, pero

¹⁵ Ibid., 14 s.

¹⁶ Lyotard afirma: «Nous avons assez payé la nostalgie du tout et de l'un, de la réconciliation du concept et du sensible, de l'expérience transparente et communicable», LYOTARD J. F., *Le post-moderne expliqué aux enfants*, Paris 1988, 27.

¹⁷ Ibid., 28.

¹⁸ Cf. DELEUZE G. – GUATTARI F., *op. cit.*, 15 s.

difieren en la cuestión de si debe ser considerado moderno o posmoderno: posmetafísico/moderno quiere ser el pensamiento de Habermas, posmetafísico/posmoderno el de Lyotard y Welsch. Analicemos las diferencias y consecuencias existentes entre estas tres concepciones.

- *La pluralidad relativa o irénica*

Llamamos *relativa* a la pluralidad defendida por Habermas; porque, aunque en su pensamiento se reconoce positivamente la pluralidad, se acude en última instancia a invocaciones unitaristas cuando se trataría de dotar de consistencia teórica a la misma. Habermas sigue, metodológicamente, el modelo triádico kantiano -modelo moderno standard, arriba mencionado-, leído a través de Weber, para pensar la pluralidad: la separación de ámbitos de racionalidad. La modernidad habría inaugurado el pensamiento plural, pero una de las racionalidades -la razón instrumental, forma perversa de la racionalidad científico/técnica-, ha colonizado a las demás y ha generado un desequilibrio que amenaza con poner en peligro los logros y contenidos normativos de la misma modernidad, los así llamados «ideales burgueses» -sistema social de libertades y derechos-. Por eso se hace preciso recuperar el equilibrio amenazado en el conflicto de las racionalidades, recuperando de nuevo un concepto de razón no metafísica pero, a su vez, unitaria, universalista y orientada al consenso: la «razón comunicativa». La pluralidad se reconoce, pues, relativamente.

Su concepción de la misma es irénica y armónica. Habermas parece operar con dos conceptos de razón comunicativa: a) comunicación intersubjetiva, orientada al mutuo entendimiento entre sujetos libres en una comunidad ideal de comunicación -razón comunicativa como modelo pragmático-; y b) comunicación interracional entre las formas de discurso o ámbitos de racionalidad: razón cognitivo-instrumental, práctico-moral y estético-expresiva, separados en el decurso de la modernidad¹⁹-razón comunicativa como modelo racional-. Aunque no explícitamente tematizados por Habermas, ambos conceptos responderían a dos planos diferentes de la reflexión. Aparecen insinuados, sea como motivo intencional -hacer justicia a la diferenciación-, sea como intuición desiderativa -salvar una intersubjetividad virginal²⁰-. El segundo de dichos conceptos -la comunicación entre las tres racionalidades- se revelaría teóricamente más prometedor que el primero, de cara a evitar el peligro de una comprensión totalitaria de la razón²¹. Ya que el primero, al demandar como ideal el consenso, incurre en contradicción: no se puede afirmar teóricamente la pluralidad y, a renglón seguido, negarla en la práctica, imponiendo injustificadamente a la razón la vieja fórmula de la metafísica de la fundamentación: razón = unidad = totalidad. E.d., que si la razón, en último término, no garantiza algún tipo de unidad suprarracional, no ha cumplido ni con su esencia ni

¹⁹ HABERMAS J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1981, Bd. 1, 525.

²⁰ Cf. HABERMAS J., «Die neue Unübersichtlichkeit», in: *Kleine politische Schriften V*, Frankfurt a. M. 1985, 202.

²¹ Cf. WELSCH W., *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1995, 126-127.

con su misión. Pero los problemas se plantean, precisamente, en cuanto se trata de pensar este tipo de razón y su estructura, el cómo y el qué de la misma. Habermas es consciente de esta dificultad, al expresar su intención de al menos «indicar» una salida a las aporías de la modernidad cultural con un ejemplo tomado del arte²² y, también, al constatar que la mediación entre los momentos de la razón no es un problema menor que el de la separación de los mismos²³. Las metáforas que emplea nuestro autor («Kreislauf», «Zusammenspiel», «Mobile», «Gleichgewicht»), para expresar la función mediadora de la razón entre los diferentes tipos de racionalidad, delata su intención. Se trataría, según él, de restablecer de nuevo el equilibrio armónico entre ellos²⁴. Los déficits, provocados por el proceso moderno de racionalización, deben ser compensados por la reactivación de la movilidad de la razón, que finalmente está orientada a descubrir y potenciar la comunicación entre los diferentes momentos de los ámbitos autónomos de racionalidad, como se descubre en intentos nuevos en el arte, la ética o la ciencia, fecundados por enfoques y cuestionamientos, en apariencia ajenos a su lógica respectiva, pero que en el fondo apuntarían a una forma posible y necesaria de unidad²⁵. Habermas pretende recuperar la lanzadera que entreteje la trama relacional entre ciencia, moral y arte²⁶. La interacción de los ámbitos de racionalidad conducirá a un equilibrio armónico entre ellos, respondiendo a una idea intuitiva que reclama armonía²⁷.

²² «Ein Ausweg aus den Aporien der kulturellen Moderne wenigstens andeuten», HABERMAS J., «Die Moderne - ein unvollendetes Projekt» [1980], en *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt a. M. 1981, 444-464. Etiam en WELSCH W., *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne Diskussion*, Weinheim 1988, 177-192, hic 189.

²³ Cf. HABERMAS J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., Bd.2, 585 s.

²⁴ «Das stillgestellte Zusammenspiel des Kognitiv-Instrumentellen mit dem Moralisch-Praktischen und dem Ästhetisch-Expressiven wie ein Mobile, das sich hartnäckig verhockt hat, wieder in Bewegung zu setzen», HABERMAS J., «Die Philosophie als Platzhalter und Interpret», en ID., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1983, 9-28, hic 26.

²⁵ «Es scheint so, als ob in solchen Gegenbewegungen die radikal ausdifferenzierten Vernunftmomente auf eine Einheit verweisen wollten, die freilich nicht auf der Ebene von Weltbildern, sondern nur diesseits der Expertenkulturen, in einer nichtverdinglichten kommunikativen Alltagspraxis, wieder zu gewinnen ist», HABERMAS J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., Bd.2, 586.

²⁶ «...die beharrliche Verfolgung jener verschlungenen Pfade, auf denen Wissenschaft, Moral und Kunst auch miteinander kommunizieren», Ibid., 585.

²⁷ «Den dabei intuitiv in Anspruch genommenen Massstab... bildet also die Idee eines freien Zusammenspiels des Kognitiv-Instrumentellen mit dem Moralisch-Praktischen und dem Ästhetisch-Expressiven in einer Alltagspraxis, in der sich kognitive Deutungen, moralische Erwartungen, Expressionen und Wertungen auf eine ungehemmte und ausgeglichene Weise müssen durchdringen können», HABERMAS J., «Entgegnung», en HONNETH A.- JONAS H., (Hg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1968, 327-405, hic 342. «Die auseinandergetretenen Momente der Vernunft...[finden sich] zu einem neuen Gleichgewicht zusammen», HABERMAS J., «Die Philosophie als Platzhalter und Interpret», art. cit., 26. «Vielleicht sollten wir... von einem Ausgleich zwischen ergänzungsbedürftigen Momenten, einem gleichgewichtigen Zusammenspiel des Kognitiven mit dem Moralischen und dem Ästhetisch-Expressiven sprechen», HABERMAS J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., Bd.1, 112.

Sin embargo, este ideal armónico se revela más como una opción voluntarista que como una necesidad racional fundada. El hecho complejo de la diferenciación y de la interpenetración a la vez, que Habermas pretende, conduce más bien a conflicto que a armonía. En el fondo permanece latente la idea de consenso, ideal común a los dos conceptos de razón comunicativa, tanto como ideal comunicativo de sujetos dialogantes libres, como ideal de la interacción de los ámbitos racionales. Las explicaciones de Habermas discurren entre la conciencia de la dificultad de fundar la razón comunicativa, la voluntad de evitar las connotaciones transcendentalistas que evoca y la vaguedad de sus propuestas. El dilema en el que se debate estriba en la necesidad, por una parte, de ser coherente con el pensamiento posmetafísico, el giro lingüístico y el giro pragmático en la filosofía, que obligan a pensar la razón y la teoría en claves falibilistas, contextualistas y antifundamentalistas; y en postular, por otra, un ideal de armonía, unidad o consenso, que como «resto metafísico» reclama fundamento; un fundamento, que una razón comunicativa y puramente «procedimental» -como quisiera Habermas- no puede garantizar. Con ello queda desenmascarado el ideal como deseo, no como fin racionalmente necesario. Habermas pretende universalismo sin fundamentalismo. Este difícil equilibrio en el que se mueve hace que sus escritos transmitan impresiones encontradas: por una parte, transcendentalismo, al afirmar el universalismo de las pretensiones de validez; y, por otra, vaguedad conceptual, al intentar evitar el fundamentalismo²⁸. En la discusión universalismo contra fundamentalismo defiende el momento de incondicionalidad, al que aspira la teoría de la acción comunicativa, que se da en el proceso de formación del consenso justamente con las mismas pretensiones de validez universal que lo animan, para combatir las teorías del origen y de la fundamentación última²⁹. Por otra parte, reclama, con-

²⁸ Así por ejemplo, cuando afirma que una teoría de la racionalidad «bedarf so wenig wie die Wissenschaft einer philosophischen Begründung... Auch ohne Anleitung durch die Kritik der reinen und der praktischen Vernunft lernen die Söhne und Töchter der Moderne, wie sie die kulturelle Überlieferung unter jeweils einem dieser Rationalitätsaspekte in Wahrheitsfragen, in Fragen der Gerechtigkeit oder des Geschmacks aufspalten und fortbilden. Die Wissenschaften stossen nach und nach die Elemente von Weltbildern ab und leisten Verzicht auf eine Interpretation von Natur und Geschichte im ganzen. Die kognitivistischen Ethiken scheiden die Probleme des guten Lebens aus und konzentrieren sich auf die streng deontischen, verallgemeinerungsfähigen Aspekte, so dass vom Guten nur das Gerechte übrigbleibt. Und eine autonom gewordene Kunst drängt auf die immer reiner Ausprägung der ästhetischen Grunderfahrung, die die dekonzentrierte, aus den raum- und Zeitstrukturen des Alltags ausscherende Subjektivität im Umgang mit sich selbst macht - die Subjektivität befreit sich hier von den Konventionen der Täglichen Wahrnehmung und der Zwecktätigkeit, von den Imperativen der Arbeit und des Nützlichen. Diese grossartigen Vereinseitigungen, die die Signatur der Moderne ausmachen, bedürfen keiner Fundierung und keiner Rechtfertigung im Sinne transzendentaler Begründung, wohl aber der Selbstverständigung über den Charakter dieses Wissens und einer Antwort auf die beiden Fragen: Ob die objektiv in ihre Momente auseinandergetretene Vernunft noch eine Einheit wahren kann, und wie die Experten kulturen mit der Alltagspraxis vermittelt werden können», HABERMAS J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., Bd.2, 584-585.

