

POST-HUMANISMO Y POST-MODERNIDAD

Benito ARBAIZAR GIL

I.E.S. Eusebio da Guarda

Los cambios profundos, a diferencia de las meras novedades, no son espectaculares. Son, de hecho, a veces tan indetectables como las semillas que crecen bajo la tierra. Así, en el origen del mundo moderno, no se veía de modo palpable hasta qué punto la revolución astronómica traía consigo un pensar aparejado con la revolución política. Hoy en día, sin embargo, no nos parecen fenómenos inconexos la reducción de lo cualitativo en aras de lo cuantitativo operada por la física matemática, la supresión de la jerarquía feudal en aras de la homogeneidad cuantitativa del capital operada por el orden burgués y el axioma democrático 'un hombre, un voto'.

El hombre moderno no cupo en los odres viejos del orden feudal y la manera escolástica de pensar. Un nuevo orden político, un nuevo pensar filosófico y un despliegue tecnológico sin precedentes, fueron distintas caras de un mismo poliedro epocal. Lo que hace unos tres siglos y medio encarnaba el *cogito ergo sum* era toda una nueva concepción del ser del hombre, de un hombre que dejaba de verse a sí mismo (a hombros del Renacimiento) como una *criatura* en un valle de lágrimas, para pasar a verse como *sujeto* racional autónomo y dominador de la tierra.

No obstante, ya en la segunda mitad del siglo XIX, grandes maestros de la sospecha como Marx y Nietzsche, pusieron el dedo en la llaga de las largas sombras que subyacían a la encumbrada luz de la

razón. Marx nos enseñó a contemplar la idea como *ideología*, Nietzsche como *síntoma*. Ambos comprendieron el mundo de las ideas hipostasiado por la metafísica y el culto ilustrado a la razón, no como algo fundante sino expresivo (ya sea de una realidad económica o fisiológica); ambos retiraron la máscara a la ‘diosa razón’ para revelar su rostro mundano y humano, demasiado humano. Ubicado en la estela de ese contragolpe a la filosofía del *cogito* típica de los maestros de la sospecha, Freud emprenderá en su psicoanálisis la tarea de des-construcción del *cogito* y sus falsas evidencias, enseñándonos a dudar de la conciencia así como Descartes nos había enseñado a dudar de las cosas.

Dado que la centralidad arquimédica de sujeto fue la piedra angular sobre la que se edificó el pensamiento y el mundo moderno, el hecho de que la filosofía del siglo XX haya retirado su confianza a dicho fundamento, puede ser síntoma de un cambio profundo en la arquitectura del mundo venidero. Un mundo ya no moderno sino *post-moderno* y en esa misma medida, como se aclara en el epílogo del presente trabajo, *post-humano*. En los siguientes apartados se pone de relieve la puesta en cuestión del hombre-sujeto moderno en el pensamiento contemporáneo y para ello se pasa revista a las que son convencionalmente valoradas como las corrientes filosóficas más importantes del siglo XX: la *fenomenología*, la *hermenéutica*, el *estructuralismo* (que a través de Lacan entra en diálogo con el *psicoanálisis*), la *filosofía analítica* y la *teoría crítica*.

1. EL ESTRUCTURALISMO Y LA ABOLICIÓN DE LA CENTRALIDAD DEL SUJETO CONSCIENTE

Señaló Lévi-Strauss en una ocasión que escapara de la filosofía por la proliferación en este campo del pensamiento cartesiano. Para Descartes el *cogito* era la primera verdad clara y distinta en el orden del pensar y la parte analítica del método por él propugnado consistía en localizar las naturalezas simples o semillas de verdad que de modo innato todo sujeto pensante lleva consigo para, a partir de ellas, comprender sintéticamente la arquitectura lógica del complejo o totalidad estudiada. Pero desde la perspectiva de un análisis estructural (que, procedente de la lingüística, Lévi-Strauss extenderá a la antropología) suponer que los complejos se organizan sobre la base de

elementos simples preexistentes es un error, ya que lo que sucede es en realidad lo contrario, es el complejo estructural lo que da lugar a los elementos. Supongamos que cuando enciendo una vela comunico a alguien que puede entrar en mi casa, mientras que en caso contrario comunico que no debe de hacerlo. Aquí es una oposición binaria entre significantes (encendido-apagado; + -) la que crea el significado y no hay posibilidad alguna de significar previa a una oposición entre significantes. La identidad del significado depende, pues, de la diferencia entre los significantes, es la diferencia lo que dota a cada elemento de identidad. No hay tanto significados que se oponen como oposiciones que significan. La identidad de un fonema es donada por la diferencia, la estructura es tan cerrada que los elementos no subsisten fuera de esa diferencia. El mito es una forma de comunicación (así como la economía o el intercambio de mujeres) y del mismo modo que los elementos de la lengua carecen de sentido si se les toma aisladamente, los elementos del mito sólo adquieren significado en virtud del nexo estructural que regula la relación de unos con otros estableciendo mediaciones entre polos opuestos: La finalidad del mito es proporcionar un modelo lógico capaz de superar una contradicción y, si bien dicha finalidad no es alcanzada, el continuo desplazamiento de la contradicción expande las reservas de significado de la cultura y mitiga la inmediatez del escándalo lógico.

El juego mítico de diferencias, mediante ese carácter binario típico del pensamiento humano que Lévi-Strauss vincula a los mecanismos neurofisiológicos del cerebro, puede expresarse en términos algebraicos que remiten, ya no a la realidad externa, sino a la arquitectura del espíritu. De ahí que Lévi-Strauss nos diga que sus análisis no pretenden mostrar como piensan los hombres en los mitos sino cómo piensan los mitos en los hombres sin que se den cuenta. Un análisis estructural perfecto nos conduciría a aquella estructura de estructuras en la que se abriría el espectro completo de posibilidades inconscientes, el marco de referencia lógico del acontecimiento histórico.

