

Crisis de la modernidad y derivas del humanismo en la postmodernidad

María Rodríguez García¹

Resumen: Pese a que podamos pensar que nos situamos ante un conflicto resuelto, el debate entre modernidad y postmodernidad se mantiene en la actualidad. La posibilidad de la presencia del ideario moderno convive con los discursos postmodernos que tratan de aprovechar el desarraigo del hombre para uniformar y redirigir sus pasos. En medio de esta confrontación, en la presente comunicación nos centramos en el lugar que ocupa el hombre así como en la vigencia del humanismo. A partir de las ideas de Martín Heidegger, Jean Paul Sartre, José Ortega y Gasset y Rüdiger Safranski nos adentraremos en el análisis de este concepto en las derivas de la cultura postmoderna que, pese a sus connotaciones nihilistas, mantiene, en parte, las argucias de la metafísica tradicional.

Palabras clave: Modernidad, postmodernidad, humanismo, metafísica, nihilismo.

Abstract: Despite that we can think that we find ourselves before a resolved conflict, the debate between modernity and Postmodernity is currently maintained. The possibility of the presence of the modern ideology coexists with postmodern discourses which seek to take advantage of the uprooting of man to standardize and redirecting his steps. In the present communication we have the focus in the place of the man as well as the validity of humanism. From the ideas of Martin Heidegger, Jean Paul Sartre, José Ortega y Gasset and Rüdiger Safranski we go into the analysis of this concept in the drifts of postmodern culture that, despite its nihilistic connotations, maintained, in part, the quibbles of traditional metaphysics.

Keywords: Modernity, post-modernism, humanism, metaphysics, nihilism.

INTRODUCCIÓN

El discurso oficializado durante la modernidad exalta las bonanzas de una razón legitimadora que, en ausencia de estandarte divino alguno, trata de sentar las bases de una realidad civilizada y ordenada. Y es que, a partir del proceso secularizador propio de este tiempo, la razón humana se erige como juez y garante de todo orden real. La tendencia hacia un mundo civilizado cuyo protagonista pasa a ser el hombre, supone el desplazamiento de las diferencias y de todo discurso rupturista o fragmentado. Ideas como progreso e historia son claves en un tiempo en el que se busca la formación y la reconstrucción del ideal del hombre; un ideal que queda en suspenso con la muerte de Dios (Nietzsche) o, lo que es lo mismo, con la apertura de nuevas perspectivas en torno a la comprensión del orden de lo real. Y es que, a partir de Nietzsche, el pensamiento del siglo XX cuestiona todo constructo

¹ Doctora en Filosofía por la Universidad de Sevilla.

teórico sustentado en los cimientos del pasado a la vez que pone en cuarentena uno de los pilares fundamentales del ideario moderno: la historia. Ya no hablamos de una evolución en el desarrollo del hombre, sino que nos remitimos a su carácter de acontecimiento o emerger para situarnos en un radical aquí y ahora que desconfiaba de los grandes relatos legitimadores de la modernidad. Es, podría decirse, la llegada del nihilismo a una sociedad que, a pesar de los anhelos actuales, permanece en la senda voraz del capitalismo.

A pesar del cambio de paradigmas que podamos experimentar entre la modernidad y la postmodernidad, en un mundo completamente imbuido por la técnica y la maquinaria capitalista, se apela constantemente al progreso, al aval de la historia y a la bonanza intrínseca a la realidad misma, si bien, en el fondo no estamos más que ante otra de las manifestaciones del nihilismo. Así lo recoge Gianni Vattimo en su ensayo *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*,² donde apunta que «la resolución del ser en valor de cambio, la transformación en la fábula del mundo verdadero es también nihilismo por cuanto supone un debilitamiento de la fuerza terminante de la “realidad”». En el mundo del valor de cambio generalizado todo está dado como narración, como relato (de los medios de comunicación de masas esencialmente que se interpretan de manera inextricable con la tradición de los mensajes que el lenguaje nos aporta del pasado y de las otras culturas; los medios de difusión de masas no son pues solo una perversión ideológica sino además una declinación vertiginosa de esta misma tradición).³

La relación entre la muerte de Dios y la crisis del humanismo emerge con fuerza en el contexto de la postmodernidad Y es que, el hombre se encuentra ante sí mismo, sin posibilidad de apelar a los designios divinos o a aquellos principios unitarios que sustentan su historia.

MODERNIDAD Y POSTMODERNIDAD:

EN TORNO A LA POSIBILIDAD DEL PENSAMIENTO HUMANISTA CONTEMPORÁNEO.

El marco histórico inaugurado por la II Guerra Mundial nos sitúa ante una realidad radicalmente distinta a todo lo anterior: la argucia de la razón condujo al hombre a la justificación de los más cruentos actos, llegándose, incluso, a la consideración de la razón como valor supremo que, lejos de estar al servicio del hombre se había vuelto contra él. Aquella racionalidad redentora se pervirtió hasta ser el más peligroso de los verdugos.