²⁹ «Die Theorie des kommunikativen Handelns zielt ja auf jenes Moment von Unbedingtheit, welches mit den kritisierbaren Geltungsansprüchen in die Bedingungen der Konsensbildungsprozesse eingebaut ist - als Ansprüche transzendieren diese alle räumlichen und zeitlichen, alle provinziellen Beschränkungen des jeweiligen Kontextes», *Ibid.*, 586-587.

tra la apariencia de transcendentalismo que rezuma el concepto de razón comunicativa, un concepto «escéptico» y débil de razón («casarón oscilante en el mar de las contingencias») y un concepto de incondicionalidad «no absoluto» o, en todo caso, como «un procedimiento crítico de un absoluto fluidificado»³⁰. La filosofía devendría «guardiana» de este difícil equilibrio entre pretensiones universalistas y conciencia de status falibilista no superior a las ciencias³¹. No deja de resultar irónico que otro de los términos que Habermas utiliza para caracterizar a la filosofía, *Platzhalter*, se defina en el *Wahrig Deutsches Wörterbuch* como un comodín, carente de significado, que cumple únicamente una función de relleno al servicio del orden sintáctico y que desaparece con la alteración del mismo³².

La razón comunicativa, en tanto que modelo pragmático, plantea similares problemas. ¿Por qué no habría de ser racional el disenso y por qué habría de considerarse un fracaso de la razón la no consecución de consenso?³³ La minusvaloración de la diferencia sería otro aspecto importante de la crítica a Habermas. En la problemática de la razón parece seguir una estrategia simultánea de diferenciación y de integración, que quisiera mantenerse a costa de irenizar y depotenciar el hecho de la diferencia y sus consecuencias. Habermas se mueve entre el reconocimiento decidido de la pluralidad y el deseo/ideal de

³⁰ «Weil die idealisierenden Voraussetzungen kommunikativen Handelns nicht zum Ideal eines künftigen Zustandes definitiven Verständigtseins hypostasiert werden dürfen, muss das Konzept hinreichend skeptisch angelegt werden. Eine Theorie, die uns die Erreichbarkeit eines Vernunftideals vorgaukelt, würde hinter das von Kant erreichte Argumentationsniveau zurückfallen; sie würde auch das materialistische Erbe der Metaphysikkritik verraten. Das Moment Unbedingtheit, das in den Diskusbegriffen der fehlbaren Wahrheit und Moralität aufbewahrt ist, ist kein Absolutes, allenfalls ein zum kritischen Verfahren verflüssigtes Absolutes. Nur mit diesem Rest von Metaphysik kommen wir gegen die Verklärung der Welt durch metaphysische Wahrheiten an - letzte Spur eines Nihil contra Deum nisi Deus ipse. Die kommunikative Vernunft ist gewiss eine schwankende Schale - aber sie ertrinkt nicht im Meer der Kontingenzen, auch wenn das Erzittern auf hoher See der einzige Modus ist, in der sie Kontingenzen „bewältigt“», J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M. 1988, 184-185.

³¹ «Mit diesem Fallibilismus verzichten wir, Philosophen und Nichtphilosophen zumal, keineswegs auf Wahrheitsansprüche. Diese lassen sich in der performativen Einstellung der ersten Person gar nicht anders als in der Weise erheben, dass sie - Als Ansprüche - Raum und Zeit transzendieren. Wir wissen aber auch, dass es keinen Null-Kontext für Wahrheitsansprüche gibt. Diese werden hier und jetzt erhoben und sind auf Kritik angelegt. Deshalb rechnen wir mit der trivialen Möglichkeit, dass sie morgen oder an anderem Orte revidiert werden. Die Philosophie versteht sich nach wie vor als Hüterin der Rationalität im Sinne eines unserer Lebensform endogenen Vernunftanspruchs. Bei der Arbeit bevorzugt sie aber eine Kombination von starken Aussagen mit schwachen Statusansprüchen, die so wenig totalitär ist, dass gegen sie eine totalisierende Vernunftkritik nicht aufgeboden werden muss», HABERMAS J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. 1993 [1985] nota 74, 246-247.

³² «Symbol für eine Leerstelle; sprachliches Element, das eine unbesetzte grammatische Stelle ausfüllt und wegfallen kann, z.B. „es“» en «Es freut mich, dass ihr kommt», WAHRIG G., *Deutsches Wörterbuch*, Gütersloh-München 1986, p. 997. Cf. HABERMAS J., «Die Philosophie als Platzhalter und Interpret», op. cit., 7 ss.

³³ Lyotard, como veremos más adelante, y Rescher defienden contra Habermas el disenso con buenas argumentos. Vide: RESCHER N., *Pluralism. Against the Demand of Consensus*, New York 1993.

unidad irrenunciable como contrapeso. Aunque no pretende una superación hegeliana, reconciliadora de la pluralidad y la diferencia en una síntesis final, permanece moderno en sus invocaciones unitaristas³⁴. El dilema planteado en la necesidad, por una parte, de dar cuenta de la diferencia y, por otra, de salvar la unidad -manifestado claramente en la dificultad teórica y estructural de definir la unidad sobre el terreno de la pluralidad-, se resuelve en Habermas a favor de la unidad, invocada como presuposición y petición de principio no fundamentadas. Reconoce la diferencia, pero se resiste a otorgarle la última palabra. La postura habermasiana está a medio camino entre el pensamiento tradicional de la unidad y el pensamiento posmoderno de la pluralidad. Sigue dando por buena la rutina intelectual, propia del paradigma unitarista, resumida en la expresión *unidad en la pluralidad*, donde el acento final recae siempre -se entienda como se entienda- en el primer término de la fórmula. Welsch hace notar perspicamente que el hecho de que, incluso en Habermas, la unidad sólo se deje esbozar de un modo nebuloso e impreciso sería un indicio prospectivo de que la pluralidad actual no se deja domeñar fácilmente ni reducir bajo fórmulas unitarias por muy suaves que éstas sean³⁵.

- La pluralidad *absoluta o agonal*

Liotard, frente a Habermas, defiende una pluralidad *absoluta*³⁶. En él se encuentra el alegato más decidido a favor de la pluralidad extrema y el rechazo militante y preventivo contra cualquier intento de unidad, que considera como amenaza latente de terror y totalitarismo. Su concepción de la razón es agonal, no irénica. Mientras Habermas intenta, bienintencionada pero insuficientemente, rescatar un momento de unidad en la pluralidad y la heterogeneidad, Liotard, por el contrario, evita obsesivamente incurrir en cualquier momento unificador y conciliador, afirma exacerbadamente el derecho y la inevitabilidad de la diferencia y el disenso, y la necesidad/oportunidad filosófica de pensarlos, defenderlos y testimoniarlos³⁷. La teoría de la pluralidad absoluta puede entenderse, indistinta y coherentemente, como modelo pragmático/social -para defender la legitimidad de los diferentes discursos y del disenso- y como modelo teórico/racional -para defender un nuevo concepto de razón, la «razón paralógica»-. Las razones esgrimidas por el autor de *La condition postmoderne* y *Le différend* en pro de la pluralidad se hacen patentes en su oposición frontal a Habermas y su *Theorie des kommunikativen Handelns*.

³⁴ Cf. AA.VV., *Habermas y la Modernidad*, Madrid 1988.

³⁵ Cf. WELSCH W., *Vernunft*, op. cit., 139; ID., «Vielheit ohne Einheit? Zum gegenwärtigen spektrum der philosophischen Diskussion um die "Postmoderne". Französische, italienische, amerikanische, deutsche Aspekte», en *Philosophisches Jahrbuch* 94 (1987) 11-141.

³⁶ Cf. BERMEJO D., «La posmodernidad honorable de J. F. Liotard», en *Scriptorium Victorienne* XLIX/3-4 (2002) 323-377.

³⁷ Cf. WELLMER A., «Der Affekt gegen das Allgemeine. Zu Liotards Konzept der Postmoderne», en *Merkur* 430 (1984) 893-902.

Lyotard considera la teoría del consenso como una opción inviable³⁸, porque hace imposibles la innovación y el disenso, o justamente la innovación que surge del disenso. El consenso habermasiano se concibe como diálogo argumentativo entre sujetos libres y racionales en el marco de una comunidad ideal de comunicación. Pero este *Diskurs* parte de un modelo de racionalidad que se basa en dos supuestos: la existencia de un discurso con validez universal, e.d., un metalenguaje conmensurador de todo posible juego de lenguaje -negando así la heterogeneidad de las reglas y juegos lingüísticos, irreductibles en sus pragmáticas-; y el consenso como fin del diálogo racional, e.d., el supuesto del relato hegeliano/moderno de la emancipación y de la reconciliación de la humanidad como sujeto colectivo, al que debe someterse todo enunciado que aspire a ser legítimo -negando así la existencia de un auténtico disenso-. Lyotard, basándose en la pragmática paralógica de la ciencia actual, entiende que el consenso es sólo un estado provisorio de la discusión racional y no su fin. Si el consenso fuera el fin, se reconocería de antemano la existencia de un metaprincipio o metaregla como criterio de discernimiento y exclusión entre enunciados pertinentes e impertinentes. «[Le consensus] violente l'hétérogénéité des jeux de langage. Et l'invention se fait toujours dans le dis-sentiment»³⁹. «Le consensus est devenu une valeur désuète, et suspecte» -sentencia Lyotard⁴⁰.