Lejos de ser transparente a sí misma, lejos de poder contemplar su supuesta simplicidad autoidéntica de forma clara y distinta, la conciencia circula en su pensar sobre raíles que no ha constituido ella a través de ningún acto reflexivo sino que, al contrario, son el presupuesto inconsciente y prerrelexivo de la reflexión o el presupuesto objetivo del

sujeto. “La lingüística”, señala Lévi-Strauss (1988: 365), “nos pone en presencia de un ser dialéctico y totalizante pero exterior (o inferior) a la conciencia y a la voluntad. Totalización no reflexiva, la lengua es una razón humana con unas razones que el hombre no conoce”. Es por ello que Lévi-Strauss nos dirá que la exclusión del sujeto responde a la necesidad metodológica de excluir el punto de vista del árbitro que inspecciona desde fuera, que Althusser indique que sólo se puede conocer algo acerca del hombre a condición de reducir a cenizas el mito filosófico del hombre o que Foucault señalara que el espacio en el que se mueve el pensar contemporáneo es el vacío que ha dejado el hombre desaparecido. Cualquier identidad, incluida la del sujeto autoidéntico de la filosofía, no es más que un nudo en las redes del sistema, un cruce en ese tejido lógico de diferencias en el que se cosen las cosas. Es en ese sentido que Lévi-Strauss señalaba que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo. No se trata, pues, en la senda exegética abierta por el estructuralismo, al contrario que en la fenomenología, de describir la vida constituyente de la conciencia sino más bien de deconstruir, de desvelar las estructuras inconscientes que preceden a la conciencia abriendo los caminos por los que ésta irremediamente divaga mientras se cree ilusoriamente libre.

Lejos de ser el centro del ser y el punto arquimédico del pensar, la conciencia, tal y como nos dirá Lacan, es objeto de una dislocación que sitúa al hombre en las antípodas de la perspectiva egológica y logocéntrica que le asignaba el humanismo filosófico. El ‘yo’, como recordaba Freud, ‘ya no es el amo de su casa’, la verdadera estructura y voz del individuo emerge del inconsciente, no de la conciencia. De ahí que Lacan proponga una redefinición anticartesiana del hombre: “pienso donde no soy, soy donde no pienso”. El hombre ya no es en Lacan tanto el sujeto del discurso como el sujeto al discurso, no es tanto la araña que lo teje desde su propio vientre como la mosca en él atrapada, ya no el hablante sino el hablado. El inconsciente, estructurado como un lenguaje, es el otro que habla en el yo; un yo al que Lacan llama sujeto imaginario, síntoma o incluso enfermedad mental. El individuo está atravesado por una impersonal y omnipotente trama de símbolos que lo constituyen y que él no domina, sino que, al contrario, configuran el dominio mismo que lo hacen ser lo que es produciéndolo y efectuándolo. Soportamos y padecemos el símbolo, no somos sus agentes.

El estructuralismo se sitúa en el curso de aquella perspectiva (redicalizada en el post-estructuralismo) en virtud de la cual el ser ya no es avistado como posición o identidad sino como oposición o diferencia. No hay, tal y como dirá Deleuze, una identidad, sino una diferencia originaria y la tarea del pensar ya no es, tal como en la metafísica de la subjetividad que Hegel culmina, anular o disolver la diferencia subsumiéndola en una unidad superior sino mostrar la diferencialidad y la dispersión propia de un pensamiento nómada, de un pensamiento que ha renunciado a la ilusión de un fundamento o suelo como punto de referencia último en donde el pensar pueda sedentariamente asentarse.

Si la filosofía trasladó desde el final de la Edad Media el lugar del fundamento del *ser* al *sujeto*, de lo que ahora se trataría es de abrir líneas de des-fundamentación y des-construcción que nos lleven del sujeto a ese escenario pre-subjetivo de lo impensado que ha permanecido oculto al racionalismo de la modernidad. Tarea deconstructiva que acaba exhibiendo el lugar de la conciencia como el lugar de una ilusión.

La estrategia deconstructivista de Derrida consistirá precisamente en, lejos de reducir hegelianamente la diferencia a un tercer término, desenmascararla, evidenciarla. Diferencia que subraya, como lo hace Derrida, la imposibilidad de un significado que no sea disuelto por la conjugación de los significantes. Allí donde buscamos un significante que se sostenga sobre su propio pie sólo encontramos el juego de los significantes que remiten continuamente unos a otros. No hay un origen absoluto del sentido sino disuelto, no hay identidad trascendente sino la inmanencia del juego de la diferencia.

La metafísica occidental ha privilegiado el habla en tanto que voz de la conciencia, contemplando el lenguaje como la exteriorización de un sentido interior, como la expresión (cuerpo/significante) de un sentido puro (alma/significado). Cuando Derrida reivindica la escritura (la *graphé*) frente a la palabra (la *phoné*) lo hace precisamente para rehusar la tradición metafísica. Todo el logocentrismo occidental, desde Platón a Husserl, se habría edificado sobre esa ilusión fundante de la metafísica de la presencia en virtud de la cual el significado dependería de la productividad del sujeto pensante (el hablante), de modo que el apoyo que la expresión tiene en la materialidad de significante sería algo

accidental, secundario y accesorio. Sin embargo, Derrida subraya, siguiendo a Lacan, el hecho de que todo signo no es más que un significante de otro significante y nunca, como pretendería el fenomenólogo, la cosa misma, el significado, la idea como lo presente a la conciencia. El signo se presenta, de entrada, como el significante de un presente ausente, se presenta, en su remitencia, como una presencia diferida. El signo remite como un índice a otro lugar en tanto que el supuesto origen de su significado, pero ese otro lugar difiere a nuevos significantes una y otra vez en un desplazamiento sin tregua, en un continuo remitir y diferir. De ahí que Derrida nos diga que sus *juegos* de palabras son en realidad *fuegos* de palabras, una pretensión deliberada de consumir los signos hasta sus cenizas, de dislocar la presunta unidad verbal del significado y la superficie tranquila de las palabras.