En este contexto nos situamos para explorar el lugar a conquistar, de nuevo, por el hombre. El mundo había cambiado y era el momento de reformular las viejas preguntas, de buscar el sentido y la identidad que, entonces permanecía subsumida en la razón por la mera razón.

Dentro de este marco teórico de reflexión en torno al lugar del hombre, en el París de 1945 Jean Paul Sartre ofrece una conferencia titulada “El existencialis-

² Barcelona, Ed. Gedisa, 2000.

³ *Ibid.*, p. 30.

mo es un humanismo”,⁴ en la que expone su teoría existencialista a la luz de los acontecimientos bélicos recientes. Para el filósofo francés el hombre primero existe, es decir, se encuentra “en” y “ante” el mundo y posteriormente se define. Desde esta perspectiva y partiendo de su existencia, el hombre es lo que él hace, acción y porvenir o, como dice Sartre, proyecto. Esta definición del hombre a partir del sí mismo y su acción implica un nuevo componente: la elección. Somos lo que hacemos y lo que elegimos hacer, circunstancia que, según el filósofo francés, nos condena a ser libres. Estamos condenados porque no nos hemos creado a nosotros mismos, sino que nos encontramos ante el mundo porque sí, y poseemos la capacidad de ser libres porque nos responsabilizamos de lo que hacemos y decidimos en función de diferentes posibilidades. Todos y cada uno de nosotros somos responsables ante el sí mismo y ante el otro, puesto que no somos seres aislados o presos del solipsismo.

Frente al modelo de comprensión ofrecido por Sartre reacciona Heidegger en su ensayo *Carta sobre el humanismo*⁵. El texto en cuestión fue formulado por el pensador alemán como una carta a su amigo y discípulo Jean Beaufret, figura importante en la escena filosófica francesa después de la guerra. En septiembre de 1946, Beaufret visita a su amigo. En el transcurso de la estancia y de la conversación, Beaufret formula la siguiente pregunta a Heidegger: «¿de qué manera puede darse un sentido a la palabra humanismo?». ⁶ Para el filósofo alemán, como bien indica Safranski, esta pregunta supuso una vía de respuesta a la conferencia que, un año antes, ofreció Sartre.

Heidegger denuncia en la *Carta sobre el humanismo* el tradicional dominio de lo útil que ha usurpado al pensamiento: en primer lugar, contamos con la reflexión, la hipótesis que luego pasará a materializarse en praxis o acción. Para el filósofo alemán esta es una interpretación técnica del pensar heredada del pensamiento clásico. A lo largo de la historia, la filosofía se ha acomodado en esta tradición y ha caído en la trampa de tener que demostrar, continuamente, su utilidad. De este modo se ha olvidado de lo originario, de aquello que se presenta ante mí y que precede a toda formulación ulterior. El pensar va más allá de la exterioridad para pasar a ser una acción interior, pues lleva a cabo la relación entre el ser y la esencia del hombre. A partir del pensar se llega al lenguaje que, en este caso se concibe como la “casa del ser”, una morada custodiada por los pensadores y los poetas. El cometido de estos es llevar a cabo la manifestación del ser mediante la palabra para así alejarnos de la interpretación técnica del pensar. Como bien nos dice,

A diferencia de lo que ocurre en las ciencias, el rigor del pensar no consiste solo en la exactitud artificial —es decir, teórico-técnica— de los conceptos. Consiste en que el decir permanece puro en el elemento de la verdad del ser y deja que reine lo simple de sus múltiples dimensiones. Pero, por otro lado, lo escrito nos aporta el saludable imperativo de una redacción lingüística meditada y cuidada.⁷

⁴ Barcelona, Ed. Edhasa, 1999.

⁵ M. Heidegger (2009). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.

⁶ R. Safranski (2007). *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger*. Barcelona: Ed. Fábula (Tusquets Editores), p. 412.

⁷ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*. *Op. cit.*, p. 261.

A continuación Heidegger retoma la pregunta que Beaufret le hizo en el ya citado encuentro: ¿de qué manera puede darse un sentido a la palabra humanismo? Según el filósofo alemán, esta pregunta se realiza desde la intención manifiesta de seguir manteniendo el concepto de “humanismo”. En este punto, Heidegger se pregunta si realmente sigue siendo necesaria su prórroga. Desde hace tiempo se desconfía de los “ismos”, si bien, estos son reclamados y utilizados constantemente. En este contexto, el lenguaje cobra especial importancia en el momento en que queda dominado por la metafísica moderna de la subjetividad, convirtiéndose en mero instrumento que domina lo ente.