La pérdida de la universalidad y del consenso, sin embargo, no significa para Lyotard caos o indiferentismo, sino posibilidad, una vez más, de una auténtica

³⁸ Para un análisis más exhaustivo de la discusión entre Habermas y Lyotard, puede consultarse la siguiente literatura: HABERMAS J., «Die Moderne - ein unvollendetes Projekt» [1980], en ID., *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt a.M. 1981, 444-464. [Etiam en WELSCH W., *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988, 177-192. Escrito emblemático, recogido también en múltiples publicaciones]; HABERMAS J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M. 1993¹ [1985]; LYOTARD J. F., *Le postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982-1985*, Paris 1988² [1986]; LYOTARD J. F., *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris 1984; LYOTARD J. F., *L'Enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris 1986; LYOTARD J. F., *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979; LYOTARD J. F., *Le Différend*, Paris 1983; FRANK M., *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistesgespräch zwischen Lyotard und Habermas*, Frankfurt a.M. 1988; RORTY R., «Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad», en AA.VV., *Habermas y la modernidad*, Madrid 1988, 253-276; WELSCH W., «Vielheit ohne Einheit? Zum gegenwärtigen Spektrum der philosophischen Diskussion um die "Postmoderne". Französische, italienische, amerikanische, deutsche Aspekte», en *Philosophisches Jahrbuch* 94 (1987) 111-141; WELSCH W., *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1991³ [1986]; WELSCH W., «Heterogenität, Widerstreit und Vernunft. Zu Jean-François Lyotards philosophischer Konzeption von Postmoderne», en *Philosophische Rundschau* 34 (1987) 161-186; WELSCH W., *Vernunft*, Frankfurt a.M. 1995, 98-140, 302-355, 432-434, 442s., 823-825 passim; WELLMER A., *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Frankfurt a.M. 1993⁵; VAN REIJEN W., «Miss Marx, *Terminals und Grans Récits* oder: Kratzt Habermas, wo es nicht juckt?», en KAMPER D. - VAN REIJEN M. (Hg.), *Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne*, Frankfurt am Main 1987, 536-569.

³⁹ LYOTARD J. F., *La condition postmoderne*, op. cit., 8.

⁴⁰ Ibid., 106. No obstante, Lyotard reconoce el esfuerzo de Habermas por oponer resistencia a la teoría sistémica: «Le *Diskurs* y est l'ultime obstacle opposé à la théorie du système stable. La cause est bonne, mais les arguments ne le sont pas», Ibid., 106.

filosofía crítica⁴¹ (no criticista). La razón paralógica renuncia tanto a la razón totalizante del sistema como a la razón universalista del consenso, e.d., tanto a la legitimación por la eficacia (razón del Todo) como a la legitimación por el acuerdo (razón de «todos»), formas ambas de despotismo y de desconocimiento de la diferencia. Aunque la idea de consenso haya caído en desuso y resulte sospechosa, no ocurre lo mismo con la de justicia. Para el autor el reto consiste en concebir y practicar una justicia no ligada al consenso: «il faut donc parvenir à une idée et à une pratique de la justice qui ne soit pas liée à celles du consensus». La línea a seguir sería para nuestro autor abrirse a una filosofía ética del disenso, de la diferencia, del Otro. Una deuda pendiente y un pecado de origen de la filosofía moderna del sujeto es el olvido del Otro, el ser una filosofía sin Otro. En esto consistiría la aplicación del criterio de paralogía al conjunto social: en la legitimación por la diferencia y en poner en práctica un concepto, podríamos decir, de justicia paralógica, que se podría traducir a su vez en dos principios⁴²: a) principio de reconocimiento de la heteromorfía de los juegos de lenguaje que atraviesan el cuerpo social -«un monstre formé par l'imbrication de réseaux de classes d'énoncés (dénotatifs, prescriptifs, performatifs, techniques, évaluatifs, etc.) hétéromorphes»⁴³, una dispersión de «nuages d'éléments langagiers»⁴⁴, que implica la renuncia a la represión inherente a la isomorfía; y b) principio de determinación local y temporal del consenso, que supone la multiplicidad de reglas de juego, su revisión permanente y posible abandono, y su validez limitada; e.d., afirmación del «contrato temporal», cuya finalidad no consistiría en instalarse en un juego de lenguaje convertido en institución, sino en aspirar permanentemente a la diferencia, en hacer justicia a lo irreducible.

El consenso, así entendido, sería consenso sobre las diferentes reglas de juego de cada uno de los múltiples e irreducibles juegos lingüísticos y sobre el carácter de regla de dichos juegos, no sobre los fines. La pragmática social no se deja reducir a un único juego de lenguaje, ni a una finalidad común. El disenso libra a la razón de la paranoia en la que obsesivamente recae, cuando se deja seducir por la ilusión de la unidad aseguradora del consenso. «Me da la impresión de que el único consenso por el que nos debemos preocupar es aquel que alentaría esta heterogeneidad o „disenso“»⁴⁵. Lyotard es consciente de que este nuevo tipo de justicia es complejo, dificultoso, difuso y parasitario del sistema actual: «... il n'est pas question, de toute façon, de proposer une alternative „pure“ au système: nous savons... qu'elle lui ressemblera»⁴⁶. Pero es

⁴¹ Ibid., 106.

⁴² Ibid., 107.

⁴³ LYOTARD J. F., *Le Différend*, op. cit., 105; cf. ID., *La condition postmoderne*, op. cit., 67 *passim*.

⁴⁴ LYOTARD J. F., *La condition postmoderne*, op. cit., 8.

⁴⁵ LYOTARD J. F., *Peregrinaciones*, Madrid 1992, 70 [Tít. or: *Peregrinations. Law, form, event*, Columbia 1988].

⁴⁶ LYOTARD J. F., *La condition postmoderne*, op. cit., 107.

el único modo, por una parte, de asumir el reto de la implosión de la realidad en pluralidad y de la disolución del vínculo social; y, por otra, de oponer resistencia a la sombra amenazante de la razón totalitaria. Asumir esto supone aceptar que la tarea de la reflexión es habérselas siempre con conflictos («différends») irreductibles, que no se dejan pensar como simples litigios («litiges») solventables desde una lógica o teleología común. Si, mientras tanto, hay que seguir acudiendo al «tribunal de la razón», que sea para convertir su funcionamiento en defensa de la víctima reducida al silencio por falta de lenguaje⁴⁷. La política que se dibuja para Lyotard es una política en la que serán «également respectés le désir de justice et celui d'inconnu»⁴⁸.

La pluralidad absoluta, reconocida a nivel pragmático en la condición posmoderna -tiempo de «l'incrédulité à l'égard des metarécits»⁴⁹- como heterogeneidad irreconciliable y disenso legítimo, por ausencia de metacriterio universal, exige correspondientemente un concepto transformado de razón a la altura de dicha pluralidad, una razón plural⁵⁰. Su teoría de la racionalidad se elabora a partir de elementos kantianos y wittgensteinianos⁵¹: radicalización de la filosofía crítica de la separación de las facultades y la pragmática de los juegos lingüísticos. Parte del modelo triádico kantiano de la división de la racionalidad, siguiendo la metáfora del archipiélago, que reinterpreta desde la multiplicidad e incomensurabilidad de los juegos de lenguaje. Así interpreta Lyotard el archipiélago kantiano: «Chacun des genres de discours⁵² serait comme une île; la faculté de juger serait, au moins pour partie, comme un armateur ou comme un amiral qui lancerait d'une île à l'autre des expéditions destinées à présenter

⁴⁷ «Je formulerais... la direction (le fil conducteur) que la *Begebenheit* livrée par notre temps propose à la philosophie. Peut-être l'idéal de la réflexion n'est-il pas seulement, comme Kant le pensait (en partie contre lui-même) de transformer les différends en litiges, de substituer le prétoire au „champ de bataille“ et l'argumentation aux idiomes. Si du moins il faut persister à poursuivre cet idéal, c'est assurément sans le secours de l'idée que la nature poursuit dans l'histoire la fin de la liberté humaine, sans l'hypothèse téléologique. Peut-être la responsabilité réflexive aujourd'hui est-elle aussi de discerner, de respecter et de faire respecter les différends, d'établir l'incommensurabilité des exigences transcendantales propres aux familles de phrases hétérogènes, et de trouver d'autres langages pour ce qui ne peut pas s'exprimer dans les langages qui existent», LYOTARD J. F., *L'Enthousiasme*, op. cit., 101.

⁴⁸ LYOTARD J. F., *La condition postmoderne*, op. cit., 108.

⁴⁹ LYOTARD J. F., *Ibid.*, 7.

⁵⁰ «La rationalité n'est raisonnable que si elle admet que la raison est multiple...», LYOTARD J. F., *Moralités postmodernes*, Paris 1993, 155.

⁵¹ Kant y Wittgenstein son considerados por Lyotard como «...épilogues de la modernité et des prologues à une postmodernité honorable. Ils dressent le constat du déclin des doctrines universalistes (métaphysique leibnizienne ou russellienne). Ils interrogent les termes dans lesquels ces doctrines croyaient pouvoir trancher les différends (réalité, sujet, communauté, finalité)... Ils préparent la pensée de la dispersion... qui selon l'A. [sc. auteur. DB] forme notre contexte. Leur héritage doit aujourd'hui être débarrassé de la dette à l'anthropomorfisme qui le grève (notion d'"usage" tous les deux, anthropologisme transcendantal chez Kant, empirique chez Wittgenstein)». LYOTARD J. F., *Le Différend*, op. cit., 11 s.

⁵² «familles de phrases», J. F. LYOTARD, *L'Enthousiasme*, op. cit., 27.