El logocentrismo propio de la metafísica de la presencia podría ser también llamado, según Derrida, falocentrismo o falocentrismo ya que los metafísicos quieren retrotraer la diseminación del significante a la unidad fundante y originaria del significado, al modo como el semen se disemina desde la presencia fálico-paternal en la que se funda. Sin embargo, la realidad es que nunca rasgamos el velo de la diseminación, que ella es el principio y el fin del logos, que nunca encontramos en el signo un inicio porque todo signo no es sino indicio, huella, traza, significante que significa significantes y nada más. El derridiano *principio del no principio* vendría así a suplantar al husserliano *principio de los principios*. En el origen lo originario no existe.

2. WITTGENSTEIN Y LA ABOLICIÓN DEL SUJETO MENTAL

Vemos algo, lo reconocemos como esto o aquello, si lo re-conocemos es porque ya teníamos de antemano un patrón de identificación del objeto de que se trate (decimos “esto es una mesa” sólo si ya sabemos qué es una mesa, si el significado ‘mesa` se hallaba ya a nuestra disposición ofreciendo un patrón de identificación de las cosas por él significadas). En la medida en que lo que vemos en la realidad externa son siempre cosas individuales y nunca significados universales, la tradición metafísica que ha acompañado al pensamiento occidental concluyó que el significado era objeto de una visión mental,

esto es, que su realidad no es externa (aunque nos permita reconocer lo externo) sino interna. Dicha conclusión puede ser formulada al modo racionalista (el conocimiento de lo universal está seminalmente en nuestra mente desde un primer momento y se despliega al entrar en contacto con lo particular) o al modo empirista (nuestra mente es una página en blanco en la que van dejando su huella las impresiones externas en forma de imágenes internas que después nos van a permitir, a su vez, reconocer las informaciones procedentes del exterior). Contra semejante tipo de suposiciones es contra lo que el segundo Wittgenstein dirigió sus ataques.

Cabría establecer una cierta analogía entre lo que Wittgenstein hizo con la mente del hombre y lo que Ockham había hecho con la mente de Dios. El pensar medieval ubicaba el platónico mundo de las ideas en la segunda persona de la Trinidad, así el Dios Padre ejecutaba su obra creadora orientándose por las ideas insitas en el *Verbo* o *Logos*. El Demiurgo platónico modelaba una materia preexistente sobre la base de un mundo de las ideas que ni está en él ni es creado por él sino que guía, como modelo, su obra configuradora. En el cristianismo nos las tenemos con un Dios que es creador absoluto, que no alza la mirada hacia unas ideas externas a él ni modela una materia increada. El dios cristiano no necesita de ninguna materia para crear porque crea a partir de la nada, y tampoco tiene que alzar su cabeza al mundo de las ideas porque las ideas están ya en su cabeza, de modo que se limita a crear los individuos de acuerdo con los modelos universales que se hallan en su mente.

Aplicando su ‘navaja’ y contrario a multiplicar innecesariamente los supuestos, Ockham se opondría al papel mediador de los universales en el proceso creador de la divinidad. Si Dios es potencia creadora absoluta, no necesita la muleta de la idea para andar el camino de la creación. Cuando Dios crea un individuo no tiene que bizquear mirando simultáneamente a ningún modelo, lo crea directamente, sin mediación. Ockham condenaba, pues, como un supuesto innecesario, todo ese mundo intermedio de ideas que poblaban la mente de Dios orientándolo en su creación.

Si el cristianismo ubicó el platónico mundo de las ideas en la mente de Dios, la modernidad lo reubicaría en la mente del hombre. Así

asistimos en la modernidad, una y otra vez, al esfuerzo por esclarecer el patrón mental de configuración que el hombre impone como sujeto a la realidad objetiva. Si antes entre Dios y los particulares estaba el puente de la idea ahora encontraríamos el mismo puente entre el hombre y lo particular. Ese es el puente que el segundo Wittgenstein se propuso romper, convirtiendo la percepción interna de la idea en un supuesto innecesario.

La crítica de Wittgenstein (1993: 29, 124) puede ilustrarse con el siguiente ejemplo. De acuerdo con los planteamientos tradicionales se supone que cuando a alguien se le da una orden como, por ejemplo, ‘¡ve a buscar una rosa roja!’, éste correlaciona la imagen mental de ‘rojo’ con la flor que tiene el mismo color que dicha imagen mental. En la mente habría, pues, una pre-visión que permitiría el ulterior reconocimiento y el consiguiente cumplimiento de la orden. Ahora bien, ¿qué pasa si le ordenamos a alguien que imagine una mancha roja? En este caso no nos sentimos tentados a suponer que para imaginar una determinada mancha roja se ha tenido que compararla con un modelo mental previo de rojo para ver si nuestra mancha es efectivamente roja o no, si se parece o no al modelo. En este último caso el cumplimiento de la orden se nos aparece como inmediato sin la mediación de un proceso mental que tome lo singular como una muestra a comparar con lo universal. En este último caso no nos salimos de lo concreto: hay una orden y una respuesta inmediata a esa orden, y ese es todo el proceso; hay respuesta, no reconocimiento.

