

LA RAZÓN TRANSVERSAL

La posición de Wolfgang Welsch en el enfrentamiento entre modernidad y postmodernidad*

Por: Hubert Pöppel
Universidad de Antioquia

Para nuestro camino por las polémicas sobre modernidad-postmodernidad en la discusión filosófica de los años ochenta, nos dejaremos guiar por la propuesta que ha desarrollado Wolfgang Welsch —actualmente profesor de filosofía en la Universidad de Jena— para superar el antagonismo un poco artificial de este debate. Los intereses investigativos de Welsch se bifurcan en dos líneas que, por cierto, no se excluyen mutuamente. Por un lado, ha reflexionado sobre el papel que desempeña la estética en la actualidad (Cfr: Welsch, 1990, o Welsch y Pries, 1991); por otro, se ha hecho cargo de mediar, con un título tan programático como *Nuestra modernidad postmoderna* (1988a), en el debate entre los (alemanes) que defienden el proyecto todavía inconcluso de la modernidad y los (franceses) que diagnostican con la postmodernidad una etapa nueva. Nuestra contribución se centrará preferencialmente en el segundo aspecto de su obra que encontró, en 1996, su gran resumen en *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft* (Razón. La crítica contemporánea de la razón y el concepto de la razón transversal; Welsch, 2000).

De manera breve y reduciendo ciertos aspectos, esbozaremos primero el escenario histórico: a comienzos de los años ochenta, Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas llevaron a cabo su labor de rescatar el proyecto de la modernidad y de la Ilustración con la propuesta de la acción, de la racionalidad y de la ética comunicativa. Pensadores como Derrida, Deleuze, Guattari, Foucault, Virilio, Baudrillard, Vattimo y Lyotard eran, exagerando un poco (Cfr: Frank, 1984, 7-8), proscritos en la academia alemana seria.

En la famosa conferencia de 1980, al recibir el premio Adorno en Frankfurt, Habermas (1988a) no deja dudas sobre su posición frente a los escépticos del proyecto de la modernidad: los llama antimodernistas en el caso de los conservadores jóvenes (*Jungkonservative*), premodernistas en el caso de los conservadores tradicionales (*Altkonservative*), y

* El presente artículo es una versión actualizada de una conferencia dictada en el año 2000 en las *Lecciones de Noviembre* del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

postmodernos en el caso de los neoconservadores (*Neukonservative*). La respuesta de Lyotard (1988a), dos años después, publicada con el título programático *Respuesta a la pregunta: ¿qué es postmoderno?*, resulta paradigmática, porque reconfirma las mismas bases filosóficas que utiliza Habermas (en primer lugar, como ya expresa el título, Kant); pero las interpreta de manera totalmente distinta. *Le différend*,¹ declaradamente su libro filosófico (Cfr. Welsch, 1988a, 230) de 1983, evita toda confrontación con Habermas; cuando se refiere a él (dos veces), lo hace a un trabajo preparatorio² de la *Teoría de la acción comunicativa*, y de él no cita sino fórmulas pragmático-lingüísticas no específicas del filósofo alemán. Habermas, por su parte, asume el reto de los franceses en su *Discurso filosófico de la modernidad*, de 1985,³ pero curiosamente parte de Lyotard en el prólogo y no lo vuelve a nombrar ni una sola vez a lo largo de las 450 páginas: la comunicación se convierte en hablar el uno sobre el otro sin nombrarse mutuamente.

En Ginebra, aparentemente neutral, Manfred Frank comenzó a emprender el diálogo con los neoestructuralistas del otro lado, pero su admonición, al final de sus lecturas, de que la opción por lo que no se puede expresar incluye la ruptura de la comunicación y constituye la fuente de toda violencia (1984, 572), ya deja entrever que su percepción de las propuestas francesas queda dentro de los límites del pensamiento alemán. Hacia finales de los años ochenta, su presentación de un diálogo imaginario entre Habermas y Lyotard (1988), desemboca en la descalificación rotunda de la posición del francés por aporética y no-racional. Uno de los primeros que toma en serio a Lyotard como el gran representante de la filosofía postmoderna, es Albrecht Wellmer (1985) quien, con el recurso a la estética y a Adorno, empieza a construir los puentes sobre el Rin que nos interesan. En la segunda mitad de los años ochenta, finalmente, se multiplican las publicaciones sobre el tema, de manera que podemos trazar aquí el corte para reconstruir más detenidamente la discusión y la respuesta que propone Wolfgang Welsch.⁴

Ya se mencionó brevemente que las contribuciones de Habermas, de 1980, y la de Lyotard, de 1982, traen por lo menos un acuerdo: el que declara a Kant como el filósofo al que hay que referirse en el debate. Además, estas intervenciones de Lyotard y Habermas nos llevan a un campo común: la estética, y a una preocupación concreta: la pregunta por la

-
- 1 En *La condition postmoderne*, de 1979, Lyotard ya había discutido el concepto de la ética discursiva con su lema del consenso; pero aquí nos interesa en primer lugar *Le différend*, de manera que excluimos el informe sobre el saber en los tiempos de la tecnología de la información. *Le différend* fue traducido al español con el título *La diferencia*; para esta conferencia, sin embargo, utilizo la edición alemana, *Der Widerstreit*.
 - 2 Un trabajo (Habermas, 1971) por cierto bastante importante para la fundamentación lingüística de su obra principal.
 - 3 Habermas elaboró este libro entre 1983 y 1984, cuando todavía no conocía ni *Le différend* ni el primer gran estudio alemán sobre los pensadores postestructuralistas franceses, de Manfred Frank (1984).
 - 4 La bibliografía en el tomo con textos claves de la discusión (Welsch, 1988b, 275-315) trae la lista de la literatura de los años ochenta.

modernidad. La diferencia tiene que esconderse en el detalle y, como una sospecha temprana —por cierto una verdad de perogrullo—, la diferencia requiere un denominador común. Éste lo encontramos en la tercera *Crítica* de Kant. Aquélla, la diferencia, en la lectura de la *Crítica del juicio*. Habermas, partiendo del diagnóstico de Max Weber de la diferenciación de las ciencias, de la moral y del arte, quiere llegar a su meta que consiste en una religación de las esferas autónomas con sus discursos especializados, al mundo de la vida, organizado por interacciones comunicativas. Descartando las experiencias seculares de una “falsa elevación-*Aufhebung*” (Habermas, 1988a, 187-189; entendida en el sentido hegeliano), que se refiere siempre a una sola esfera cultural, el sucesor de la Escuela de Frankfurt postula una “apropiación de la cultura de expertos desde el punto de vista del mundo de la vida” (190), sin sacrificar las ventajas y la amplificación del tesoro semántico que implica la autonomía de los sectores.