à l'une ce qu'elles ont trouvé (inventé, au vieux sens) dans l'autre, et qui pourrait servir à la première de „comme-si intuition“ pour la valider. Cette force d'intervention, guerre ou commerce, n'a pas d'objet, elle n'a pas son île, mais elle exige un milieu, c'est la mer, l'Archipelagos, la mer principale comme se nommait autrefois la mer Egée»⁵³. La intención de Lyotard con este símbolo es mostrar, a través de Kant, cómo entender la razón más allá de Kant. Considerado aislado, este símbolo puede aclarar tanto como confundir, puesto que parece que acentuara tanto la heterogeneidad como la unidad, dependiendo de si el peso se hace recaer sobre la capacidad de unificación de la facultad de juzgar o sobre la heterogeneidad que revela precisamente el ejercicio de esta facultad en Kant. Lo segundo correspondería al propósito de Lyotard, aunque en el desarrollo del análisis, siempre pegado al texto kantiano, pudiera dar la impresión de lo contrario. Para Lyotard la facultad de juzgar kantiana («Urteilkraft») no es propiamente una facultad, puesto que no dispone de objeto propio como las demás, sino que es requerida por las demás para legitimar la pertinencia de su campo particular y para establecer tránsitos, pasajes («Übergänge») entre ellas⁵⁴. En Kant aparece dramatizado, según él, el hecho de la dispersión de los géneros de discurso (o familias de frases), su heterogeneidad e irreductibilidad; hasta el punto de que el problema que se plantea es el de encontrar «pasajes» entre ellos. Este es el papel otorgado por Kant a la facultad de juzgar, concebida como potencia de «paso» entre facultades, «faculté de milieu»⁵⁵. Pero esta «facultad» no dispone ni de objeto propio ni de reglas propias (no es un discurso ni menos un metadiscurso). No instituye ninguna unidad, sino que se da como «medio» en el que se operan las transacciones y pone en evidencia con ello la irreductibilidad de los géneros de frases (islas) que configuran el archipiélago del lenguaje (de la «razón»). La función de «paso» que se le atribuye se realiza siempre bajo la forma de un «como si» («als ob»), la forma de una inadecuación que respeta siempre la autonomía de los géneros respectivos⁵⁶. Juzgar no sería sólo dirimir, sino velar por la heterogeneidad y mantenerla. Precisamente profundizar en esto consistirá para Lyotard la tarea de una filosofía crítica *après Kant* -no ya criticista en el sentido transcendental kantiano-. Cree innecesario intentar, como Kant -o Habermas, *mutatis mutandis*-, salvar un momento de unidad nombrando «facultad de conocimiento» a algo que escapa a la competencia normal de una facultad e intentar garantizar así su localización en un sujeto. Kant estaría rebajando la idea de movilidad pura y de inconmensurabilidad, que se manifiestan en la facultad de juzgar, al proyectarla sobre una razón o un sujeto que, de otro

⁵³ LYOTARD J. F., *Le Différend*, op. cit., 190, 27.

⁵⁴ «C'est pourquoi l'on peut se demander si elle est bien une faculté de connaître au sens kantien. Dans tous les genres de discours, quelque hétérogènes qu'ils soient les uns aux autres, ce que Kant s'obstine (mais c'est peut-être sa problématique du sujet qui s'obstine à sa place) à nommer faculté de juger, c'est la détermination du mode de présentation de l'objet qui convient respectivement à chacun de ces genres», LYOTARD J. F., *Le Différend*, op. cit., 190.

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, 190 s.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 191 s.

modo, volarían hechos pedazos⁵⁷. Ni hilo conductor («Leitfaden») ni tribunal supremo que dirijan o sancionen las «expediciones» del juicio y su resultado. El «comercio» o la «guerra» entre las islas (frases) es ininterrumpido como el vaivén de las olas del «mar» en el que se sitúa el «archipiélago». Este «mar», explicará Lyotard en *L'enthousiasme*, es el «enchaînement» contingente y necesario al mismo tiempo, sin reglas preestablecidas y siempre, paradójicamente, en busca de una regla⁵⁸. En el carácter necesario y contingente a la vez del «enchaînement» ve Lyotard el elemento crítico que impide concluir en un sistema o una doctrina⁵⁹. Los géneros de discurso (islas) están en conflicto permanente (différend), se disputan las frases y las incorporan (enchaînement) a finalidades inconmensurables. No hay un género supremo que englobara todas las finalidades de los posibles géneros de discurso. Esa pretensión sería paradójica -como cualquier pretensión de universalidad-: o bien ese género es uno más entre otros y entonces no es supremo, o bien es supremo y entonces niega los otros géneros⁶⁰. El «lenguaje» vive una permanente «guerra civil» consigo mismo⁶¹. Un «différend» es irredimible. El intento de resolverlo como un litigio, no lo elimina. Vuelve de nuevo⁶².

A pesar del entusiasmo lyotardiano por defender la pluralidad e inconmensurabilidad de los géneros de discurso, encontramos insuficiente el modelo teórico -insular/archipelágico o mosaístico- que le sirve de justificación, por diversas razones que a continuación pasamos a considerar.

La cuestión de la razón. Aunque la «razón» como tal no es tematizada, el «tema razón» es precisamente lo que está en juego en su aparente ausencia. Intentaré destacar críticamente algunas dificultades que derivan del texto lyotardiano y que despiertan la sensación de incoherencia interna. Creo que el constructo teórico adolece de lo que podríamos denominar un prejuicio, mejor una reserva antitotalitaria, que termina por imponer un freno intelectual para pensar el tema de la unidad; porque parece anatematizar por principio todo lo que pudiera poner en cuestión la heterogeneidad absoluta. Lyotard parece preferir la paradoja a transigir, cosa que todavía hace Kant. La razón que justifica esta postura radical es de tipo ético: el sueño de la unidad se ha pagado con el terror. La solución: guerra al Todo. Esta prevención crítica contra el Todo se articula especulativamente en torno a dos ideas: la concepción insular-monádica del lenguaje/razón, con la que intenta liquidar la ilusión de unidad última, localizada por la filosofía moderna en el sujeto y sus facultades (cuestión de la

⁵⁷ «Cette poussée au commerce qu'il y a dans les phrases, Kant en rabat l'Idée même sur celle d'un sujet qui sans cela volerait en morceaux, d'une raison qui sans cela serait en conflit avec elle-même et ne mériterait plus son nom», LYOTARD J. F., *L'Enthusiasme*, op. cit., 100.

⁵⁸ Cf. Ibid., 99.

⁵⁹ Cf. Ibid., 99.

⁶⁰ Cf. LYOTARD J. F., *Le Différend*, op. cit., 200.

⁶¹ Ibid., 204.

⁶² Ibid., 205.

razón); y la concepción de la justicia como defensa radical de la diferencia y del disenso, que desacreditaría como injusto todo momento de resolución de un «différend» en consenso (cuestión de la justicia).

Lyotard parece identificar unidad y uniformidad, evitando por todos los medios invocar una razón que sigue entendiendo al modo tradicional (razón=unidad=totalidad). Ambas cuestiones, la cuestión de la justicia y la cuestión de la razón, encuentran su tematización paradigmática en la cuestión del «différend». Y, precisamente, en el «différend» se evidencian las aporías de su postura. Si el carácter paradójico del «différend» no sólo no se le escapa -ni le asusta-, sino que lo reconoce y mantiene, es porque parece ver en ello la única instancia crítica que puede garantizar una filosofía de resistencia activa, constante y militante contra la amenaza de totalitarismo. Pero esto supone atribuir al «género de discurso» filosófico competencias deliberativas de tipo universalista que parecen exceder los límites propios de género específico, uno entre otros, que le son asignados en su concepción del lenguaje. Y, en ese caso, se tiene la impresión de que la resistencia crítica lyotardiana es un puro gesto empeñista que excede a su concepción antihumanista del lenguaje e introduce de hecho un concepto de razón que teóricamente se trataría de arrumbar. ¿No es víctima Lyotard de su propio prejuicio? ¿No está demandando este hecho un tratamiento explícito de la razón, ciertamente sin abdicar de la heterogeneidad, pero haciendo justicia también a los tránsitos y conexiones inevitables que la constituyen?⁶³. Analicemos con más detalle algunos de estos aspectos.

La paradoja del archipiélago. Lyotard evita tematizar la razón por sus reservas contra la filosofía del sujeto, pero su retorno a Kant demuestra *a tergo* la centralidad de la cuestión de la razón. Mientras que Kant trataba de salvar los momentos de unidad que la razón procura, Lyotard retuerce los argumentos kantianos para radicalizar la heterogeneidad. El modelo insular lyotardiano resulta paradójico. Declarar, al mismo tiempo, la heterogeneidad absoluta y el conflicto permanente entre géneros de discurso, no se puede hacer sin que queden tocadas o la radicalidad de la heterogeneidad o la seriedad del conflicto. Si se declara la legitimidad de la separación absoluta de los géneros de discursos (insularidad), no hay lugar para el conflicto; ya que, para que se dé conflicto, deben darse puntos de contacto. Si se da conflicto, por tanto contacto, no hay razón para declarar la separación absoluta. Lyotard de hecho no puede operar sin echar mano de una instancia de mediación entre los géneros de discurso: la figura del almirante que, primero, envía expediciones «como si» y que, después, va adquiriendo el papel de abogado de la heterogeneidad, para acabar convirtiéndose en juez e incluso legislador para el «différend». La figu-

⁶³ Lyotard es consciente de estas dificultades y lo expresa reiteradamente, cuando por ejemplo insiste en su incapacidad para concluir -no quiere y no puede- o cuando afirma que el objetivo de *Le différend* es tratar de convencerse a sí mismo, al mismo tiempo que convencer, de la pertinencia de un discurso difícil que en ningún caso está cerrado y que justamente exige no concluir. Cf. LYOTARD J. F., *Le Différend*, 11.