Cuando escribimos el pensamiento se exterioriza en el papel a través de una actividad manual, pero cuando imaginamos, al no hallar dicho acto relacionado de un modo tangible con una actividad corporal, nos sentimos inclinados a suponer que estamos ante la actividad incorpórea de un sujeto mental. Con ello somos víctimas de la falsa sugestión de que hay un privilegiado lugar interior del pensamiento a partir de cual éste se exterioriza a modo de traducción material de un significado incorpóreo. Wittgenstein viene a subrayar, por el contrario, que bien se plasme sobre la mente o sobre el papel ni uno ni otro lugar es *el* lugar del pensamiento en cuanto tal. La mente no es un asiento más preeminente que la hoja para el pensar, ni mucho menos una suerte de apeadero en el cual toda forma de expresión tuviese que pagar el peaje interno del reconocimiento. No hay, pues, dos caras de la moneda, una

interna y otra externa, una física y otra psíquica o metafísica. No se puede hablar de un pensamiento al margen de su exteriorización. Como no nos interesa saber dónde se realizan los procesos de pensar o de calcular, nos dirá Wittgenstein, (1993: 40-41) “podemos imaginar para nuestro propósito que los cálculos se realizan enteramente sobre el papel. No nos atañe la diferencia: interno, externo”.

Al reemplazar la imagen mental (interna) por la expresión/exteriorización de un signo, Wittgenstein pretende mostrar cómo lo que da sentido a la proposición no es ningún proceso oculto de pensamiento en el interior de nuestras mentes sino el uso del signo dentro de un sistema de signos. Tal y como ilustra Wittgenstein (*Investigaciones filosóficas*, § 293) con el ejemplo del escarabajo:

Supongamos que cada uno tuviera una caja y dentro hubiera algo que llamamos ‘escarabajo’. Nadie puede mirar en la caja del otro; y cada uno dice que él sabe lo que es un escarabajo sólo por la vista de su escarabajo. –Aquí podría muy bien ser que cada uno tuviese una cosa distinta en su caja. Sí, se podría imaginar que una cosa así cambiase continuamente.- ¿Pero y si ahora la palabra ‘escarabajo’ de estas personas tuviese un uso? –Entonces no sería el de la designación de una cosa. La cosa que hay en la caja no pertenece en absoluto al juego del lenguaje; ni siquiera como un algo: pues la caja podría incluso estar vacía.- No, se puede ‘cortar por lo sano’ por la cosa que hay en la caja; se neutraliza, sea lo que fuere.

No hay un significado mental que acompañe al signo material, hay relaciones sistemáticas entre los signos materiales. Tras la ilusión del reconocimiento se halla la idea de que el significado de una palabra es una imagen, o una cosa, correlacionadas con la palabra, algo así como un objeto independiente de la pragmática comunicativa entre sujetos. Y, sin embargo, no podemos descender más allá del suelo rocoso de la convención, ni debemos olvidar “que una palabra no tiene un significado dado, por así decirlo, por un poder independiente de nosotros, de tal modo que pudiese haber una especie de investigación científica sobre lo que la palabra *realmente* significa. Una palabra tiene el significado que alguien le ha dado” (Wittgenstein, 1993: 56-57).

No tiene objeto *postular* la existencia de un tipo peculiar de acto mental que corra paralelo a cierta expresión. Cuando pienso con el lenguaje, no me vienen a las mientes *significados* además de la expresión verbal, sino que el lenguaje mismo es el vehículo del pensamiento, de modo que pensar no es un proceso incorpóreo que dé vida y sentido al hablar y que pueda separarse del hablar (*Investigaciones filosóficas*, § 329, §339). La mente ya no es el recóndito y preminente lugar del significado, este último emerge no del interior de la conciencia, sino en el contexto de una forma de vida, de un hábito de conducta y de una exteriorización reglada. Cancelada la distinción interno/externo para la comprensión del significado, se le quita el suelo de los pies a la división cartesiana *res cogitans/res extensa*. Esclarecer el significado de los procesos comunicativos ya no requiere bajar a ninguna oscura cueva mental. Todo sucede a plena luz del día. De ahí la divisa wittgensteiniana: “¡No pienses, mira!” (*Investigaciones filosóficas*, § 66).

3. DE LA FENOMENOLOGÍA A LA HERMENÉUTICA: LA CAÍDA DEL SUJETO COMO FUNDAMENTO

Cuando Husserl inició sus trabajos, reinaba en Alemania una suerte de baja marea filosófica, algo así como un mutismo del pensamiento entre la gran eclosión de los sistemas idealistas de la primera mitad de siglo y la obra aún apenas conocida de los pensadores más emblemáticos de la segunda mitad del diecinueve: Marx y Nietzsche. En ese puente de paso entre el siglo que se iba y el que estaba apunto de llegar, fue el culto positivista de la ciencia lo que llenó el vacío. La ciencia a la que aquí rendía culto dicho positivismo no era otra que la que había salido victoriosa tras el proceso de constitución de la ciencia moderna, proceso que tenía en la división cartesiana *res cogitans/res extensa* uno de sus referentes metafísicos fundamentales. El positivismo científico ante el que aquí nos hallamos se movía, pues, dentro de un concepto de realidad en donde el corte fundamental se produce entre la esfera de lo físico *-res extensa-* y la de lo psíquico *-res cogitans-*. Ahora bien, dado que la dualidad *res cogitans-res extensa* y la dualidad *sujeto-objeto* se transparentaban mutuamente (de modo que lo objetivo caería del lado de lo material matematizable) dicho positivismo científico interpretaba que la ciencia de lo psíquico o *psicología*, en la medida en que quisiera ser ciencia objetiva, tendría que reducir el

fenómeno psíquico a su mecánica física, esto es, tendría que *objetivizar la subjetividad*.

La ciencia así concebida desrealiza la realidad psíquica convirtiéndola en un mero eco subjetivo de la realidad físico-química. En vez de dos realidades, una material y otra mental, tendríamos una sólo realidad -la material- de la cual lo anímico no sería sino una resonancia, un tamborileo, por así decirlo, de estímulos quimio-eléctricos sobre el sistema nervioso. Semejante reduccionismo nos enfrenta a una paradoja, ya que, si bien, por un lado, el científico se siente orgulloso de la universalidad y el rigor del pensamiento que produce la ciencia, por otro lado, esa misma ciencia acaba disolviendo el pensamiento mismo en las contingencias mecánicas de la materia. Así, por ejemplo, desde el punto de vista de un psicologismo que pretendiera fundamentar las conexiones de ideas en términos de conexiones neurales, se puede defender que si ' $2 + 2 = 4$ ' es porque así está configurada la estructura neurofisiológica de nuestro cerebro, lo cual es tanto como decir que las verdades matemáticas dependen de "un cruce de cables" (o, si se prefiere un término más serio: "un cruce de sinápsis"), de modo que si la lotería biológica hubiera sido otra también el resultado de la suma anterior hubiese sido otro.