Si retomamos la pregunta de Beaufret, presuponemos un intento de conservación del concepto “humanismo”, al tiempo que se reconoce su pérdida de sentido. En cuanto palabra, su sentido nos remite a la “humanitas”, a la esencia del hombre. Y el “ismo” indica que esa esencia debería ser tomada como algo imprescindible, esencial.

Para Heidegger, devolver un sentido al “humanismo” supone la redefinición del sentido de la palabra. Pero, ¿qué exige esto? Ni más ni menos que experimentar del modo más originario posible la esencia del hombre y mostrar en qué sentido esa esencia se torna destino. Si estamos interesados en conservar el concepto de “humanismo” admitimos, al mismo tiempo, que la esencia del hombre es, a su vez, imprescindible para alcanzar la verdad del ser. En este punto, Heidegger se pregunta si podemos seguir llamando “humanismo” a la actualidad contraria a la interpretación tradicional. Recordemos el contexto en el que se escribió la obra: nos encontramos en 1946, el fin de la II Guerra Mundial es reciente y se trata de recomponer la identidad, la dignidad y el ideario humano devastado por la propia realidad de los tiempos. *Carta sobre el humanismo* trata de superar la metafísica entendida en su modo más tradicional. Heidegger intenta advertir de la consumación de la metafísica en la técnica, cuestión esencial en la transformación del humanismo: la crisis de las humanidades y la perversión alcanzada en esos años es producto, entre otros factores, de la tecnificación.

No es en la claridad de la razón instrumental donde emerge el ser. Se trata, más bien, de una destitución de los metarrelatos que insisten en el desarraigo del hombre. El pensamiento que Heidegger desarrolla en torno al ser puede ser comprendido como una estrategia crítica de propuesta, la misma que se encuentra presente en otros ámbitos como el arte o la poesía. Así, podemos establecer una relación entre el pensamiento heideggeriano y la abstracción artística desarrollada por Marcel Duchamp en el sentido de desvelar la dimensión del intelecto: el arte debe recobrar conciencia de la expresión intelectual más allá del reflejo de la mirada retiniana. Al mostrar ese carácter mental del arte nos alejamos del aspecto físico, cuestión que es paralela a la búsqueda heideggeriana: una epojé que desmonta los prejuicios de la filosofía. Si para Duchamp la obra de arte no es solo una mera representación del objeto concreto, Heidegger desmonta el patrón del preguntar moderno: racionalismo, empirismo y positivismo comulgan de un mismo prejuicio: la teoría del conocimiento que entiende la teoría del juicio como teoría de la representación.

La modernidad, en su desarrollo, es también la época de la reproductibilidad técnica. Así nos lo hace saber Walter Benjamin en su ensayo *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*⁸. En ella, Benjamin lleva a cabo un análisis de los cambios de producción en el arte con motivo de la emergencia del sistema capitalista. Según nos cuenta, hacia 1900 la obra de arte alcanza un estándar en el que se trata de conciliar la tradición heredada con los nuevos procedimientos artísticos. Benjamin nos hace saber que algo falta en toda producción: «el aquí y ahora de la obra de arte, su existencia irrepetible en el lugar en que se encuentra. En dicha existencia singular, y en ninguna otra cosa, se realizó la historia a la que ha estado sometida en el curso de su perduración».⁹ El “aquí y ahora” de la obra es lo que constituye su autenticidad, su aura, su ser único y singular que se sustrae de la reproducción y que transmite su esencia «desde su duración material hasta su testificación histórica».¹⁰

La reproducción masiva guarda una estrecha relación con la emergencia de las masas, del creciente poder del hombre anónimo que se encuentra imbuido en un sistema en el que se intentan suplir las diferencias, lo propio de la realidad actual. La reproducción técnica trata de hacer tangible la totalidad de lo real y, en el plano del arte, «superar la singularidad de cada dato acogiendo su reproducción».¹¹ Estamos en el tiempo de la trituración del aura, de esa «signatura de una percepción cuyo sentido para lo igual en el mundo ha crecido tanto que, incluso, por medio de la reproducción, le gana terreno a lo irrepetible».¹²

El papel de la técnica y la consecuente pérdida de la singularidad es una de las características fundamentales de la postmodernidad, un tiempo en el que, incluso, el hombre queda subsumido a la ortopedia tecnológica. A este respecto se pronunció el filósofo español José Ortega y Gasset en 1933, año de publicación de su *Meditación de la técnica*¹³. En ella, el pensador lleva a cabo un análisis de la técnica desde una perspectiva metafísica que recoge, además, el papel que el hombre juega en relación a la técnica.