ra del filósofo crítico termina por encarnar la competencia de una razón que debe operar entre separación y contacto, aislamiento y conflicto, heterogeneidad y unidad. Lyotard conoce la existencia de pasajes, tránsitos, imbricaciones e interconexiones; pero no los reconoce como un género propio, ya que eso significaría poner en peligro la legitimidad de cada esfera de racionalidad. El celo antitotalitario le fuerza a adoptar una postura extrema. En efecto, para Lyotard, entre los géneros se da comercio-guerra continua por la apropiación de las frases⁶⁴. El problema, creemos, estriba en que concibe los encadenamientos de frases como algo puramente externo a los géneros, ya constituidos y claramente definidos. De hecho, cuando argumenta sobre los «pasajes» kantianos, su interés recae sobre el carácter «expedicionario», «como si», analógico, de dichos tránsitos. No son puentes fijos, dirá en *L'enthousiasme*. De nuevo la incertidumbre, cuando, a la vez que acentúa el abismo entre géneros, afirma la importancia del «mar» -que identifica con los encadenamientos⁶⁵-; mar, que crea continuos pasajes, inciertos y cambiantes, pero «exigibles»⁶⁶. Con ello quiere dar a entender la inexistencia de una metaregla que definiera la legitimidad de cada encadenamiento («cet enchaînement ne donne pas lieu à système ni à doctrine»), pero al mismo tiempo define el encadenamiento como «el elemento crítico» («l'élément critique») que «debe» velar por la heterogeneidad y evitar que los tránsitos se estabilicen en reglas⁶⁷. De nuevo asoma la paradoja arriba aludida, idiomatizar el «différend» y testimoniar el «différend». Más propiamente, según la dinámica sublime del «différend», idiomatizar testimoniando y testimoniar idiomatizando, testimoniar la imposibilidad de idiomatizar, acentuando la paradoja de la ausencia-presencia, de la insuficiencia de toda presentación y realización. Pero, en ese caso, el símbolo del archipiélago no parece la mejor metaforización de la realidad del «différend». Por otra parte, queda insuficientemente explicado el carácter prescriptivo que «debe» asumir el género filosófico, además del reflexivo, que sería el propio. ¿De nuevo el fantasma del metadiscurso? Tanto más cuanto que, si el discurso filosófico encarna el elemento crítico y el elemento crítico es el encadenamiento, se extrae una consecuencia no querida por Lyotard; a saber, que encadenar y criticar corresponden al género filosófico, cuando encadenar es una competencia de todo discurso. Con lo que se concluiría que el discurso filosófico decide de la «bondad» del encadenamiento y no sólo se limita a desvelar las reglas propias de encadenamiento de cada género de discurso. ¿Extralimitación, intromisión, metadiscurso? Lyotard hace uso implícito de competencias que niega explícitamente. Lo que se impone, por tanto, parece

⁶⁴ «Une phrase, qui enchaîne, et qui est à enchaîner, est toujours un pagus, une zone de confins, où les genres de discours entrent en conflit pour le mode d'enchaînement», LYOTARD J. F., *Le Différend*, op. cit., 218.

⁶⁵ Cf. LYOTARD J. F., *L'Enthousiasme*, op. cit., 98 s.

⁶⁶ Cf. Ibid., 98 s.

⁶⁷ Cf. Ibid., 98 s.

ser demandar y dar cuenta de este hecho, revisar el teorema de la insularidad por problemático e inservible⁶⁸ y pensar la razón como «razón en tránsito», o, dicho de otro modo, tematizar los tránsitos, e.d., repensar la unidad en el nuevo modo de ofrecerse la razón en una situación de pluralidad y heterogeneidad reconocida y asumida⁶⁹.

- La pluralidad *radical* o *rizomática*

Recapitulemos brevemente. Kant introduce la pluralidad en el seno mismo de la racionalidad; pero mantiene la diferencia conceptual entre racionalidad (plural) y razón (unitaria), otorgando a la segunda un carácter finalmente sustantivo. Inaugura el modelo triádico/sectorial de racionalidad (racionalidad cognitiva, racionalidad ética y racionalidad estética), que se convierte en el modelo standard de la modernidad. A partir de él queda abierta de nuevo la cuestión de la relación unidad-pluralidad y se ponen de manifiesto las aporías derivadas de pensarla dentro del marco del paradigma unitarista. Habermas reedita el modelo kantiano, versión razón comunicativa, que resulta insuficiente para pensar la pluralidad. A pesar de los intentos por zafarse de la filosofía del sujeto, considerada como el último resto del pensamiento metafísico, permanece inercialmente apresado por el paradigma unitarista, vía teoría del consenso racional. Lyotard, a través del modelo insular/monádico/mosaístico, libera la pluralidad de cualquier necesidad unitaria, multiplicando las racionalidades kantianas, traducidas ahora a múltiples géneros de discurso, heterogéneos e incommensurables. El énfasis, exclusivo y absoluto, puesto en la pluralidad le incapacita para pensar la unidad. El modelo lyotardiano representa la versión más exacerbada del paradigma pluralista, pero no la más acertada para pensar tanto la pluralidad como la unidad. Y de ambos momentos hay que dar cuenta, si se quiere ser honesto en el ejercicio de lo que hasta ahora se ha entendido por lo mejor de la razón tras la crítica moderna: responsabilidad analítica y competencia relacional. Salvar este contenido mínimo, al que no se puede renunciar sin incurrir en aporías, contradicciones y/o reducciones de variada índole, significará realmente «sauver l'honneur de penser»⁷⁰, como desea Lyotard, pero más allá de Lyotard. La fidelidad a la racionalidad de lo real y a la realidad de lo racional exige respetar la complejidad, evitando incurrir en la simplicidad de la absolutización y la reducción, en este caso operada por la pluralidad atomista, como otrora por la unidad totalitaria.

Para salvar estos escollos proponemos con Welsch la idea de *pluralidad radical*, que se ofrece como la versión más convincente del paradigma pluralista. Por pluralidad absoluta hemos entendido la pluralidad concebida exclusiva-

⁶⁸ Cf. WELSCH W., *Vernunft*, 312-354. También M. Frank, desde una posición hermenéutica, critica el «différend», por lógicamente imposible, con el argumento de Fichte en la *Wissenschaftslehre*: «Jedes Entgegengesetzte ist seinem Entgegengesetzten in einem Merkmale = X gleich; und: jedes Gleiche ist seinem Gleichen in einem Merkmale = X entgegengesetzt», cit. En FRANK M., *Die Grenzen der Verständigung*, Frankfurt am Main 1988, 79.

⁶⁹ «Vernunft im Übergang» será la tesis de Welsch. Cf. WELSCH W., *Vernunft*, 353.

⁷⁰ LYOTARD J. F., *Le Différend*, op. cit., 11.

mente desde la heterogeneidad, de modo mosaístico y atomista, sin transitividad ni conectividad posibles entre los diversos ámbitos de racionalidad o géneros de discurso -modelo lyotardiano-. Esta concepción de la pluralidad, basada en la separación absoluta y en la negación de todo momento de unidad, resulta externalista y ficticia. Un análisis detallado incluso de los tipos standard de racionalidad revela: que, de hecho, a cada tipo de discurso o racionalidad pertenecen constitutivamente componentes de los otros; que no son absolutamente autónomos y que, entre ellos, la transitividad se da tanto como la heterogeneidad, hasta el punto de que resulta difícil delimitar claramente sus contornos. Siempre es posible encontrar diversas perspectivas desde las que poder establecer relaciones y contactos entre paradigmas diferentes, sin con ello tener que concluir tampoco en síntesis última. La inconmensurabilidad es siempre relacional. Eso es, precisamente, lo que intentamos expresar con el concepto de pluralidad radical. Por *pluralidad radical* entendemos la pluralidad concebida tanto desde la heterogeneidad como desde la conectividad. No se dan ni la heterogeneidad ni la unidad absolutas. Y, precisamente, el reconocimiento de momentos de tránsito e imbricación entre lo diferente convierte la pluralidad heterogénea-externa en pluralidad radical-interna, e.d., se *internaliza* lo que podríamos llamar el *principio pluralidad* dentro de cada paradigma, abriéndolo así al reconocimiento tanto de lo otro fuera de sí como de lo otro en sí mismo -sin por eso reducir uno a otro, sino en la forma y medida en que se dé-. De otro modo los paradigmas quedan reducidos a mónadas conclusas, unidades completas y sistemas cerrados; incurriéndose con ello à *rebours* en el mismo peligro de absolutización -en este caso de lo propio o particular, como antes de lo común o universal- y negándose con ello, de hecho, la pluralidad que se trata de defender. Pluralidad radical quiere decir que el hecho de la pluralización no es sólo un fenómeno externo -en cuyo caso se estaría funcionando con el mismo modelo de pensamiento unitarista, sólo que aplicado a la pluralidad de unidades heterogéneas-, sino un principio constituyente e interno de la estructura de lo racional y de lo real en el contexto actual de complejidad. Es decir, pensar la pluralidad y la unidad desde el *eje de la complejidad* y no desde el eje de la simplicidad. Pluralización que incluso afecta a la concepción de la unidad y que obliga a pensar, tanto una como otra, dentro de un complejo rizomático y mutante de cruzamientos, imbricaciones, intersecciones y tránsitos entre paradigmas y ámbitos de racionalidad que potencia efectivamente las dos. Pluralidad y unidad se dan *radicalmente* en plural: formas múltiples de pluralidad y formas múltiples de unidad, dinámicamente generadoras, a su vez, de nuevas constelaciones que multiplican exponencialmente ambas. Con lo que se hace posible solventar los riesgos del unitarismo tanto universalista como particularista. La decisión por este modo de concebir la pluralidad no deriva de una opción arbitraria o impositiva, sino del análisis mismo de la racionalidad y de la fidelidad al proceso de su pluralización creciente, iniciado en la reflexión filosófica con Kant, continuado en el arte y la ciencia y cristalizado en la multiplicidad transcultural actual.