Mientras que la reducción psicologista operaba como un juicio negativo acerca de la realidad mental, la *reducción fenomenológica* auspiciada por Husserl no opera concomitantemente como un juicio negativo acerca de la realidad extramental sino como una *epojé* o *suspensión de juicio* acerca de esa realidad. Su intención no es la de negar la realidad extramental sino la de ganar una vía adecuada de acceso a la vida mental, de modo que, con el fin de concentrar nuestra mirada sobre lo psíquico, comenzamos dejando de lado toda consideración que atañe a realidades diferentes de la psíquica.

La diferencia entre la actitud fenomenológica y la actitud del científico materialista serían, en este punto, paradigmáticamente opuestas. El científico materialista, ante una percepción del color o del sonido comenzará por negar la realidad coloreada del color y la realidad sonora del sonido, tratando de fundamentar su negación sobre la base de un mecanismo causal que explica cómo la base material que causa la sensación del sonido -vibraciones aéreas que hacen vibrar la membrana

timpánica por simpatía- no es sonora, ni la base material del color -ondas electromagnéticas- coloreada. El fenomenólogo, por el contrario, toma el fenómeno como fenómeno mental, esto es, no trata de mirar por detrás de la mente en busca de alguna causa, sino que acepta el fenómeno tal y como éste se muestra; para el fenomenólogo, por lo tanto, el color sí es coloreado y el sonido sonoro.

Ante los fenómenos mentales el científico retrocedía a la materia para dar cuenta de su constitución, pero si la *epojé* pone entre paréntesis dicha realidad material ¿hacia dónde retrocederá el fenomenólogo para dar cuenta de la constitución del fenómeno? Dado que el acceso a toda objetividad extramental está clausurado, el fenomenólogo sólo podrá explicar la constitución de los objetos mentales explicitando los procedimientos constitutivos de la subjetividad, ya que la subjetividad es ahora el único terreno de juego. La pregunta por la constitución del objeto es pues ahora la pregunta por la acción constitutiva del sujeto. El hecho psíquico *-noema-* no es así concebido más que como el término intencional de un hacer *-noesis*.

De lo que aquí se trata es de lograr la correcta forma de acceso al *logos* subtendido en el fenómeno. En este punto la fenomenología reclama el imperio de la posibilidad sobre la facticidad, en tanto que el fenómeno que se muestra presupone la previa constitución noética de un espacio noemático dentro del cual y sólo dentro del cual dicha facticidad puede devenir. Un ejemplo de cómo se subtiende ese suelo lo ofrece la temporalidad. La presencia del fenómeno tal y como se muestra en la inmediatez del aquí-ahora remite a la determinación temporal del presente, pero el fenómeno mismo sólo entra en la conciencia en tanto que ésta lo percibe en un marco de *retenciones* y de *protenciones* (de lo que Husserl denominará: 'la conciencia doble del ahora') tal que ésta pueda *seguir* viendo lo que veía en el curso de su actividad previsor. La actividad de captar el fenómeno mientras éste se muestra presupone una distensión de la conciencia tal que ésta mantiene lo que pasa -lo inmediato- dentro de un juego de determinaciones -pasado y futuro- que sobrepasan -hacia atrás y hacia adelante- lo que pasa. Dicho sobrepasar (en virtud del cual se tejen las redes mismas del tiempo que vuelven el fenómeno captable) es, por un lado, *trascendente* con respecto a la presencia -dado que pasado y futuro no son presentes- pero también es, por otro lado, *inmanente* a la presencia, ya que el fenómeno se

volatirizaría como fenómeno si la conciencia no pudiese habitar el tiempo y acompañar el hacerse y deshacerse fenoménico.

Con ello hemos llegado a un punto en el que las distinciones tradicionales entre *inmanencia* y *trascendencia* deben de ser contempladas bajo una nueva luz, la luz de lo que cabe entender como un *idealismo fenomenológico*. Tradicionalmente, la dualidad inmanencia-trascendencia había caído del lado de la dualidad psíquico-físico, sin embargo ahora nos encontramos con que la dualidad no se da entre lo mental y lo extramental sino dentro de la mente misma, esto es, la mente sólo puede acceder al fenómeno en el ámbito visual de una trascendencia. La trascendencia ya no es definida como lo exterior a la conciencia sino como, por así decirlo, su interior más duro, como aquello que hace posible que el fenómeno aflore a la superficie.

Antes mencionamos el tiempo, pero en realidad el fenómeno de la trascendencia fenomenológica (que envuelve al fenómeno como el *logos* mismo que lo rodea y hace posible) se constata por doquier. Todo objeto percibido opera como una unidad a la que están referidas todas mis percepciones, pero que es trascendente con respecto a cada efectuación perceptiva que pueda llevar a cabo. Así, el diccionario encuadernado en cuero tiene numerosas páginas, pero yo nunca podré verlas todas en una sólo percepción. Por el contrario, el diccionario (y todo objeto en general) opera como un auténtico banco de visiones en virtud del cual siempre queda un *más allá* que ver que sólo se puede efectuar al precio de dejar *más allá* lo que habíamos visto antes. Así, primero vemos las tapas del diccionario, pero sabemos que, más allá de dicha visión, el objeto ofrece la posibilidad de efectuar una visión de sus páginas (cuyo contenido es un más allá visual en el momento presente). Si queremos actualizar la posibilidad que la cosa-diccionario nos brinda, abriremos las pastas y leeremos una de sus páginas. De todos modos el "más allá" nos seguirá siempre rodeando ya que para ver las hojas hemos dejado de ver (han pasado visualmente al más allá) las tapas, y cada hoja se muestra tan sólo al precio de ocultar otra hoja tras de sí (que a su vez sólo se mostrará ocultando a la que la precede, esto es, haciéndola pasar al más allá visual).