En el caso del arte, significa este procedimiento: “Siempre y cuando se utilice a ella [la experiencia estética] de manera explorativa para iluminar una situación del mundo de la vida y para referirse a problemas de la vida, ella entra en un juego de lenguaje que ya no es el de la crítica estética. La experiencia estética renueva en este caso no solamente la interpretación de las necesidades, bajo cuyos enfoques percibimos el mundo; ella también interfiere en las interpretaciones cognitivas y expectativas normativas, y cambia la manera como estos elementos se refieren mutuamente a sí” (190). Para su proyecto de la modernidad como Ilustración, Habermas requiere un concepto de arte y de experiencia estética comunicable, abierto a acuerdos, accesible a lectores no-expertos. El arte, como las ciencias y los discursos ético-morales, tendrán, entonces, una estructura polar: un polo autónomo, cerrado y restringido a la competencia lingüística del discurso especializado; y otro polo, que tenga todavía conexión con el mundo de la vida y con el lenguaje del mundo de la vida, a través de la posibilidad de un acceso, por cierto limitado y reducido, de los actores (comunicativos) del mundo de la vida. No es que las esferas autónomas tengan que bajar su nivel para hacerse entender; la perspectiva de Habermas consiste en que el mundo de la vida tiene el derecho de apropiarse de la semántica de las culturas expertas para enriquecer sus condiciones de vida. Por eso, Habermas prefiere, sin decirlo, la parte que versa sobre la belleza en la concepción kantiana de la estética.

Liotard pone, de manera cruel y decisiva, el dedo en esta llaga. Al presentar la definición de belleza de Kant, desenmascara la intención que Habermas habría ocultado para no delatar, desde el principio, su argumentación: “Belleza ocurre —dice Lyotard (1988a, 199), resumiendo a Kant— cuando el sentimiento de placer, frente a un caso (una obra de arte), que en un primer momento está dado en la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) sin concreción (*Bestimmung*) conceptual, e independiente de todo interés que pueda hacer surgir la obra, reclama (*Anspruch erheben*) un consenso que es, en un principio, universal (aunque de pronto nunca se logrará)”. Este consenso (utópico) universal es el lema de Habermas, con el cual quiere rescatar el proyecto de la modernidad y de la Ilustración, a través de discursos racional-comunicativos, en el horizonte de la pragmática universal.

No sorprende el que Lyotard regrese a Kant⁵ para su diagnóstico y que retome la otra parte de la tercera crítica: lo sublime. Su definición breve: “Lo sublime (...) ocurre cuando la imaginación (*Einbildungskraft*) no logra presentar/representar (*darstellen*)⁶ un objeto que podría, aunque sea principalmente, ser puesto en concordancia con un concepto. A pesar de tener una idea del mundo (de la totalidad de lo que es), no tenemos la capacidad de mostrar de ella un ejemplo” (199). Las vanguardias artísticas, entendidas como el proceso del arte moderno, trabajaban constantemente en “aludir a lo no-presentable (*Nicht-Darstellbares*), a través de presentaciones (*Darstellungen*) visibles” (200). Dentro de esos movimientos artísticos modernos, se pueden disociar de manera aproximativa dos tendencias que marcan la diferencia entre modernidad y postmodernidad, a través de conceptos como *melancholia* —la modernidad— y *novatio* (201) —la postmodernidad—. Los unos, ubicados en el lado de la (no-)capacidad de presentación (*Darstellungsvermögen*), sufren de esa su incapacidad y persisten en expresar sus ansias de lograr lo imposible: presentar (*darstellen*) la presencia (*Anwesenheit*). Los otros, con el acento en la capacidad de pensar (*Denkvermögen*) y de la razón, convierten esa imposibilidad en júbilo al inventar nuevas reglas del juego artístico (201). Expresado de otra manera y explicado en el ejemplo de Proust (moderno) y Joyce⁷ (postmoderno): la estética moderna solamente logra dar cuenta de lo no-presentable (*Nicht-Darstellbares*) como contenido ausente; su forma, sin embargo, gracias a su reconocibilidad, les sigue dando a lectores y espectadores consuelo y placer. Esta vertiente todavía no es lo realmente sublime. Solamente la vertiente postmoderna logra la meta: aludir en la misma presentación a lo no-presentable; rechazar el consuelo de la buena forma y rechazar el consenso del gusto que posibilitaría sentir como los demás y compartir el ansia de lo imposible (202). La meta consiste, entonces, en inventar alusiones a algo pensable (*Denkbares*) que no puede ser presentado. “Hemos pagado a un precio muy alto el ansia de la totalidad y de la unidad, de la reconciliación de concepto y sensibilidad, de experiencia transparente y comunicable. (...) La respuesta es: guerra a la totalidad, demos testimonio de lo no-presentable, activemos las diferencias (*les différends*), rescatemos el honor del nombre” (203).⁸

5 Lyotard (1988b) prefiere hablar de *réécrire* la modernidad, o sea, volver a recorrer su camino, en vez de utilizar el término ambiguo de postmodernidad. La reescritura sería una empresa en el sentido del psicoanálisis de Freud, en forma de asociaciones libres y principalmente indefinido, porque no habrá lugar a una reconciliación.

6 Ante la dificultad de traducir el concepto *darstellen* al español, opto aquí por el término **presentar**.

7 Probablemente más en el Joyce de *Finnegan's Wake* que en el del *Ulisses*.

8 En su artículo *Die Geburt der postmodernen Philosophie aus dem Geist der modernen Kunst*, Welsch (1990, 79-113, aquí 86-93) resume las posiciones de Lyotard frente al arte en cinco puntos: “descomposición”, procedimiento que se limita a presentar elementos, momentos o partes del fenómeno arte; “reflexión”, o sea, el arte no parte de la realidad sino de sí mismo; “lo sublime”, aspecto que implica un distanciamiento frente a lo visible y lo presentable (*Darstellbar*), y un acercamiento a lo pensable; “experimento”, quiere decir que lo sublime en Lyotard lleva consigo la tendencia a una serie interminable de experimentos con lo posible y lo real; “pluralidad”, corresponde a la idea de que las posibilidades artísticas fundamentales que resultan de lo sublime y de los experimentos, son radicalmente diferentes e incommensurables, de manera que la heterogeneidad no es superficial sino básica.

Dar cuenta de la heterogeneidad absoluta o insistir en la esperanza de rescatar el proyecto de la modernidad a través de la comunicación, con esa fórmula se dejan resumir las posiciones. Lo que Habermas y Lyotard desarrollaron en sus breves contribuciones de 1980 y 1982, respectivamente, lo amplían en sus obras grandes; el alemán en la *Teoría de la acción comunicativa*, de 1981, y *El discurso filosófico de la modernidad*, de 1985; el francés en *Le différend*, de 1983. La propuesta de Habermas es bastante conocida. Él intenta superar las aporías tanto de las teorías sociológicas (**Teoría**) como filosóficas (**Discurso**) a través de la implementación del *linguistic turn* que lo lleva a la pragmática universal y con ello a la fundamentación formal-racional de los discursos comunicativos dirigidos hacia acuerdos siempre abiertos a nuevos cuestionamientos; en última instancia, a la comunidad comunicativa universal.