Pensar la pluralidad como radical, y no sólo como absoluta, evita incurrir en la ingenuidad de creer que sólo el paradigma unitarista conlleva peligros y pro-

blemas aciagos. Contra éste se ha dirigido la crítica despiadada a la razón desde hace siglo y medio y sus argumentos nos son de sobra conocidos. Menos habitual resulta, en el contexto actual de exaltación jubilosa de la pluralidad, identificar, primero, y encarar, después, los peligros inherentes a un paradigma pluralista concebido de modo absoluto. ¿Cuáles son, pues, los riesgos a los que debe enfrentarse un pensamiento de la pluralidad que quiera ser coherente? Nos centramos en dos: atomización y desorden racional⁷¹.

a) *La atomización* es una consecuencia de la especialización ocurrida en el seno de la racionalidad. La especialización presenta aspectos positivos y negativos: como positivos se pueden destacar la precisión y concreción ganadas en el concepto de razón y el conocimiento más exhaustivo y afinado de los límites y competencias de la racionalidad; como negativos la disolución, por una parte, del concepto de razón con la pérdida consiguiente de aspectos irrenunciables, asociados intuitivamente a ella como competencias propias, tales como el sentido de globalidad y las cuestiones de valor, que se pierden en la acentuación de la particularización y separación de los ámbitos de racionalidad; y, por otra parte, el peligro de recaer en el despotismo sectorialista de un determinado tipo de racionalidad con las consecuencias de ignorancia, usurpación, colonización, totalización, reducción o dominio de un tipo de racionalidad sobre los otros. El exceso de particularismo y atomización conduce a riesgos similares a los adscritos a la razón uniformadora y totalitaria, por procedimiento inverso pero en la misma lógica: reducción de lo particular a lo universal en el segundo caso, elevación de lo particular a lo universal en el primero. Así no se sale de la visión simplista y simplificadora de la pluralidad.

El antídoto contra estos peligros se encuentra para Welsch en el análisis exhaustivo del fenómeno mismo de la pluralización. Este análisis revelará que la atomización y la fragmentación no son la última palabra del proceso de pluralización, sino que al mismo pertenecen constitutivamente cruzamientos y tránsitos, conexiones e intersecciones («Verflechtungen und Übergänge») entre los tipos de racionalidad y los conjuntos de paradigmas que los generan. El aislamiento absoluto, defendido por el modelo insularista de la heterogeneidad inconmensurable (Lyotard) es aparente e ilusorio. En el fondo el terreno de la racionalidad se configura como un tejido o una red de conexiones («Netzwerk») a niveles y escalas diferentes.

b) *Desorden racional*. Los cruzamientos y entrelazamientos, que Welsch pondrá magistralmente de manifiesto en el seno de la racionalidad, se revelan tanto una solución contra la atomización como fuente de nuevos problemas. En efecto, la configuración reticular de la racionalidad conducirá no a mayor claridad, transparencia, precisión y orden; sino a mayor complejidad, confusión, difuminación y desorden en el terreno de la racionalidad en general: «Zwar stellen die Verknüpfungen ein Heilmittel gegen die Atomisierung dar, aber für die vernünftige Frage nach dem Ganzen scheinen ihre Wirkungen eher

⁷¹ Cf. WELSCH W., *Vernunft*, 433 ss.

desaströs zu sein. Denn die impliziten Verbindungen und Übergänge zwischen den Rationalitätstypen führen zu einer Unklarheit und Unordentlichkeit des Feldes der Rationalität im ganzen, die unaufhaltsam und unlösbar zu sein scheint»⁷². Welsch destacará que justamente esta complejidad creciente y la imposibilidad de acceder a una visión global de la racionalidad («Unübersichtlichkeit», «rationale Unordentlichkeit») caracterizan la situación actual de pluralización radical y constituye el hallazgo principal y el resultado más prometedor a que conduce el análisis de la racionalidad en profundidad⁷³. La solución no consistirá en ignorar o suprimir los problemas, sino en afrontarlos, analizarlos y asumir los retos derivados del análisis. No consistirá en demonizar la pluralización, considerándola como fenómeno vitando, fuente de caos y confusión, reprimiéndola o rechazándola y recurriendo de nuevo como terapia a una razón totalitaria, que entiende la unidad como uniformidad y ordenamiento -la huida notálógica a posiciones de seguridad y simplificación se ha demostrado, tras la crítica a la razón, como irrazonable e incluso irracional-, sino en asumirla y exponerse a sus efectos. El resultado será el hallazgo de una forma de razón en medio de la pluralización y del ordenamiento imposible. Lo cual actuará de antídoto contra cualquier forma de dogmatismo manifiesto o larvado, inherente tanto a un concepto de razón unitarista, contrario a la pluralización, que niega de hecho la pluralidad por afirmar la unidad a cualquier precio; como a un concepto pluralista de razón, rigurosamente escindida en compartimentos estancos, que niega por principio toda forma de unidad por salvar una pluralidad simplificada, igualmente a cualquier precio.

4. Transversalidad

Pensar la unidad y la pluralidad en el eje de la *complejidad*, más allá del eje de la simplicidad -que exige transparencia, claridad y delimitación, y reproduce para la pluralidad los mismos vicios del pensamiento unitarista, vía fragmentación y heterogeneidad absolutas-, nos conduce directamente a la idea de transversalidad. El teorema que define el estado de la cuestión sería, pues: *pluralidad + radicalidad + complejidad = transversalidad*. Otra denominación de la pluralidad radical es, entonces, *pluralidad transversal* o *rizomática*. Arribamos al final de nuestra indagación. La ecuación inicial, reinterpretada a través de la perspectiva de la complejidad y, a modo de conclusión provisional, quedaría, pues, matizada del siguiente modo: *posmetafísica = posmodernidad = pluralidad = pluralidad radical = pluralidad compleja = transversalidad*.

Transversalidad como categoría central de la razón

Transversalidad constituye para Welsch la categoría central que actúa como

⁷² WELSCH W., *Vernunft*, 435.

⁷³ *Ibid.*, 573. : «...diese „rationale Unordentlichkeit“, die mir heute den entscheidenden Befund in Sachen Rationalität auszumachen scheint».

definiens y definiendum de la razón hoy. El análisis exhaustivo de la racionalidad en sus diversos ámbitos revela pluralidad y desorden («Pluralität» y «Unordentlichkeit»), pero también imbricaciones y tránsitos («Verflechtungen» y «Übergänge»). Heterogeneidad, pero no absoluta, y conectividad, pero no síntesis, podrán ser pensadas adecuadamente bajo el concepto de transversalidad. Transversalidad es la última palabra que se puede decir de una razón que respete la pluralidad en su auténtica complejidad, e.d., de una razón concebida más allá de simplificaciones y extremismos reductores. Esta razón será pensable como esencialmente transitiva, transeúnte, transida de *relacionalidad compleja*: como *razón transversal*. Transversal significa el modo de operar por tránsitos pluridireccionales y plurimodales entre complejos diferentes⁷⁴. El término no es un hallazgo original de Welsch, como reconoce él mismo⁷⁵. De lo que está convencido Welsch es de que dicho concepto recorre como un *leitmotiv*, implícito o explícito, el pensamiento actual de la pluralidad. Adquiere valor de centralidad donde la pluralidad es reconocida, no negada desde posturas fundamentalistas, pero tampoco afirmada desde posturas atomistas: «Donde la multiplicidad es esencial y, sin embargo, no puede ser la última palabra, donde hay que reconocer más bien conexiones, la transversalidad se convierte en el foco de reflexión»⁷⁶.

La radicalidad del proceso de pluralización actual se caracteriza esencialmente por la complejidad transsectorial y transparadigmática, no sólo por la heterogeneidad sectorial de paradigmas, como pretendía el modelo moderno de racionalidad. La radicalización de la pluralidad consiste en la complejificación de la pluralidad, e.d., no en la simple multiplicación aditiva de paradigmas al modo de fragmentos heteróclitos y desconexos; sino en la multiplicación de las relaciones entre paradigmas, al modo de redes o tejidos multiperspectivísticos. Esta complejificación de la pluralidad se expresa adecuadamente en la fórmula *pluralidad más transversalidad* o *pluralidad transversal*, donde transversalidad denota lo específico de la pluralidad actual -pluralidad posmoderna en el mejor de los sentidos arriba analizados-. Pluralidad, hoy, significa propiamente «pluralidad de imbricaciones y cruzamientos (Verflechtungspluralität)»⁷⁷. Y transversalidad, terapia contra los peligros que amenazan a la pluralidad. «La pluralidad caracteriza la situación de partida, la transversalidad designa el potencial de solución que permite ir más allá»⁷⁸.

⁷⁴ Con palabras del autor: «El tipo de razón que anteriormente he determinado lo denomino „razón transversal“. ¿Por qué? Porque se trata de una razón que es esencialmente una razón de tránsitos -con todas las consecuencias-. Los tránsitos conforman la actividad central y el dominio de la razón. Y „transversal“ designa precisamente tal modo de operar por tránsitos, se refiere a la creación de conexiones transitivas entre diferentes complejos», WELSCH W., *Vernunft*, 761.

⁷⁵ Sobre el término, cf. WELSCH W., *Vernunft*, 367-371. Cf. DELEUZE G. / GUATTARI F., *Rizoma*, op. cit. Fundamentales para el pensamiento transversal siguen siendo los principios que caracterizan al rizoma deleuziano y que, por mor de brevedad, solamente cito: principio de conexión y heterogeneidad, principio de multiplicidad y mutación, principio de ruptura asignificante, principio de cartografía versus principio de calcomanía. Hemos desarrollado la importancia de Deleuze para el pensamiento posmoderno en BERMEJO D., «Deleuze y el pensamiento transversal», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XXV (1998) 273-302.

⁷⁶ WELSCH W., *Vernunft*, 371.

⁷⁷ Ibid., 756.

⁷⁸ Ibid., 916, nota 7.

Transculturalidad versus multiculturalidad

Un fenómeno que permite hacer patente la problemática intrínseca al hecho de la pluralidad y la importancia de pensarlo desde la triple perspectiva que venimos contemplando -unitarista, pluralista absoluta y pluralista radical o transversal- es el así llamado «multiculturalismo». Apliquemos -como colofón- el análisis anterior a este hecho y probemos su validez. La situación cultural actual se podría caracterizar, propiamente, más como *transcultural* que como multicultural. Con este término se quieren significar dos hechos: el fin de una concepción regional o autonómica de las culturas y la nueva situación de hibridación y cruzamiento intercultural e intracultural. «En lugar de las culturas de corte antiguo -representadas siempre como una especie de culturas nacionales o regionales- han aparecido hoy diversas formas de vida. Estas formas de vida (según mi concepción: las culturas actuales, las culturas tras el final de las culturas tradicionales) no se detienen en los límites de las viejas culturas, sino que las atraviesan. Por eso no se pueden entender con las categorías antiguas de cultura. Transculturalidad quiere anunciar dos cosas: que nos encontramos *más allá* de la constitución clásica de la cultura y que las nuevas formas de cultura o de vida *atraviesan* estas viejas formaciones de modo natural y evidente»⁷⁹.