Fijémonos que el más allá del que aquí se nos habla no es un más allá trascendente a la experiencia (una especie de cosa en sí ajena a

nuestras capacidades de percepción) sino el campo dentro del cual la experiencia misma tiene lugar. El libro con respecto a la posibilidad visual de leer sus hojas no es un más allá que rebase la experiencia sino el más allá que la constituye como tal, el más allá dentro del cual podemos acceder a la experiencia del más acá en tanto que efectuación de lo efectuable. El más allá de la efectuación es aquí, por lo tanto, la efectualidad misma de la efectuación.

El salto que Heidegger da desde la *fenomenología trascendental* hasta la *hermenéutica* cabe verlo como la prolongación de un impulso que ya había llevado a Husserl a tensar cada vez más los límites dentro de los cuales los planteamientos cartesianos habían confinado a la subjetividad. En primer lugar, conviene tener en cuenta que, desde un planteamiento fenomenológico, la conciencia ya no es *interioridad* sino *intencionalidad*. La conciencia es así avistada como un ser, subrayará Sartre, esencialmente existencial, centrífugo por naturaleza. Frente al repliegue agustiniano a la interioridad, tal y como escribe Merleau-Ponty, (1957: ix) “el mundo no es un objeto cuya ley de constitución poseo a través de mi yo, es el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas. La verdad no ‘habita’ solamente en el ‘hombre interior’. O mejor dicho no hay hombre interior, el hombre es en el mundo, y es en el mundo donde se conoce.”

A ello cabe añadir la creciente importancia que Husserl concedió a la *génesis pasiva*, esto es, al hecho de que la conciencia mueve sus fichas sobre la previa base de un tablero estructural. Conocer es verificar, verificar es actuar, actuar es seguir una conducta, seguir una conducta es seguir unas reglas y seguir unas reglas presupone un aprendizaje. Estoy seguro de que efectúo una jugada de ajedrez si ya he aprendido a jugar al ajedrez, del mismo modo que efectúo una verificación perceptiva en el mundo cuando ya he aprendido un esquema de mundo. “Con razón se dice”, señala Husserl, (*Meditaciones cartesianas*, § 38) “que en la primera infancia tuvimos primero que aprender a ver las cosas y que tal aprendizaje tuvo que preceder genéticamente a todos los demás modos de conciencia de las cosas”.

Ahora bien, aquí estalla un problema (Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*: § 9k), ni más ni menos que lo que en Heidegger (*Ser y tiempo*: §32) es asumido explícitamente como el problema de la *circularidad e historicidad del comprender*: Si la estructura se gesta históricamente, entonces es fruto de un aprendizaje fáctico. La estructura es necesaria así como es necesario que un juego tenga reglas para que sea posible jugar, pero las raíces de esa necesidad son contingentes, en una cultura distinta, por ejemplo, habríamos sido adiestrados en un esquema de mundo distinto. La trama estructural del mundo me remite al pasado histórico en el que ésta se ha hilvanado.

Heidegger subrayará el papel del pasado como el suelo histórico desde el cual el ser humano puede impulsarse hacia adelante en su salto pro-yectante, esto es, en su empuñar el destino dentro de las posibilidades que su pasado histórico le abre. La determinación del ser-ahí en tanto que pre-ser-se-como-ser-ya-familiarizado (*Ser y tiempo*: §41, §57) con un mundo reitera dicho enraizamiento del sentido en la tierra histórica en la que previamente se está. Ahora bien, en la medida en que el proyectarse del hombre se efectúa desde (es yecto en) un legado, no hay ningún *logos* virginal desde el que acceder al fenómeno sino que todo fenómeno tiene lugar en el interior de una circularidad hermenéutica (*Ser y tiempo*, §7, §31-32).

Desde dicha circularidad podremos seguir los modos de dación del ser, el modo en el que éste históricamente tiene lugar (se da) en el hombre, pero no lo que el ser es. De hecho, sólo desde la tradición metafísica que entiende el ser como presencia sería posible el pensar mismo del ser como algo que es; tradición que omitiría, precisamente, aquel manifestarse del ser como tiempo y dentro de la estructura temporal del pre-ser-se.

La fenomenología es absorbida en Heidegger por la hermenéutica en la medida en que el *logos* del fenómeno es evento histórico, manifestación histórica, y, por lo tanto, algo esencialmente abierto, algo más allá de todo nombre o categorización clausurable de una vez por todas, esto es, más allá de todo *logos* fijado o fijable y de todo pensamiento representativo. Al obrar el *logos* del fenómeno como acontecer histórico, la función del hombre no es constituir el ser sino acoger su advenimiento, darle una morada provisoria a lo que excede

toda morada. Se trataría, en definitiva, de la visión del hombre como *pastor del ser*, como *ahí* abierto por el ser mismo en tanto que espacio en donde su manifestación es acogida.

No en vano, se ha señalado (Apel, 1985: vol I, parte 2) la afinidad entre la hermenéutica heideggeriana y la obra del segundo Wittgenstein, ya que en la obra del pensador austriaco nos hallaríamos una vez más ante la remitencia del *logos* a juego lingüístico y forma de vida, esto es, a un espacio cultural comunitariamente configurado. Más allá de las diferencias que puedan establecerse entre ambos pensadores, cabe señalar que tanto para Heidegger como para el segundo Wittgenstein, no cabe entender el lenguaje desde una perspectiva meramente teórica sino en el ámbito de un proyecto o forma de vida comunitaria que establece sus propios patrones de lo significativo y de lo insignificante. De este modo, tanto en uno como en otro pasa a primer plano el problema de la inconmensurabilidad de los lenguajes y la dificultad de las traducciones, ya que todo *logos* se enraiza y nutre en una determinada tierra cultural y no es transplantable así como así.