Lyotard no se queda atrás. También para él, la fundamentación de su filosofía —y de cualquier filosofía— tiene que pasar por el lenguaje. De nuevo tenemos, entonces, la base común en ambos pensadores, y de nuevo se encuentra la diferencia en el detalle. Habermas (1971; 1985, tomo I, 141-151 y 369-452; tomo II, 97-117) se interesa por los actos de habla (en la tradición de Austin, Searle y Chomsky) y, especialmente, por las relaciones pragmáticas que ellos implican. Cada vez que emito un acto de habla, éste se refiere automáticamente a los tres niveles que participan en este acto: a mi mundo subjetivo, al mundo de afuera sobre el cual hablo y al mundo intersubjetivo que comparto con el receptor al cual está dirigida mi enunciación. Dentro de la comunicación ordinaria y normal del mundo de la vida, la interrelación de las referencias pragmáticas asegura el mutuo entendimiento porque partimos de tres presuposiciones: que el que habla está dispuesto a reconfirmar en caso de dudas la veracidad subjetiva (o sea, la concordancia de lo que dice con su intención), la verdad proposicional (o sea, que existe lo que enuncia) y la rectitud normativa (o sea, que el acto de habla y sus consecuencias son correctos y legítimos dentro de un contexto normativo). Para Habermas se dan, entonces, dos tipos distintos de comunicación. La acción comunicativa o interacción que funciona sin problema para intercambiar informaciones y siempre está dirigida al mutuo entendimiento sobre algo (si no, no funcionaría ningún diálogo en la calle). En los casos en los cuales uno de los participantes problematice una de las pretensiones de validez de un acto comunicativo (o sea, que alguien dude acerca de la veracidad, de la verdad o de la rectitud implicada en el acto de habla del otro), comienza un discurso que busca aclarar las dudas e intenta llegar al mutuo acuerdo sobre las pretensiones de validez (¿el que habla tiene la intención de hacer lo que dice; lo que dice concuerda con la realidad; se refiere al conjunto de normas que comparten?), para poder seguir la acción comunicativa no problematizada.

Un ejemplo bastante instructivo nos ofrece una propaganda del gobierno colombiano en la televisión. Un niño que cuida las ovejas grita “¡el lobo!”, y todo el pueblo corre para ayudar. La exclamación “¡el lobo!” tiene que tener, entonces, una estructura y un mensaje muy complejos que se podrían traducir de la siguiente manera: “yo, el niño indefenso, les quiero dar a conocer a Uds., los adultos, que se acerca un animal que yo identifico como un lobo; ésta mi información conlleva la intención de solicitarles ayuda, ya que las normas de

convivencia establecen que Uds. tienen que socorrerme ante la amenaza”. El triste fin de la historia es bien conocido: el lobo no existe, la intención era hacer un chiste; después del segundo grito sin real amenaza se rompe la red normativa, y cuando llega realmente el lobo, la acción comunicativa ya no funciona porque no tuvo lugar un discurso exitoso que hubiese llevado a un acuerdo con el niño sobre el correcto uso de la exclamación. La voz en *off* de la propaganda parece hacer propaganda para Habermas: “¡Pongámonos de acuerdo en lo que está mal!”.

La historia del pastorcito mentiroso, sin embargo, puede servir también como introducción a Lyotard. ¿Es posible o no el acuerdo que reclama la voz, que reclama Colombia y que reclama la humanidad? Lyotard niega esa esperanza y utopía que Habermas ha depositado —contrafácticamente— en el lenguaje; y no solamente la niega en su aplicación práctica, sino también en su fundamentación teórica. Consciente, desde la primera página, de la contradicción performativa de su empresa —que consiste en comprobar que no se puede comprobar—, recurre para su argumentación al crimen más monstruoso de todos los cometidos en el siglo ya pasado: la eliminación sistemática de los judíos por parte de los alemanes. El libro *Le différend* gira alrededor de las tesis del historiador francés Faurisson, quien sostiene que no ha encontrado ninguna prueba de que alguien haya visto realmente y con sus propios ojos una cámara de gas en funcionamiento (Lyotard, 1989, 17). La única prueba real sería la muerte del testigo, y como víctima no puede dar testimonio. El problema va, para Lyotard, mucho más allá de este argumento revisionista y facilista del historiador. De hecho, los sobrevivientes no lograron encontrar el lenguaje adecuado para expresar lo que pasó en los campos de concentración. De hecho —y hablamos aquí con Adorno—, cualquier intento de pensar o crear después de Auschwitz es distinto.⁹ Para Lyotard, la pregunta —en su terminología: una frase— por la existencia de las cámaras de gas requiere, exige y demanda una segunda frase. Ésta, sin embargo, es el silencio —de las víctimas y de los sobrevivientes—. El silencio, por su parte, no indica a qué instancia pragmática se refiere el acto de callar: 1) al interlocutor, porque no tiene el derecho de recibir la respuesta; 2) al referente, porque no existió el caso (tal como lo interpreta Faurisson); 3) al sentido, porque no hay nada que decir o es imposible convertir la experiencia en palabras que tengan sentido; 4) al emisor, porque no es asunto de los sobrevivientes hablar, o ellos no son dignos (35).

Con este procedimiento, Lyotard se aproxima a las propuestas de Habermas; e incluso las supera en dos aspectos: por un lado, impone vehementemente el silencio como frase o, en el lenguaje habermasiano, como acto de habla; por otro, añade una cuarta instancia pragmática, el sentido. Pero, a partir de este momento, se diferencian los caminos de los dos contrincantes. Para Lyotard, el intento de aclarar uno, varios o todos los puntos enunciados

9 Cfr. la contribución de Lenger (1991) quien medita sobre el *dictum* adomiano de la imposibilidad de escribir un poema después de Auschwitz, la aclaración de esta frase en la *Dialéctica negativa* y su cercanía a Lyotard.

significaría cambiar de juego lingüístico, concretamente, entrar en el discurso cognitivo de las ciencias con su meta de la verdad. Para Habermas, este discurso sobre pretensiones de validez problematizadas es solamente una interrupción de una comunicación no-problemática; se lleva a cabo en otro nivel, por cierto, y con otro fin (no el intercambio de información, sino la aclaración de lo problematizado), pero no se trata de un metadiscurso como el jurídico, científico, filosófico, etc., que tenga autoridad (material) universal para decidir; por el contrario, este discurso pertenece al mundo de la vida como las acciones comunicativas diarias y es, a la par, condición y resultado de ellas.