Según Ortega, lo paradójico de la cuestión es cómo el hombre centra sus esfuerzos en ahorrar esfuerzo, es decir, en conseguir que la técnica se haga cargo de sus necesidades en pro del bienestar. Pero, ¿en qué consiste la dimensión técnica del bienestar? Los actos técnicos son, para Ortega, no aquellos que se encargan de satisfacer, sin más, las necesidades de los hombres sino aquellos que reforman las circunstancias que provocan esas necesidades, las mismas que tratan de ser eliminadas. La condición técnica del hombre es la que le lleva a concebir la vida no como un simple “estar” en ella sino como un “estar bien”. Es lo que se conoce como el bienestar, concepto plenamente instaurado en la sociedad postmoderna.

⁸ W. Benjamin (1989). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, en *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Ed. Taurus.

⁹ *Ibid.*, p. 20.

¹⁰ *Ibid.*, p. 22.

¹¹ *Ibid.*, p. 24.

¹² *Ibid.*, p. 25.

¹³ J. Ortega y Gasset (2002). *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.

En este sentido, Ortega apunta que

«El hombre no tiene empeño alguno por estar en el mundo. En lo que tiene empeño es en estar bien. Solo esto le parece necesario y todo lo demás es necesidad solo en la medida en que haga posible el bienestar».¹⁴

Otro paralelismo con el pensamiento heideggeriano y que apunta en la dirección del humanismo diluido propio de la postmodernidad lo encontramos en *Normas para el parque humano*¹⁵, de Peter Sloterdijk. En un ejercicio de pensamiento en torno a la cuestión del humanismo y su actualidad, Sloterdijk afirma el fin del humanismo en la actual sociedad de masas. Es insostenible que las estructuras políticas puedan organizarse al modo de las comunidades políticas ilustradas y literarias. Hemos pensado al hombre desde su fijeza animal, completada más tarde con la racionalidad propia. En este punto, Sloterdijk da la razón a Heidegger y nos habla de una especie de domesticación del hombre a lo largo de la historia. Pero, ¿cómo se produce este fenómeno en la sociedad de masas? La respuesta es sencilla a la vez que alarmante: mediante los medios de comunicación, la televisión y el cine. De este modo nos dirigimos hacia una especie de “antropodicea” que intenta justificar al hombre más allá del humanismo.

La “antropodicea” nos remite al intento de definir y acotar al hombre a través de dos relatos posibles: el biológico y el proceso de “hominización”. El hombre ha fracasado como animal porque no nace de una vez como el resto de los animales, sino que lo hace por partida doble: biológica y culturalmente. La cultura pasa a ser, entonces, el lugar en el que el hombre trata de encontrar el cobijo que no tiene en la naturaleza, si bien ha fracasado en su intento. Y es por ello por lo que pretende redimir este déficit mediante la aplicación de técnicas que consigan definir, de una vez, la esencia del hombre, la misma que, en la postmodernidad queda en suspenso.

CONCLUSIÓN

La venida del nihilismo anunciado por Nietzsche puso en suspenso el ideario moderno en torno al hombre. A partir de los autores tratados hemos visto cómo el humanismo queda en cuarentena en la época de la reproductibilidad técnica, la misma que pervierte la individualidad de los hombres y proporciona una vasta ortopedia técnica para hacer frente a las cuestiones que, a lo largo de la historia, han sido tareas del pensar. Seguimos, por tanto, naufragando en el terreno del nihilismo constitutivo que no encuentra cura alguna. En este punto, la tarea crítica de la filosofía actual podría cifrarse en una prevención de los relatos postmodernos que utilizan el desarraigo humano para uniformarnos. El mundo está abierto al cambio, al azar, a la posibilidad ¿Cómo determinar, entonces, el ser de una vez por todas? Es-

¹⁴ *Ibid.*, p. 34.

¹⁵ P. Sloterdijk (2006). *Normas para el parque humano: una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*. Madrid: Siruela.

te fue el cometido, ya fracasado, de la metafísica, tal y como advirtiera Heidegger. Sin embargo, el filósofo alemán rastreó el ámbito de la posibilidad, el mismo en el que nos encontramos, el lugar originario en el que nos enfrentamos con el mundo: este era el proyecto originario del Dasein, y es, también, donde se inscribe la posibilidad de una metafísica que se remite a la esencia del pensar y a la radicalidad del ser. Es por ello por lo que el Dasein guarda el sitio de la nada para que ningún Führer lo ocupe, pues esa es la tarea encomendada a cada uno de nosotros, sujetos postmodernos enclaustrados en el devenir de los tiempos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benjamin, W. (1989). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus.
- Heidegger, M. (2009). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (2002). *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.
- Safranski, R. (2007). *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger*. Barcelona: Fábula (Tusquets Editores).
- Sartre, J. P. (1999). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.
- Sloterdijk, P. (2006). *Normas para el parque humano: una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*. Madrid: Siruela.
- Vattimo, G. (2000). *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*. Barcelona: Gedisa.