4. TEORÍA CRÍTICA DE LA RAZÓN SUJETOCÉNTRICA

En el marco de la *teoría crítica* más reciente, autores como Habermas o Apel han tratado de abrir caminos que nos permitan salir del impás intelectual, ético y político en el que parecerían dejarnos los planteamientos postmodernos, debido al modo en el que en éstos se clausuraría toda posibilidad de apelar a una razón universal frente a las injusticias que en el mundo se producen. No obstante, no está de más recordar que incluso cuando autores como Habermas objetan a la hermenéutica esa unilateralidad consistente en contemplar el lenguaje como un mero depósito transmisor de la tradición pasando por alto los aspectos ideológicos del mismo, también reconocen la necesidad de trascender la *razón sujetocéntrica* para articular una *razón comunicativa* como lugar de encuentro entre hombres y culturas.

De ahí la incorporación de Apel y Habermas al *giro lingüístico* y de ahí también que, por mucho que Habermas quiera rescatar lo rescatable de la Ilustración (que en el marco de la propia teoría crítica ya había sido objeto de una severa hermenéutica por parte de los patriarcas Adorno y Horkheimer) frente a la invasión postmoderna, no

pueda menos que reconocer explícitamente que el paradigma cartesiano de la conciencia ha llegado a su fin. Habermas y Apel tratan de reconstruir, pero ya no sobre el suelo del sujeto sino sobre el suelo dialógico de la intersubjetividad, esto es, sobre la base de una razón en la que, como nos dice Habermas, “no resurge el purismo de la razón pura”. Lo cual es un claro indicio de que, en el marco del pensamiento contemporáneo, la categoría del sujeto se ha vuelto tan sospechosa como en los albores del pensamiento moderno se había vuelto la categoría aristotélica de sustancia.

EPÍLOGO

Si echamos una rápida mirada a la impresión epocal que acompañó las vidas de los que muy probablemente hayan sido los tres filósofos más influyentes del siglo XX, Husserl, Heidegger y Wittgenstein, se nos viene a la memoria el estado de ánimo de aquel personaje de ‘Conversación con una momia’, de Poe, que, hartado del siglo y convencido de que ‘todo va mal’, decide embalsamarse un par de siglos (casualmente el tiempo que Nietzsche asignaba a la hegemonía histórica del nihilismo) a ver si para entonces, cuando lo volvieran a despertar, ya había pasado la ola de estulticia que sacudía la época.

Tanto Husserl como Heidegger concuerdan en el hecho de que la cultura europea ha perdido su norte; sus retrospecciones a la búsqueda de las raíces del pensar occidental nacen de la convicción de que sólo reestableciendo el contacto con nuestras fuentes podríamos librarnos de la decadencia. Por lo que se refiere al sentimiento que Wittgenstein tenía de vivir en un momento de atrofia cultural baste con citar su siguiente anécdota: (Monk, 1994: 281)

Iba paseando por Cambridge y pasé junto a una librería, y en el escaparate estaban los retratos de Russell, Freud y Einstein. Un poco más adelante, en una tienda de música, vi los retratos de Beethoven, Shubert y Chopin. Al comparar esos retratos sentí con toda intensidad la terrible degeneración que había invadido el espíritu humano en el curso de los últimos cien años.

Cuando uno lee las utopías del Renacimiento, parece como si aquellos hombres sintiesen que su época estaba tocando el cielo con las

yemas de los dedos. Hoy por doquier se dice que se ha perdido la fe en las utopías (reducidas por pensadores post-modernos como Lyotard a meros meta-relatos). Si Pico de la Mirandola enarbolaba en su *De la dignidad del hombre*, toda esa revalorización de lo humano que alentó una nueva actitud de la cultura europea hacia la vida, los pensadores del siglo XX se han hecho eco más bien, por el contrario, de un proceso de desvalorización de lo humano. Freud llegó a indicar que el hombre moderno había recibido tres grandes humillaciones: la primera, con Copérnico, al dejar de ser la Tierra el centro del Universo, la segunda, con Darwin, al dejar de ser el hombre el centro de la Tierra, y la tercera con el psicoanálisis, al dejar de ser la conciencia el centro del hombre. Quizá fue esa certeza de estar derribando los viejos ídolos humanistas sobre los que se había edificado buena parte de la seguridad, el optimismo y la prepotencia occidental, lo que le hizo a Freud comentar a Jung nada más llegar a Estados Unidos: “No saben que les traemos la peste”.

De aquel orgullo y alegría con el que los pensadores de la Ilustración derribaban los viejos ídolos, seguros de estar trabajando por el bien de la humanidad, ¡qué lejos estamos! Es como si la muerte de Dios, señalada por Hegel y proclamada a los cuatro vientos por Nietzsche, arrastrara consigo la muerte del hombre mismo. Hasta la esperanza de futuro de Nietzsche (el interlocutor por antonomasia de los pensadores del siglo XX) era algo más allá del hombre: el transhombre (*übermensch*). Al hombre, pues, ya no le quedaría más que una dignidad vicaria, la de ser, como se nos decía en el Zaratustra, ‘un puente, un tránsito y un ocaso’. La lista de destacados pensadores del siglo XX que vieron en el humanismo algo ya clausurado es nutrida, baste con citar a Heidegger, a Lévi-Strauss o a Foucault. Las siguientes palabras del último son bastante claras al respecto:

El hombre, la idea de hombre, ha funcionado en el siglo XIX, un poco como había funcionado la idea de Dios en los siglos precedentes. Se había creído, y se creía aún en el siglo pasado, que al hombre le sería insoportable la idea de que Dios no existía (‘Si Dios no existiera, todo estaría perdido’, se repetía), es decir, que espantaba la idea de una humanidad funcionando sin Dios, y por ello surgió el convencimiento de que convenía mantener la idea de Dios para que la humanidad

continuara funcionando. Ahora usted me dice: quizás sea necesario que la idea de humanidad exista, aunque solamente sea un mito, para que la humanidad funcione. Quizás sí y quizás no. Igual que sucedió con la idea de Dios. (Foucault, 1969: 90).