El concepto del mundo de la vida y el de acciones comunicativas no convence a Lyotard. Él ve en el ejemplo del pastorcito mentiroso no la necesidad de llegar a acuerdos, sino la intransigencia del niño (43). De allí que empiece a reducir el modelo pragmático, a eliminar sucesivamente las instancias del sujeto y de la intersubjetividad, para llegar al nivel de la sintaxis. “Emisor y receptor son instancias marcadas o no-marcadas, presentadas (*dargestellt*) por una frase. (...) Emisor y receptor se encuentran situados en el universo que presenta la frase, de la misma manera como el referente y su sentido” (30). Una frase ocurre (*geschieht*, 58 y *passim*); una vez dada, exige la encadenación y la exige ya. Frases construidas según determinadas reglas que las convierten en frases descriptivas, cognitivas, prescriptivas, evaluativas, interrogativas, etc. (10, 149), requieren otra frase. De las tantas posibilidades contingentes de seguir después de esta frase, hay que seleccionar una. ¿Pero quién decide cuál es la correcta, la que da sentido, la que exige la frase? Esa instancia, en un principio, no existe. Lo que existe son formas o tipos de discursos (*Diskursarten*) que subyugan a frases de distintos sistemas de reglas a una definición concreta de un fin (58). Esta teleología tiene un doble resultado. Por un lado, elimina (149) todas las frases que posiblemente se podrían encadenar con la anterior, o sea, ocurre una injusticia; por otro, los discursos subyugan también al sujeto: “‘Nosotros’ no es su meta. (...) Creemos que queremos persuadir, incidir, convencer, ser justos, hacer creer, hacer surgir preguntas, pero en realidad un tipo discursivo dialéctico, erótico, didáctico, ético, retórico, ‘irónico’ nos impone a ‘nuestra’ frase y a nosotros su modo de encadenar” (226). Entre los tipos de discursos no hay conexión: el uno exige la encadenación de la frase en una dirección, el otro en la otra. Tampoco existe un tipo de discurso superior que decida cuál de las posibilidades es la correcta y la indicada. Este metadiscurso sería, él mismo, otro de los tipos de discurso que compiten. No hay juez imparcial (11).

Eliminado, de esta manera, en la teoría de Lyotard no solamente el sujeto, sino con él la posibilidad de pensar un mundo de la vida con comunicaciones y acuerdos intersubjetivos, y establecido un sistema de discursos hegemónicos (seguramente influenciados por Foucault), volvemos a las frases. Si ocurre una frase; y si esa frase exige otra frase; y si existen distintas alternativas para seguir, pero no existe la alternativa de no seguir, puesto que incluso el silencio es un encadenamiento; y si cada vez que se encadena una frase hay que eliminar a las demás alternativas; y si no existe una instancia que tenga autoridad para declarar justa o injusta una selección: entonces tenemos el *différend*, la diferencia fundamental. Contrario a un caso jurídico (*litige*, 9), no encontramos a un juez porque falta

una regla de juicio o un sistema normativo que incluya las partes. “La legitimidad de una argumentación no significa necesariamente que la otra no sea legítima” (9). Tendríamos, entonces, una injusticia que ni siquiera se puede llamar injusticia porque el mero concepto de justicia ya significa la utilización de un determinado discurso.

Todo el pensamiento de Lyotard gira alrededor de esa cuestión: ¿cómo dar cuenta de lo que ocurre con la eliminación de las alternativas? ¿Cómo expresar lo que no se deja expresar? ¿Cómo rescatar lo excluido o lo eliminado? De ahí, la cercanía a Adorno y, más aún, a Benjamin (a quien no se refiere en *Le différend*). De ahí, y lo digo con mucho cuidado, también cierta cercanía a Habermas: la meta no puede ser el azar, el dejar de pensar, el cansancio intelectual, el miserable aflojamiento, el Neo-Esto, Neo-Aquello, Post-Esto, Post-Aquello (12). La filosofía está llamada a rescatar la misma filosofía; y se podría añadir: con ella el proyecto de la modernidad y de la Ilustración. Por eso, la definición: “El *différend* es el status inestable y el momento del lenguaje en el cual algo, que tiene que ser puesto en frases, todavía espera. Este estado incluye el silencio, como frase negativa, pero también reclama por frases posibles. Lo que indica este estado, normalmente lo llamamos sentimiento (*Gefühl*). ‘Uno no encuentra las palabras’, etc. Se necesita una búsqueda intensa para encontrar las nuevas reglas de formación y encadenamiento de las frases para expresar el *différend* que se da a conocer en el sentimiento y para evitar que este *différend* se ahogue de inmediato en una disputa jurídica, con la consecuencia de que el llamado de alarma del sentimiento resultase inútil. Para una literatura, una filosofía y de pronto para una política, se trata de expresar el *différend*, al conseguirle el idioma correspondiente” (33).

Lo que Lyotard propone no es la despedida de la racionalidad moderna; por el contrario, insistiendo en la heteronomía absoluta de los discursos y de su respectiva racionalidad —por cierto, entendida como racionalidad con arreglo a fines—, invita a desarrollar la capacidad de no solamente aguantar las fisuras y sufrir de ellas, como lo ejercitaron Adorno y Benjamin, sino también de mirar hacia adelante para buscar lo imposible: dar testimonio de manera creativa y racional de lo no presentable y expresable. Y hacerlo sin caer en la tentación de establecer un metadiscurso que pretendiese lograr las conexiones entre los discursos, pero que invariablemente desembocaría de nuevo en la hegemonía, en un nuevo gran relato (*récit*) y, por consiguiente, en la barbarie. Solamente así, dando testimonio de las injusticias no justiciables, a través de la opción por lo heterogéneo, pero sin dogmatizar particularidades, es posible pensar en términos tan modernos como “emancipación”, “libertad” o “historia universal de la humanidad” (266-267).

Para Wolfgang Iser, el pensamiento de Lyotard constituye un ejercicio ejemplar de lo que él llama *Nuestra modernidad postmoderna* (1988a). La “modernidad” es el sustantivo; el adjetivo “postmoderno” indica que dentro del proyecto de la modernidad cambia algo, pero que no se trata de declarar su fin, sino de aclarar el otro lado de la medalla de la Ilustración que siempre la ha acompañado: las tendencias pluralistas, las propuestas anti-totalitarias, las éticas que asumen el reto de los conflictos que surgen con el aumento de libertad, las estéticas que buscan percibir lo heterogéneo, las concepciones de la historia

que no participan en el juego de tener que inventarse cada día una nueva moda, etc. Pero Welsch no es discípulo de Lyotard, por el contrario; sus críticas son duras y testimonian su procedencia del pensamiento alemán en este debate. En comparación con un Manfred Frank, sin embargo, no se contenta con enunciar las aporías y las contradicciones performativas del francés para regresar rápidamente a las cercanías filosóficas de Frankfurt. A través de sus lecturas de Lyotard, Welsch desarrolla su teoría de la **razón transversal**.

El problema a fondo que encuentra Welsch en *Le différend* está en la concepción del lenguaje. Del ya diagnosticado exorcismo del sujeto que no es dueño del idioma, resulta como consecuencia la primacía y el objetivismo del lenguaje. Para Lyotard, en su lucha contra el instrumentalismo y el antropocentrismo, no es el hombre el que genera el nuevo lenguaje —postulado para dar testimonio de los *différends*—; él siente o percibe solamente el llamado de un lenguaje o idioma que es anterior a la persona que lo utiliza. Por otro lado, sin embargo, aparece constantemente en el libro del francés la preocupación por la deficiencia del idioma para expresar lo que no es expresable. Si el lenguaje no cumple con lo esperado, ¿cuál será entonces la instancia? Para dar testimonio del *différend*, se requiere, según Welsch, el “hombre no solamente como ejecutor de jugadas preformuladas, sino de igual manera como inventor de nuevos juegos” (251. *Cfr.* también 2000, 348-354).