«Interculturalidad» y «multiculturalismo» se revelan como fórmulas insuficientes para caracterizar lo específico de la cultura actual. La idea de *interculturalidad* evoca, en un primer momento, una concepción fixista, anclada todavía en el modelo clásico -nacionalista y étnico, simplista por monolítico y obtuso por negarse a percibir los modeladores reales de la vida individual y social y la multiplicidad y variedad de los mismos-, que define la cultura bajo categorías de separación, autonomía y unidad: cada cultura sería específicamente diferente respecto de las otras, sería cultura de un pueblo determinado y unificaría la vida individual y social en un todo coherente y armónico⁸⁰-cultura unitaria y unificadora, basada en la pureza de lengua, raza, pueblo, nación, religión, territorio, etc.-. Y, en un segundo momento, la idea de interculturalidad evoca una concepción de la relación entre culturas bien niveladora -a las diferentes culturas se les reconocería igual derecho y legitimidad a la existencia y a la coexistencia en su especificidad autónoma-, bien complementaria -las diferentes culturas serían vistas como parciales y necesitadas de mutua complementación en aspectos secundarios, nunca esenciales-.

En el mundo posmoderno actual, sin embargo, son un hecho obvio tanto la desaparición de esa supuesta uniformidad (inter)cultural como la imposibilidad de encontrar un denominador común a las diversas formas de vida y sistemas de valores en que se ha multiplicado el panorama cultural. El concepto clásico de cultura no puede dar cuenta de la situación actual, porque adolece de falta de precisión y de análisis diferenciador. La uni o monoculturalidad ha

⁷⁹ WELSCH W., «Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen», en *Information Philosophie* 2 (1992) 5-20, hic 5.

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, 6.

desaparecido como hecho definitorio de las sociedades modernas y la pluriculturalidad se ha impuesto como dato irrevocable⁸¹. Pero, si con el término multiculturalidad se entiende interculturalidad, según un modelo sectorial y mosaístico, no se ha dicho lo específico y esencial de la cultura actual. La multiplicidad cultural actual es multiplicidad *radical*, multiplicidad atravesada por una complejidad de cruzamientos, contaminaciones e inseminaciones: es *transcultural*. El modelo insular o regional está amenazado por una tendencia inherente de racismo cultural, que funciona según principios de exclusividad y de exclusión⁸². Esta tendencia es intrínseca a la concepción hermética del modelo clásico de cultura. El esquema propio-ajeno, identidad-heterogeneidad, amigo-enemigo, nativo-extranjero permanecerá, mientras no se cambie el concepto idiosincrático de cultura sobre el que se funda y que en el fondo responde a un pensamiento que permanece atrapado en la lógica de la identidad exclusiva y excluyente. El fundamentalismo descansa sobre esta concepción y es su consecuencia lamentable. El mal de que adolece esta concepción radica en su incapacidad para pensar adecuadamente, tanto la pluralidad como la identidad, más allá de la heterogeneidad absoluta y la universalidad más allá de la adición o reducción de culturas, comprendidas inicialmente como absolutamente separadas y originarias. La relación intercultural, vista desde esta concepción territorial, monádica e insular, está pensada desde la amenaza y el miedo a la pérdida de la propia identidad, supuestamente virginal. Los intercambios, en caso de darse, se llevan a cabo desde la apropiación e incorporación, pero no desde la transformación e interpenetración. Sobre la base del concepto sustancialista de cultura no se construye más que monoculturalismo fundamentalista *ad intra* y hegemonismo totalitario *ad extra*.

El *multiculturalismo*, por su parte, ha sido la fórmula bienintencionada, recientemente acuñada, para intentar pensar la multiplicidad desde claves de mutuo respeto y complementariedad. En el fondo se trataría de seguir garantizando la heterogeneidad absoluta de culturas, entendidas de modo sustantivo, en convivencia armónica. En ello podría leerse una protesta legítima contra el hegemonismo de una cultura sobre otra; pero, desde la afirmación de la separación intrínseca y radical, no se sale de la lógica del dominio y de la exclusión. La esperanza depositada en el multiculturalismo -el ideal teórico de una

⁸¹ «Al concepto clásico de cultura le faltan, considerado desde las circunstancias actuales, posibilidades de diferenciación básicas entre diferentes culturas, por ejemplo, regionales, sociales y funcionales, entre cultura alta y baja, dominante y alternativa -por no hablar de las peculiaridades de una cultura científica, técnica, religiosa, etc-. Las sociedades modernas son en sí multiculturales (y esto mismo de modo plural, no sólo -de lo que las mayoría de las veces únicamente se habla- étnicas)» afirma Welsch. Ibid., 6.

⁸² Así describe Welsch dicho «racismo cultural» y el modo de pensar en él implícito: «Esta cultura es distinta a cualquier otra. No se puede transcribir nada de ella a otra sin cambiarla. Se deben separar nítidamente las culturas. Se necesita una policía hacia dentro y hacia fuera: hacia dentro, para velar por la autenticidad de la cultura, que no debe desvirtuarse por importaciones o verse minada por inmigraciones; hacia fuera, para mantener las fronteras compactas: ningún tráfico libre de mercancías entre las culturas, altas franquicias y obligación de identificación para cualquier artículo cultural», WELSCH W., Ibid., 10.

cultura común de la tolerancia, la interpenetración y el mutuo aprendizaje- se ha encontrado con la reacción práctica de la exacerbación del separatismo y del particularismo. El miedo a la pérdida de identidad ha conducido al totalitarismo de los particularismos⁸³. El déficit del multiculturalismo, de igual modo que el interculturalismo, estriba en intentar edificar un concepto de cultura común sobre la base del particularismo mosaístico. Sobre esa base cualquier intento por concebir lo universal quedará siempre en mera ilusión, nebulosa y extrínseca a la propia cultura, que no cuenta por principio ni con una vocación universalista -a no ser bajo formas defensivas o colonizadoras: lo universal como amenaza o lo particular como único- ni con elementos intrínsecos suficientes y necesarios para garantizarla.

Para poder ser pensada la multiplicidad sin estos riesgos, se hace preciso un concepto de cultura que incorpore la idea de pluralidad interna o intrínseca. Es difícil pensar la universalidad como pluralidad desde la identidad concebida como particularidad. A falta de un concepto de pluralidad interna, no sólo externa, la pluralidad cultural es simplemente multiplicidad *de* culturas, pero no multiplicidad cultural propiamente dicha. Para que la multiplicidad cultural tenga cabida, es necesario abrirse a un concepto más complejo de pluralidad, a una pluralidad también interior a cada supuesta cultura, a una pluralidad radical y transversal. Por eso la solución a los problemas de definición de la cultura pasan por un nuevo concepto de la misma que asuma en sí mismo el cruzamiento, el mestizaje y la mezcla como condición constituyente del modo de darse la cultura hoy.

La transversalidad libera tanto de la universalidad difusa y de la negación de lo particular como de la identidad cerrada y de la negación de lo universal. Pero universalidad e identidad adquieren distinto significado cuando se piensan desde el eje de la complejidad y de la pluralidad intrínseca y radical, e.d., tanto externa como interna. Identidad *plural* y universalidad *plural* no tendrán nada que ver ni con la idea de identidad fixista y conclusa ni con la idea de universalidad mosaística, resultado ambas de una concepción simplista y monádica de la cultura. Únicamente la idea de transversalidad permite pensar adecuadamente la multiplicidad en su complejidad actual, que no es ya de hecho -o no sólo- propiamente *multicultural*; sino, sobre todo, *transcultural*.

Y transculturalidad -transversalidad cultural- significa que el dogma de la separación nítida de culturas no se sostiene en su simplicidad en una situación de nueva pluralización -pluralización que podríamos denominar de segundo grado-, caracterizada por la complejidad y el cruzamiento; significa superar la idea de pluralidad como puzzle y pasar a una idea de pluralidad abierta, variable, inagotable, indefinible y en permanente transformación; significa que la identidad no se da como unidad cerrada ni se constituye con elementos defi-

⁸³ «El programa del multiculturalismo apuntaba a la contribución de muchas culturas a una common culture, pero el multiculturalismo fáctico ha emprendido el camino del separatismo... En vez de pluralidad se forma particularismo, en vez de ciudadanía se crea una dictadura de las minorías, un totalitarismo de culturas particulares», Ibid., 14.

nitivos, sino que su estructura interna se caracteriza por multiplicidad de conexiones, tránsitos y cruzamientos; significa pasar de un concepto teórico a un concepto pragmático de cultura, de un concepto decretórico a un concepto existencial, de un concepto esencialista a un concepto situacionista, de un concepto fixista a un concepto evolucionista, de un concepto uniforme a un concepto multiforme, de un concepto de cultura como forma de vida a un concepto de formas de vida como cultura, que son las que constituyen de hecho el tejido social. Las «viejas culturas» se ven contestadas en la vida real y no representan de hecho un fundamento presupuesto y evidente para la configuración de la existencia individual. La multiplicidad de *formas de vida* en las más variadas versiones, hibridaciones y constelaciones, representan el suelo actual de la cultura⁸⁴. El mestizaje y la hibridación se presentan como el auténtico fenómeno novedoso en la tematización general y actual de la cultura. No es, sin embargo, el hecho de su novedad lo que le otorga automáticamente carácter normativo; sino las potencialidades que dinamiza, de cara a una comprensión nueva de la cultura: una cultura liberada del fundamentalismo y de la lógica de la exclusión y de la dominación. El futuro de la cultura apunta, no en dirección universal-monocultural o multiversal-multicultural -en los sentidos anteriormente analizados-, sino en dirección transversal-transcultural.