El centro del primer pensamiento griego fue la Naturaleza vivificante y eterna. El cristianismo dio un giro al alma occidental ubicando a Dios en el centro y haciendo de la naturaleza un *ens creatum*. La modernidad dio el centro al hombre y acabó convirtiendo a Dios mismo en *ens creatum*, en, como diría Feuerbach, mera proyección humana. Cada centro que aparece fagocita al anterior deviniéndolo excéntrico. Ahora llevamos décadas asistiendo al cuestionamiento de lo que había sido el centro del mundo moderno: el hombre. Es como si el triángulo sobre el que tradicionalmente se asentaba la metafísica (cosmología, teología y psicología) hubiese sido completamente borrado. Zubiri comentaba que Descartes se retrajo al hombre porque su época ya no se podía apoyar ni en la Naturaleza (como el pensamiento griego) ni en Dios (como el pensamiento cristiano). Pues ahora parece que el apoyo de Descartes ya no nos vale, que ya no podemos, como el pensamiento moderno, apoyarnos en el hombre. Cada vez cobra más verosimilitud el diagnóstico heideggeriano de que estamos afrontando una situación post-metafísica (y, en ese sentido, también post-moderna y post-humana, podríamos añadir).

El término sujeto viene del latín *subiectum*, que a su vez traduce el término griego *hypokeímenon*. El término griego nombra, simplemente, lo subyacente. Es en la modernidad en donde se consuma un giro metafísico en virtud del cual pasa a ser el hombre comprendido como el sujeto, como lo subyacente. Si, como decía Berkeley ‘ser es percibir’ entonces no hay ser sin conciencia, sin un sujeto perceptor. De ahí que Descartes abriese la senda de la modernidad proclamando el ‘pienso, luego existo’, como piedra angular de la filosofía; de ahí que Hegel pretenda culminar la metafísica de la subjetividad con su consabida comprensión de la ‘sustancia como sujeto’. El gran giro del pensamiento acontecido en el siglo XX (al que no son ajenas figuras clave del siglo XIX como Schelling, Kierkegaard, Marx o Nietzsche) consiste en el cuestionamiento de ese carácter central que la modernidad reivindicara para el hombre en tanto que sujeto. Es precisamente

desde ahí desde donde debemos comprender el ‘anti-humanismo’ de la mayoría de pensadores decisivos del pasado siglo. El ‘humanismo’ moderno se asienta sobre el punto arquimédico de un hombre que capitanea la realidad desde su conciencia racional. Lo que para la modernidad era un cimiento sólido y firme es ahora visto como un espejismo, ya no se otea ningún sujeto autoconsciente diseñando, con absoluta transparencia y racionalidad, la red lógica del mundo y de la historia.

El marxismo mostró cómo, tras la aparente ‘claridad y distinción’ de las ideas o la incontaminada ‘razón pura’ del sujeto pensante, subyacía una realidad material de orden económico que cernía sobre las ideas la sombra de la ideología. Por su parte, el psicoanálisis mostró cómo sobre la conciencia se cierne la alargada sombra subyacente del inconsciente, sombra de la que la misma conciencia brota como una pequeña punta de iceberg sostenida sobre una enorme sima. El segundo Wittgensten, con un eco que se propagó rápidamente por la filosofía analítica, se denunció a sí mismo como un ingenua víctima de la tradición metafísica por haber creído en la existencia de una única estructura lógica subyacente a todo pensamiento y lenguaje. Por su parte, tanto el despliegue del pensamiento hermenéutico desde Heidegger, como el despliegue pensante que nos lleva desde el estructuralismo hasta el post-estructuralismo y el deconstruccionismo, nos enseñan a ver que el hombre es más hablado por el lenguaje que artífice del mismo, nos enseñan que somos mucho más los moradores del lenguaje que sus autores.

El hombre, como decía Freud, ya no es el amo de su casa. Es precisamente la pretensión logocéntrica del humanismo moderno la que ha caído. Y ha caído porque ya no se considera que el humanismo moderno esté a la altura del hombre, porque nos parece que el humanismo ofrecía una versión demasiado simplificada de lo que realmente somos. Ya Nietzsche no veía en el hombre un punto arquimédico sino tan sólo ‘un tránsito y un ocaso’, un mero puente hacia el trans-hombre (*über-mensch*). Hablar de post-humanidad y de post-modernidad es, en este sentido, lo mismo. El hombre en tanto que sujeto o sub-yacente cae porque tras su aparente firmeza se transparenta otra subyacencia (la del lenguaje, la del inconsciente, la de la

estructura...). La centralidad del sujeto consciente deviene excéntrica, ya no originaria sino originada, ilusoria. Recuperar al hombre desde su raíz requiere, pues, recuperarlo desde aquello que trasciende al humanismo moderno: el reverso trans-humano del hombre.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APEL, Karl-Otto (1985). *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus.
- FOUCAULT, Michel (1969). *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Barcelona: Anagrama.
- HEIDEGGER, Martin (1982). *Ser y tiempo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- HUSSERL, Edmund (1979). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- (1991). *La crisis de las ciencias europeas*. Barcelona: Crítica.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1988). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MERLEAU-PONTY, M. (1957). *Fenomenología de la percepción*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MONK, R. (1994). *Ludwig Wittgenstein*. Barcelona: Anagrama.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1993). *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos.
- *Investigaciones filosóficas* (1988). Barcelona, Crítica.