Partiendo de la sospecha del objetivismo exagerado en la descripción del lenguaje, Welsch observa la misma tendencia también en otros campos de la argumentación de Lyotard. Los tipos de discursos (*Diskursarten*) aparecen, bajo esa perspectiva, como bloques estáticos, autónomos y aislados. Como consecuencia —porque de esta manera se eliminan los acuerdos comunes en situaciones diarias que tanto aprecia Habermas—, cada problema y cada conflicto se genera como cuestión jurídica y, ya que por lo general no existe un conflicto justiciable dentro de una formación discursiva aceptada por ambas partes, esa presentación desemboca en “la paradoja jurídica de una constitución de las partes y la imposibilidad del tribunal” (1988a, 254). La propuesta de Lyotard, ese dar testimonio del *différend* y tomar posición en favor de las diferencias, surgiría entonces como una salida secundaria, sin conexión con las heterogeneidades absolutas, casi como una ética que nos enseña a manejar “la diversidad irreducible de pretensiones” (255).

A partir de la radicalidad de Lyotard, Welsch comienza a construir los puentes, no solamente entre las posiciones francesas y alemanas (255-256), sino especialmente entre las islas artificialmente separadas de distintas formas de racionalidad. Nuevamente critica la concepción de lenguaje en la obra del francés: “En realidad, la autonomía y la heterogeneidad de los sistemas de reglas de frases y de los tipos de discursos no es tan absoluta como supone Lyotard” (256). “La conformación de los campos de lenguaje siempre se da de manera diferencial. Uno aprende un juego de lenguaje en oposición a y modificando otro juego de lenguaje. Esa interrelación fundamental con su mutua búsqueda de un perfil propio no significa que las múltiples formas de lenguaje sean solamente variantes de una sola (...), pero, por otro lado, sí significa que las diversas formas de lenguaje no son absolutamente heterogéneas, sino entretejidas y, precisamente, en su diferencia, mutuamente relacionadas”

(257). Una segunda observación: la insistencia de Lyotard en la paradoja y en las aporías — para poder defender la heterogeneidad absoluta— y su resistencia de buscar soluciones, lleva a Welsch a descubrir otro punto débil del francés, el del concepto de filosofía. Todos los discursos de los cuales habla *Le différend* están regulados, e s más, prescriben sus reglas al encadenamiento de las frases. La única excepción es y tiene que ser el discurso que utiliza Lyotard, o sea, el filosófico. “Solamente porque se fijaron los demás tipos de discurso enteramente en la tipología de la racionalidad (*Verstand*) —la de cumplir reglas—, aparece de repente la filosofía como lugar exclusivo de la razón (*Vernunft*) —la que genera reglas—” (261). Welsch, sin embargo, encuentra aspectos de la razón-*Vernunft*, como procedimiento de transgresiones y como generadora de procesos, en todas las esferas y campos de la racionalidad.

Detengámonos aquí brevemente para aclarar los conceptos que utiliza Welsch. Para él, las distintas racionalidades que obtuvieron su autonomía a lo largo del proceso de la modernización (el discurso ético, estético, cognitivo, pero también el económico, político, técnico, religioso, etc.) se rigen de la racionalidad del *Verstand* (y que traducimos aquí como **racionalidad**). *Verstand* se define como “la facultad de los conceptos (*Vermögen der Begriffe*) que capacita para la aprehensión exacta y la praxis de cada vez **una esfera** (*Gebiet*)” (295). En este sentido, *Verstand* está situada en la cercanía de racionalidad con arreglo a fines. La *Vernunft* (la que llamamos aquí **razón**), por su parte, se define como la facultad transgresora que se distingue por su estructura diferente: no se entiende como súper-racionalidad que tenga bajo su control las demás racionalidades; por el contrario, ella se autolimita, al andar de una configuración racional a la otra, “para articular diferencias, tejer conexiones e incitar confrontaciones y cambios” (296). A la razón le compete, para Welsch (2000, 815-816), en la tradición de Kant, la tematización del todo, mientras que la racionalidad cubre las funciones discursivas especializadas. En consecuencia, la razón no tiene un objeto concreto, no aporta conocimientos específicos (ésta es la labor de las racionalidades) y aparece radicalmente depotencializada (816), vacía, pura (632) y débil¹⁰ (823-828), pero precisamente por esa su estructura le compete la función más importante, la de la visión de conjunto.

10 “Razón débil” se refiere explícitamente al término *pensiero debile* de Vattimo. En *Unsere postmoderne Moderne* (1988a), Welsch había esbozado a grandes rasgos su propuesta de la “razón transversal”; la elaboración amplia y sistemática de este concepto en su libro *Vernunft* se publicó casi una década después. Para facilitar nuestra presentación, tomaremos como base el primero de estos textos (porque retoma de manera más directa la discusión de los años ochenta), y utilizaremos el segundo en los casos en los cuales Welsch amplió, especificó o modificó sus tesis. El estudio de 1996 (citaremos la edición de 2000) consta de dos partes: la primera recapitula el debate sobre la razón en la modernidad (Adorno/Horkheimer, Habermas, Heidegger, Foucault, Glucksmann, Vattimo, Rorty, Derrida, Lyotard, Deleuze, Goodman, Wittgenstein, 52-424), y recupera eclécticamente —en el buen sentido de eclecticismo— elementos y conceptos para la segunda parte, que se ocupa de la racionalidad (*Rationalität*, como concepto-techo, 427-610), con sus aspectos de razón (*Vernunft*) y racionalidad (*Verstand*, con sus discursos o paradigmas específicos), para, finalmente, desembocar en la presentación de la razón transversal (611-949).

Esa definición de *Vernunft* ya implica las funciones diversificadas que le adscribe Welsch a la razón transversal: recorrer, de forma horizontal, las distintas racionalidades autónomas; buscar campos de acción que éstas tengan en común; preguntar por los fundamentos; disolver la idea de las racionalidades como mónadas pero, a la par, percibir, nombrar y ayudar a definir antagonismos o heterogeneidades donde de hecho aparecen.

Para obtener este concepto de la razón, Welsch rechaza en un primer acceso la opción por el análisis de una posible facultad subjetiva que se llame *Vernunft*, para demostrar de manera “objetiva” la correlación y el entretrejo de los tipos de racionalidad (1988a, 297). La demostración declara como irreversibles los logros de la modernización, con la diferenciación de sectores racionales (para utilizar la metáfora territorial tradicional),¹¹ la definición de los distintos campos de acción y los procedimientos propios de la racionalidad de cada uno de ellos. Los sectores o las racionalidades son 1) autónomos, desarrollan 2) una pluralidad de paradigmas y, por consiguiente, entran 3) en conflicto interno o externo al definir sus territorios (297-298). Welsch conserva, entonces, la imagen de las tres esferas de racionalidad que rigen la discusión de Kant hasta Habermas, pero las denomina ahora “discursos”: el discurso estético, el moral-práctico y el cognitivo (2000, 461-540). En su recorrido por estos tres sectores, que aparentemente han evolucionado tan independientes a lo largo del proceso de la modernización, encuentra, sin embargo, constantemente uniones, pretensiones del uno al otro, conexiones no aclaradas, en suma, elementos de desorden. Esa percepción se generaliza cuando investiga más detenidamente en la estructura de los discursos y descubre que en realidad no se puede hablar de un discurso estético o práctico o cognitivo, sino de una pluralidad de paradigmas que se suceden diacrónicamente o que conviven sincrónicamente. Los paradigmas, por su parte (541-610), también tienden a unirse parcialmente y rechazarse en otras partes; los paradigmas reclaman pretensiones de validez que contradicen a las de otros; ellos transgreden soberanamente los límites de los discursos para inmiscuirse en otros, buscando allá aliados u ocupando espacios que, *per definitionem*, no les pertenecen, según la limpia separación de los discursos o sectores racionales. De esta manera, los paradigmas obtienen una importancia que permite entenderlos como “elementos primarios en el campo de la racionalidad (*Rationalität*), mientras que los así llamados tipos de racionalidad —como grupos grandes de paradigmas, construidos sobre parecidos de familia— tienen status secundario” (594). De esta forma, el mayor grado de desorden que representan los paradigmas se superpone al relativo orden de las tres esferas tradicionales de racionalidad. La razón, como la instancia inherente a la racionalidad, ocupada en conservar la meta de abarcarlo todo, está confrontada, entonces, con el diagnóstico de