5. Conclusión: pensar la pluralidad, pensar desde la pluralidad

Posmodernidad, pluralidad y transversalidad, entendidas en el sentido precisado anteriormente, componen los términos de una igualdad que define el marco de referencia desde el que pensar la razón y la realidad hoy. Y este es el reto, a nuestro entender, fundamental al que se enfrenta una filosofía que quiera estar a la altura de las circunstancias y del tiempo posmodernos. Pensar la pluralidad significará abrirse a un pensamiento plural y transversal, por las razones que hemos ido desggranando a lo largo de este escrito. Para finalizar, quisiera volver a lo que hemos denominado la «vieja fórmula» de la metafísica, e.d., del paradigma unitarista: razón = unidad = totalidad. ¿Cómo repensar, ahora desde el paradigma pluralista, las intuiciones latentes en dicha ecuación? En el fondo, ¿qué significa *pensar* o hacer filosofía *en medio y desde un paradigma pluralista*? Resumiendo, y tras barajar las tres ideas rectoras de nuestra reflexión, propondría como conclusión las siguientes tesis:

1º Unidad, pluralidad y totalidad siguen siendo referencias centrales y obligadas en la tematización de la razón. También, por tanto, para un pensamiento de la pluralidad. Pero en una situación de pluralidad radical y compleja, asumida como base normativa de toda reflexión, ni la unidad se deja pensar como síntesis última, ni la pluralidad como fragmentación absoluta, ni la totalidad como ordenamiento cerrado y armónico.

⁸⁴ «Al mismo tiempo habría que deducir de tal concepto de cultura que las viejas culturas no son ya propiamente tales -no representan ya ningún fundamento eficiente de evidencia compartida y fiable-, mientras que las nuevas formas de vida, al delimitar para sus miembros espacios comunes de comportamiento, merecen plenamente el nombre de culturas», Ibid., 12.

2º El pensamiento de la pluralidad despedirá por represora la idea de la Unidad, entendida como Totalidad y como Identidad conclusas, y se aplicará a defender la Pluralidad y la Diferencia, entendidas como últimamente irreductibles y como algo a lo que se debe hacer justicia por mor de respeto para con lo real en su multiplicidad y complejidad. La realidad ya no responde a un código único y no se puede reducir a síntesis sin recurrir a gestos dogmáticos o usurpadores. Reconocer la pluralidad en todo su rigor implicará revisar radicalmente el concepto de unidad: la unidad no puede ser pensada ya como identidad del todo y de la parte, sino como relación y conexión en plural, e.d., a niveles, puntos y momentos diversos y cambiantes. La unidad será unidad plural y no unidad de lo plural. La unidad se da como se da, cuando se da y del modo en que se da; ni siempre unívocamente, ni definitivamente, ni idénticamente, ni necesariamente. Exigir más sería imponerla y descalificar por decreto la multiplicidad, considerándola por principio y acriticamente como algo negativo, accidental o subsidiario -visión coincidente en las diferentes versiones del paradigma unitario-.

3º El problema unidad-pluralidad, cuestión central de la razón, no se resuelve con la negación de uno de los dos términos: como ocurre en alguna postura posmoderna à *la* Lyotard, que por afirmar la pluralidad rechaza, preventiva y exacerbadamente, la unidad en cualquiera de sus formas -incapacitándose con ello para explicar la pluralidad misma, ya que sin algún tipo de unidad la pluralidad sería irreconocible-; o en posturas modernas comunicativo-discursivas à *la* Habermas, que por salvar un momento de unidad básica o final, depotencian la pluralidad que teóricamente se dice reconocer -incapacitándose con ello igualmente para explicar la pluralidad en lo que contiene de promesa y de alternativa al pensamiento unitario-. Del mismo modo, tampoco se resuelve con la afirmación exclusiva de uno de los términos: fundamentalismo unitarista o fundamentalismo pluralista, absolutización de lo universal o absolutización de lo particular. En realidad el *quid* de la cuestión radica en el modo de *pensar la unidad desde la pluralidad*. Y el modo que debiera adoptar un pensamiento que quiera ser posmetafísico, e.d., que ha renunciado definitivamente al sueño de la Unidad-Totalidad o de la Totalidad como Unidad, habría de ser el modo plural. Plural es la realidad, plural es también la unidad. Por medio de esta inflexión, unidad y pluralidad adquieren su sentido más profundo y rico. No sólo se ven respetados ambos momentos, sino que también se potencian al máximo.

4º En este giro plural se juegan tanto el concepto de razón como el concepto de posmodernidad. El debate modernidad-posmodernidad gira en el fondo en torno al concepto de razón -mantenerlo o liquidarlo- y a la cuestión unidad-pluralidad como su núcleo -mantener el concepto de razón parece, para unos, no poder entenderse sin apelar a la unidad; y liquidarlo parece, para otros, la mejor garantía de salvar la pluralidad-. Con Welsch se puede ver que estas alternativas no son justas. Se puede mantener un concepto de razón que no sea unitarista y no se puede liquidar el concepto de razón sin con ello liquidar al mismo tiempo la pluralidad que pretende defenderse de la razón unitaria.

Transitividad en la heterogeneidad queda garantizada por la razón concebida como transversal.

5º El pensamiento de la pluralidad no reconoce como finalidad de la razón la consecución necesaria de síntesis última o consenso. Una razón así concebida desconocería de hecho la pluralidad, la excluiría, la reduciría o la degradaría, privándola de su mordiente -que radica propiamente en la posibilidad del disenso-. La tarea de la razón no se agota en consenso. La razón que reconoce y acepta efectivamente la pluralidad y la diferencia cree cumplida suficientemente su función en el análisis riguroso, llevado hasta la medida de lo posible; y no considera un fracaso el llegar a la conclusión de que la unidad y el consenso no se produzcan, si de hecho no se producen. No impone la unidad por la fuerza ni la supone *a priori*, aunque ciertamente pertenezca también a la misma el desearla o pretenderla, como apuntaba Kant («das architektonische Interesse der Vernunft»). Lo que se da efectivamente es el deseo de unidad, pero no la forma o el modo que deba adoptar la misma.

6º El pensamiento de la pluralidad despide las ideas de simplicidad, absoluta transparencia, orden sistemático y totalidad conclusa y se aplica a defender la complejidad, inabarcabilidad e ilimitabilidad de la realidad en su pluralidad. Pretender objetivar la totalidad es un acto ilegítimo de usurpación, colonización o priorización de una concepción particular del todo, elevada a universal. Totalidad y unidad no se identifican necesariamente. Pero totalidad permanece, no obstante, la perspectiva genuina e irrenunciable de la razón. Renunciar al horizonte de la totalidad sería renunciar a la razón. Pero la respuesta actual a la cuestión de la totalidad exige ser formulada en clave de pluralidad, no en clave de unidad. El todo es una idea regulativa, no objetivable. El todo, para ser tal, debe permanecer como idea abierta, expansiva e incluyente, como horizonte en permanente desplazamiento. El todo, concebido como límite cerrado y abarcable, significaría la muerte del pensamiento e incurrir en la paradoja del todo/uno -si es todo será siempre $n+1$, no uno-. La idea de totalidad es en sí una idea que remite a la pluralidad y encuentra en ella la mejor traducción de su sentido. Una pluralidad derivada del Uno y taxonómicamente sistematizada sería una pluralidad aparente, no real; y el Todo concebido como Uno no es sino una versión -en realidad contradictoria- entre las muchas posibles sobre la totalidad. La realidad y la racionalidad han devenido complejas e inabarcables⁸⁵. No se dejan sistematizar ni simplificar. Estamos lejos de la *claritas* y *distinctio* cartesianas. Simplicidad, transparencia, orden -nos enseña la crítica de este siglo- resultan hoy conceptos sospechosos de restauracionismo inmovilista, cómplices de las consecuencias nefastas de represión y totalitarismo, injus-

⁸⁵ «Die neue Unübersichtlichkeit», negativa para Habermas. «Die rationale Unordentlichkeit und Unübersichtlichkeit», positiva para Welsch y la mayoría de los autores posmodernos: «Die Rationalität zeigt nicht mehr die Merkmale von *claritas* und *distinctio*, sondern ist durch Strukturen konstitutioneller Unordentlichkeit geprägt» (Welsch). Cf. HABERMAS J., «Die neue Unübersichtlichkeit», en ID., *Kleine politische Schriften V*, Frankfurt a. M., 1985; WELSCH W., *Vernunft*, op. cit., 613.

tos para con el hecho indiscutible y vinculante de la pluralidad, que se ha convertido en el *factum* vinculante del modo de darse lo real y lo racional hoy; y, en definitiva, insuficientes para dar cuenta de la complejidad creciente de la realidad⁸⁶. La razón se da en medio de un tejido reticular de constelaciones racionales en transformación permanente. Ni siquiera el modelo kantiano-moderno de los tipos autónomos de racionalidad resula suficiente. Hoy las fronteras de lo racional no son nítidas. Relevancia decisiva adquieren zonas intermedias, líneas de cruce, fronteras desplazadas y territorios mestizos; zonas y movimientos que impiden el trazado de un mapa definitivo y global.

7º El pensamiento de la pluralidad que quiera ser auténticamente pensamiento de la complejidad no se contentará con afirmar solamente la pluralidad estricta -lo que denominamos pluralidad absoluta o atomista-. Una pluralidad, así formulada, sería una pluralidad de lo simple o una pluralidad simplificada. La pluralidad radical, para poder ser pensada como tal y para evitar los riesgos del atomismo y sus consecuencias, exige considerar la complejidad interna de cualquier paradigma como condición básica de su constitución racional y como criterio de la auténtica pluralidad, extendida a cualquier nivel de la realidad.

Pensar la pluralidad exige pensar desde la pluralidad, como el modo/destino epocal de darse el ser en la actualidad y lo digno de ser pensado -como diría Heidegger-, y esta actitud, para ser coherente y respetuosa con la *complejidad*, sólo se garantiza desde una concepción de la pluralidad como *transversal*. Este es el reto al que nos convoca la *posmodernidad* más exigente.

⁸⁶ «L'exigence de simplicité apparaît en général, aujourd'hui comme une promesse de barbarie»... «Il apparaît déjà que la simplification est barbare, réactive» LYOTARD J. F., *Le postmoderne expliqué aux enfants*, op. cit., 112.