11 En la terminología, Welsch no siempre procede de manera consecuente. Para ilustrar la nueva situación de la racionalidad, se vale todavía de los conceptos o metáforas territoriales tradicionales como campo, región, sector, dominios, etc.; pero sistemáticamente, y acorde con su teoría, ya no se podría hablar sino de redes, de texturas, de nudos, de conexiones, de bifurcaciones, etc. (2000, 604): en una palabra, de rizomas (943) en el sentido de Deleuze y Guattari (355-371; en la discusión de este término, Welsch reconoce también las similitudes que tiene su concepto de *transversale Vernunft* con el de la *Transversalité* que utilizó Guattari por primera vez en 1964).

una pluralidad y heterogeneidad irreducible, lo que lleva, en su consecuencia, a la disociación de los conceptos totalidad y unidad. El ansia y la necesidad que persigue la razón consisten todavía en su aspiración a lo total y lo general, pero ya no para reunificar la pluralidad (lo que implicaría necesariamente violentar los paradigmas), sino, por el contrario, para valorarla en su heterogeneidad y moverse dentro de ella.

Para no dar sino un ejemplo de los que trae a colación Welsch: el sector de la racionalidad estética no es, ni mucho menos, un bloque errático e invariable. Tanto en la perspectiva diacrónica como en la sincrónica, la modernidad ha generado distintos paradigmas. Entre ellos, y de manera muy destacada, entre la concepción finisecular del *l'art pour l'art* y las vanguardias clásicas de la segunda y tercera década del siglo XX, se desató un conflicto por la comprensión de la función del arte (el artista en su torre de marfil vs la conversión de todas las expresiones humanas en arte y de las expresiones artísticas en vida) que imposibilita hablar de una racionalidad estética. Según el concepto artístico, la pretensión del tamaño del sector que reclama ese tipo de racionalidad aparentemente tan estático cambia de manera radical.

Junto con la lucha por el paradigma interno, aparecen también conflictos territoriales externos, puesto que los sectores vecinos, el ético, el religioso, el político, para no nombrar sino algunos, tendrían que cederle al segundo concepto, el de las vanguardias, amplios pastos de lo que ellos mismos entienden como su propiedad. Es más, algunos paradigmas estéticos, éticos y, sobre todo, religiosos, se entienden como competentes para imponer sus concepciones a los demás discursos. Incluso renunciando a los paradigmas colonizadores, queda todavía el diagnóstico de interferencias no marcadas o declaradas. Si el *l'art pour l'art* solamente exige que los demás sectores lo dejen en paz, reclama con ello automáticamente una ética, una economía u otras racionalidades autónomas que acepten esa aparente neutralidad. Pero todavía el arte más autónomo y alejado de toda confrontación es hijo de su época, de la conformación histórico-cultural de la sociedad, de los procesos, realidades, signos o percepciones que asume, para convertirlos en obra de arte. No ver o negar esas relaciones significa correr el riesgo de caer en la trampa del totalitarismo: el arte o el artista como salvador.

Un último punto: existen temas u objetos que atraviesan todos los sectores. El ser humano, por ejemplo, le es dado como cuestión a prácticamente todas las racionalidades y a cada uno de los discursos que Lyotard había declarado como absolutamente heterogéneos. Esos aspectos “—entrelazamientos intersectoriales y resultados de definiciones intrasectoriales, entretejidos genéticos de tipo intra como transectorial, puntos en común en las marcas históricas— incitan relaciones, intercambios y constelaciones de los distintos tipos de racionalidad con sus paradigmas” (1988a, 301), y nos refieren a una razón-*Vernunft* que los asume como reto; no para convertirlos de nuevo en objeto para conformar una nueva racionalidad, sino según la definición: “*Vernunft* es, esencialmente, la facultad y la realización” (304) de los traspasos (*Übergänge*) entre las racionalidades.

Tres funciones le adscribe Welsch a la razón transversal en este contexto: reflexionar sobre la constitución de las formas de racionalidad y sobre la posibilidad de encontrar, dentro de las heterogeneidades, trasposos; practicar estos trasposos entre un paradigma y otro; fungir como medio para llevar a cabo, hasta sus últimas consecuencias, los conflictos entre pretensiones heterogéneas. No se trata, entonces, de instalar la razón como posibilitadora y prescriptora de acuerdos o evitadora de conflictos o juez en las luchas (contra Habermas), ni tampoco de convertirla en la instancia vacía de Lyotard que facilitaría el lenguaje para nombrar los *différends*, dentro de una concepción de heterogeneidad absoluta. En la competencia de esta razón welschiana se incluye no solamente “la agonística de los tipos de racionalidad, sino también su génesis, su renovación y cambios, su adaptación y transformación, su capacidad de obrar en relación con otros paradigmas y otros tipos de racionalidad” (306). La meta no es ni el disenso ni en primer lugar el consenso, sino la aclaración de la situación dada. Y si esa situación consiste en la declaración aclarada del disenso, eso entonces no significa el fracaso de racionalidad (aquí el procedimiento racional); esa aclaración representa, por el contrario, la normalidad.

Esta conformación de la razón es clara y declaradamente anti-hegeliana y cercana a Kant. Contra Hegel, Welsch afirma que los trasposos no obedecen al principio teleológico, ni implican la elevación (*Aufhebung*) de lo anterior y por ende heterogéneo, ni tampoco llevan a un sistema total que lo explique todo. Aunque rechaza la identidad de ellos, Welsch encuentra similitudes entre la función de su *Vernunft* con el juicio (*Urteilkraft*) kantiano: primero, ella ayuda a definir el tipo de racionalidad que es responsable por una determinada cuestión (o sea, obra como aspecto ya inherente a la racionalidad-*Verstand*). En segundo lugar, está implicada en el proceso de encontrar y detectar trasposos a través de su connotación estética. Tercero, el aspecto estético aparece también allí donde la razón reflexiona sobre puntos comunes de tipos de racionalidad que solamente se refieren a similitudes o correspondencias. Y, cuarto, la razón transversal tiene aspectos del juicio en cuanto diferencia, mide y pesa en casos de conflictos (309).

Welsch quiere tender puentes entre las posiciones extremas de los así llamados modernistas y los postmodernistas. Concretamente quiere rescatar la intención de Lyotard de rechazar la hegemonía de un solo tipo de racionalidad (pero en contra de su concepto de la heterogeneidad absoluta), y la de Habermas, de intercambiar y de corregir las formas de racionalidad (pero en contra de su concepto de los acuerdos universales). En este contexto surge una pregunta que Welsch había excluido, en un primer paso de su concepto: la pregunta por el sujeto. También ahí quiere situarse en la mitad: ni la supuesta despedida del sujeto por parte de los estructuralistas, ni la supervivencia de la filosofía del sujeto tradicional tienen para él sentido en la época de la teoría de la comunicación y de la postmodernidad (curiosamente, Welsch olvida que había atacado antes a Lyotard por eliminar el lugar del sujeto; aquí dice que en la postmodernidad vuelve a aparecer el sujeto, 315). A través del diagnóstico de las formas de vida y de proyectos de vida actuales, llega a la conclusión de que conceptos como la unidad del sujeto y el fuerte sujeto soberano, desde hace mucho tiempo ya no existen sino en las ideologías. Por eso, la cuestión misma se convierte para

Welsch en algo secundario. Primero viene la discusión de los problemas en cuestión: la diferenciación de los tipos de racionalidad y de paradigmas, su constitución y la disposición de análisis; de ahí surge, en el segundo paso, el concepto de sujeto. Éste, por su parte, sabe moverse entre los tipos de racionalidad, sabe aceptar la pluralidad, juzga no con una medida, sino con varias, consigue cierta unidad con esa razón que busca las interrelaciones y es, en última instancia, un sujeto débil y por eso nuevamente fuerte, porque sabe asumir la pluralidad de formas de vida y la constitución plural de la realidad.

La filosofía que corresponde a este modelo de sujeto y de realidad, es la que sabe manejar los viejos conceptos de *phronesis* (como facultad de juzgar ahí donde ya no hay modelos ni criterios, 239) y de sabiduría (325-327), ambos en estrecha relación con la *aisthesis*, como facultad, capacidad o disposición de percibir tanto diferencias como puntos en común.

La vinculación de la *Vernunft* a las instancias del sujeto, a la par débil y fuerte, quedó en el esbozo de los años ochenta un *desideratum*. De esta manera, la razón transversal surgió como una herramienta algo misteriosa en la época después de la filosofía trascendental y de la metafísica. En su estudio de 1996, Welsch se acerca cautelosamente a esa pregunta. Después de haber entronizado a la razón o a la razón transversal como una cuasi-alegoría, al hablar constantemente, a lo largo de cientos de páginas, en términos como: la razón busca, la razón aspira, la razón asume, la razón detecta, etc., decide, hacia el final, vincularla concretamente a este nuevo sujeto moderno que encuentra su identidad dentro de la pluralidad: “Gracias a ella [la transversalidad] somos seres humanos y no dioses. Dicho de otra manera: transversalidad denomina una característica fundamental de la subjetividad humana” (2000, 852; subrayado en el original); y, más adelante: la razón transversal hay que entenderla “estrictamente como competencia de sujetos”. “Razón sigue siendo asunto de individuos” (933 y 934). En este punto, Welsch deja definitivamente el camino que ha emprendido entre Habermas y Lyotard, para separarse de ambos.

Después de haber liberado al sujeto autónomo moderno de las adscripciones con las cuales tenía que cargar desde Kant y Hegel, vuelve a exigir de él competencias y coherencias difícilmente aceptables. Con razón cita a sociólogos como Berger y Berger, Bell o Beck, quienes optan por una pluralización de procesos de identidad frente al aumento de complejidad y de heterogeneidades experimentado en la vida social. Sin lugar a dudas, el sujeto requiere hoy por hoy competencias parecidas a las que enumera Welsch como características de la razón transversal: flexibilidad, distanciamiento de, y a la par, cercanía a los problemas, percepción de diferencias, paciencia en la aceptación del otro, creatividad, sabiduría, etc. Pero ¿la visión del todo? ¿La facultad de traspasar de un paradigma a otro? ¿Conocimientos para recorrer varios paradigmas antes de proponer nuevas soluciones? Todo ello suena utópico y, en realidad, es demasiado para un individuo.

Un capítulo del estudio de 1996 recobra, desde esta perspectiva, especial importancia. Se trata del tema de la **Justicia como nueva línea directriz de la razón** (698-715). Su tesis es: el todo ya no se deja conformar según un orden unificado, sino que se caracteriza por una pluralidad irreducible de racionalidades y opciones. Este diagnóstico conlleva un concepto

de verdad de los paradigmas que se fundamenta en la capacidad productora o explicativa de ellos (*Leistungsfähigkeit*, concepto pragmático), por un lado, y en su poder explorativo (*Erschliessungskraft*, concepto descubridor o *altheútico*), por otro. Si varios paradigmas corresponden, entonces, a estas exigencias de verdad, merecen la pretensión de aceptación. La obligación de la razón consiste, ahora, en asegurar los derechos de los paradigmas que cumplen con los requisitos, evitando que sean excluidos injustamente, nombrando la diferencia fundamental (*Widerstreit* o *différend*) donde dos o más paradigmas se contradigan y promoviendo opciones de intercambio. Obviamente tenemos aquí un concepto que no puede negar sus deudas con el concepto enfático de justicia de Lyotard. Éste se había fundado en el lenguaje como instancia generadora de discursos y como recurso detrás del cual ya no era posible regresar. Como segunda instancia se postulaba la *aisthesis* como la capacidad exploradora y descubridora para “expresar el *différend*, al conseguirle el idioma correspondiente” (Lyotard, 1989, 33). Pareciera como si Welsch, en sus planteamientos sobre la justicia y la verdad, hubiese sustituido el concepto de lenguaje, que había criticado tanto en Lyotard, por el del sujeto, prácticamente borrado en el pensamiento del francés, lo que significaría, en este contexto, una reducción demasiado fácil.

Nuestra sospecha se nutre durante la lectura de las propuestas de Welsch, porque en vano buscamos aclaraciones sistemáticas sobre la relación entre la razón transversal, el sujeto y el lenguaje. Puesto que parte de Habermas y de Lyotard, y puesto que ambos, aunque de manera radicalmente diferente, se basan en estructuras lingüísticas, esperaríamos leer algo al respecto cada vez que se habla de competencias, de análisis de paradigmas, de justificaciones, de decisiones, de traspasos de una paradigma a otro, etc. Pero Welsch rehuye consecuentemente esta discusión. Incluso la mera palabra “comunicación” aparece, fuera del contexto de la presentación de la teoría de Habermas, muy raras veces. Solamente en un pie de página se preocupa explícitamente de ella: “Esa opción por la comunicación distingue mi concepción de la de Lyotard. Al parecer, me acerco ahí más a Habermas. Pero esa cercanía es más de expresión que de concepción. Comunicación en el sentido en el cual utilizo el término aquí, no tiene como norma criterios generales y no tiene una visión de conjunto general como *telos*. (...) Mirando hacia los límites de los entrelazamientos, persigo una intención que está más cercana a Habermas que a Lyotard; pero al ver el todo caracterizado tanto por grietas e incompatibilidades como por posibilidades de traspasos, sus contornos se deben más a Lyotard que a Habermas” (Welsch, 2000, 690, n. 12).

No asumir el papel del lenguaje como reto en el tan ansiado camino entre los dos contrincantes del debate modernidad vs. postmodernidad significa, en última instancia, no llevar a cabo la tarea hasta sus últimas consecuencias. El postulado del nuevo sujeto débil y fuerte a la par significa, por su parte, más bien un retroceder detrás de ambos; por lo menos no va más allá de una tercera alternativa. En el prólogo a un libro que recoge discusiones sobre la obra de Lyotard, Welsch ha proclamado algo como un *aesthetic turn* de una filosofía, después del *linguistic* y del *pragmatic turn* (Welsch y Pries, 1991, 3).¹² Queda la pregunta

12 Cfr. también 2000, 490-495, subcapítulo **Kant: Estética como disciplina epistemológica**

por si los elementos fundamentales de esa nueva concepción: percepción de la pluralidad, aceptación de las diferencias e invención de alternativas, no tienen que ser relegados necesariamente al lenguaje. Es igualmente discutible es, si se puede volver a entregar tareas tan fundamentales como justicia y verdad al sujeto o al individuo, sin la instancia correctiva de la intersubjetividad.

Hasta que estas preguntas no sean respondidas, lleva, para mí, el paradigma de la razón comunicativa todavía la ventaja sobre el paradigma de la razón transversal. Ambos asumen pretensiones de validez universales, ambos son conscientes de sus limitaciones, ninguno niega su status de utopía y ambos requieren correcciones. Por el momento, sin embargo, es más fácil implementar —eclécticamente— elementos de Welsch en Habermas que viceversa. En este sentido, como propuesta que corrige y no como una que sea capaz de sustituir, queda incólume la intención de Welsch: quitarle al debate sobre modernismo y postmodernismo algo de su artificialidad y preguntar, en el nuevo contexto, por la vieja cuestión que subyace a la discusión entre Habermas y Lyotard, entre alemanes y franceses, entre modernos y modernos en otro sentido, entre los que pretenden rescatar el proyecto de la Ilustración y los que intentan releer este proyecto: la pregunta por el uno y lo múltiple, por la unidad y la pluralidad, por, en sus extremos, la totalidad unificada y la heterogeneidad absoluta. Haber sacado esa pregunta (que de por sí traspasa los discursos o racionalidades éticos, estéticos, religiosos, políticos, etc.) del fuego que viene de las trincheras y haber reflexionado sobre ella tranquila y racionalmente, es el gran aporte de Welsch. Su *telos* —su propuesta sí conlleva, por lo menos implícito, una teleología—, que consiste en buscar puntos en común hasta donde sea posible y, si no es posible, aprender a vivir civilizadamente con las diferencias que quedan, no es directamente nuevo ni original; pero, sin lugar a dudas, es tan necesario como su reconceptualización de los declaradamente viejos lemas de *sophia* y *phronesis*.

Bibliografía

FRANK, Manfred. 1984. *Was ist Neostukturalismus?* Frankfurt/M.: Suhrkamp.

_____. 1988. *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.

fundamental, y otros muchos recursos a Kant. En estas interpretaciones de la *Crítica del juicio*, se elabora lo que en el transcurso de todo el libro cobra vigencia como una clara preferencia hacia el lado estético, en cooperación con el discurso práctico.

- HABERMAS, Jürgen. 1971. **Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz**, en: HABERMAS, Jürgen y Niklas LUHMANN. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 101-141.
- _____. 1985. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. [1ª. ed. 1981].
- _____. 1988a. **Die Moderne – ein unvollendetes Projekt**, en: WELSCH, Wolfgang (ed.). *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Rezeption*. Weinheim: VCH, 178-192. [1ª. ed. 1980].
- _____. 1988b. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. [1ª. ed. 1985].
- LENGER, Hans-Joachim. 1991. **Ohne Bilder. Über Versuche, das Entsetzlichste zu entziffern**, en: WELSCH, Wolfgang y Christine PRIES (eds). *Ästhetik im Widerstreit. Interventionen zum Werk von Jean-François Lyotard*. Weinheim: VCH, 202-215.
- LYOTARD, Jean-François. 1988a. **Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?**, en: WELSCH, Wolfgang (ed.). *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Rezeption*. Weinheim: VCH, 193-203. [1ª. ed. 1982].
- _____. 1988b. **Die Moderne redigieren**, en: WELSCH, Wolfgang (ed.). *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Rezeption*. Weinheim: VCH, 204-214. [1ª. ed. 1986].
- _____. 1989. *Der Widerstreit*. München: Fink. [1ª. ed. francesa 1983; 1ª. ed. alemana 1987; traducción española: *La diferencia*. Barcelona: Gedisa, 2ª. ed. 1991].
- WELLMER, Albrecht. 1985. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- WELSCH, Wolfgang. 1988a. *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim: VCH. [1ª. ed. 1987].
- _____. 1988b. *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Rezeption*. Weinheim: VCH.
- _____. 1990. *Ästhetisches Denken*. Stuttgart: Reclam.
- _____. 2000. *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. [1ª. ed. 1996]
- _____. y PRIES, Christine. 1991. **Einleitung**, en: WELSCH, Wolfgang y PRIES, Christine (eds). *Ästhetik im Widerstreit. Interventionen zum Werk von Jean-François Lyotard*. Weinheim: VCH, 1-23.

La razón transversal. La Posición de Wolfgang Welsch en el enfrentamiento entre modernidad y postmodernidad

Resumen. *En una primera parte, el artículo reconstruye el debate entre filósofos alemanes y franceses sobre los conceptos de modernidad o postmodernidad en los años ochenta, con especial hincapié en las contribuciones de Jürgen Habermas y Jean-François Lyotard. La segunda parte se dedica a la presentación de las tesis de Wolfgang Welsch quien, desde 1987, replantea el concepto de razón (Vernunft), para superar esa confrontación y para proponer, con la razón transversal, una nueva teoría de la razón.*

Palabras clave: *Modernidad, postmodernidad, razón transversal, Habermas, Lyotard, Welsch.*

The Transversal Reason: The Position of Wolfgang Welsch in the Struggle between Modernism and Postmodernism

Summary. *The first part of this paper depicts the debate held in the decade of 1980 between German and French philosopher about Modernism and Postmodernism. Special emphasis is placed on the contributions made to it by both Jürgen Habermas and Jean-François Lyotard. In the second half of the article, the thesis of Wolfgang Welsch is presented, who in 1987 started redefining the concept of reason (Vernunft) in order to overcome the confrontation arised by the debate, and proposed a new theory of reason—the transversal one.*

Key Words: *Modernism, Postmodernism, Transversal Reason, Habermas, Lyotard, Wolfgang Welsch*