

El "humanismo" en el "fin de la modernidad"

Sergio Espinosa Proa
Maestría en Filosofía e Historia de las Ideas
Universidad Autónoma de Zacatecas

1. ¿Final de partida?

Entrecomillar los dos sustantivos que componen el título de esta intervención¹ quiere indicar, desde el comienzo, que no vamos a dar por supuesto el contenido usualmente asignado a cada uno de tales términos. Por el primero suele entenderse, en general, un conjunto de saberes, de prácticas y de valores distinto, y aun opuesto, a otro conjunto de saberes, de prácticas y de valores que tienen que ver con el mundo de la técnica — y de los negocios. "Humanismo" es, por ejemplo, desde esta concepción, muy extendida, justamente aquello que en nuestro mundo, dominado por la ciencia y la tecnología, está haciendo cada vez más falta.

Esta noción supone que la técnica y el interés "utilitario" convierten a todas las cosas, incluidos los seres humanos, en medios puestos allí para satisfacer necesidades. Ya no se habla de "hombres (y mujeres)", sino de "recursos (humanos)". La técnica —por no hablar de la guerra— *cosifica* a los hombres — y el "humanismo" se presentaría ante todo como una postura que intenta remediar las cosas y devolverle al hombre su "dignidad", es decir, su carácter de *fin* y no de simple *medio*. Se trata, en semejante forma de interpretar nuestra época, de *compensar o equilibrar* un estado de cosas que ha tendido a reducir al hombre al vasallaje o a la esclavitud *con las mismas herramientas* con las que se confiaba en poder liberarlo. "Humanismo" es, pues, sinónimo de *confianza en el poder humano* para salvarse a sí mismo de la eventual hostilidad de las circunstancias, sean éstas, o no, producto de la propia actividad de los hombres.

Lo mismo ocurre respecto de la expresión "fin de la modernidad". A ésta se le entiende habitualmente en el sentido en que el tiempo o la época de la modernidad *ha concluido* y la humanidad se dispone a penetrar en otra etapa o fase —mejor o peor, progresiva o regresiva, según la perspectiva adoptada— de la historia. Esto supone, de manera implícita, que el proyecto y el trabajo de la modernidad se han realizado prácticamente en su totalidad y en todas partes, y que se hace necesario sustituirlos por otros, por ejemplo el proyecto —o el trabajo— de la "posmodernidad".

Ahora bien: si el contenido de la frase "fin de la modernidad" no conduce forzosamente al abandono o reemplazo del proyecto moderno, sino a otra cosa, que intentaremos delinear en lo que sigue, las críticas dirigidas desde distintos frentes —sobre todo políticos— a la crítica de "los posmodernos" pierde mucho de su sentido y virulencia. El "fin de la modernidad" no es equivalente al "fin de la Ilustración", y tampoco a la decadencia universal de los "meta-relatos" que —de acuerdo con Jean François Lyotard— definen a la posmodernidad, como si la modernidad fuese un eslabón dentro de una cadena de acontecimientos regidos por una suerte de lógica interna. "Posmodernidad" o "posmetafísica" son rótulos que encuentran su sentido sólo en el interior de esa lógica que presuntamente repudiarían.

¹ Conferencia presentada en el Auditorio de la Facultad de Derecho de la Universidad Libre, Santafé de Bogotá, Colombia, mayo 5 de 2000, dentro del Ciclo "El Hombre y la Vida en un mundo global". Dejo aquí testimonio de mi gratitud a Luis Felipe Jiménez por la oportunidad que me brindó para redactar y exponer estas líneas.

Para eludir esta trampa, quizá será necesario entender “fin de la modernidad” en el mismo sentido en que Samuel Beckett ha escrito su *Final de partida* (*Endgame, Endspiel*): un final que ni es conclusivo, ni global, ni necesario, ni comienzo de otra cosa. En el fin de la modernidad, la modernidad no cesa ni retrocede ni cede su sitio. Tan sólo *se muestra en su fin*, en su inacabable finalidad; en el fin de la modernidad, el proyecto exhibe su verdad: a saber, el fin de los tiempos, el cumplimiento de los tiempos.

La dificultad inicial remite, por consiguiente, al uso (y al abuso) de los términos. ¿Hay otra concepción del “humanismo” que no se encuentre teñida por esta mixtura de hechos y de valores, es decir, de fuerzas y deseos enfrentados? ¿Hay una idea del “fin de la modernidad” que no dé por hecho que la época moderna está muerta y/o en trance de parir a sus vástagos? Y acaso lo principal: hablando de “humanismo”, ¿hay posibilidad de ponernos a saludable distancia y al abrigo de toda tentación moralista, sermoneadora? Estas serán las interrogantes mínimas que deberán, por lo pronto, servirnos de guía.

2. *El Hombre por encima de todo*

Me doy perfecta cuenta de que hablar en favor del humanismo es algo que sin remedio ha de esperarse de alguien que obtiene íntegramente sus medios de subsistencia gracias a semejante tipo de prácticas y de discursos. Un antropólogo que por su interés en los fenómenos religiosos y estéticos desembocó en las mezcladas y turbias aguas de la filosofía, ¿podría *decir que no* a la supervivencia de todo eso que podemos conceder que caracteriza a la cultura humanista o al saber humanístico? Tampoco habría de esperarse, por el contrario, una mera recusación. Constatemos que la filosofía nunca zanja: sólo contribuye, cuando puede, y cuando es escuchada, a delinear, según su entender y decir, los *términos del debate*.

Porque habremos de partir de esta situación polémica. Al menos desde el siglo pasado, con la obra crítica de Schopenhauer y de Nietzsche —¡aunque no sólo *por culpa* de ellos!—, la palabra “humanismo” ha perdido en buena medida su habitual candor y su fulgor de santidad. El humanismo está, hoy por hoy, en el centro de una profunda alteración o subversión de la cultura. En este siglo, desde la filosofía hasta el teatro, desde la música hasta la etnología, el humanismo ha sido puesto en cuestión. “Humanismo” no parece del todo ser el antídoto contra la cosificación del hombre, no aparece más como aquello que podría contrarrestar las lacras del progreso técnico, o compensar su unidimensionalidad, sino, muy por el contrario, *el presupuesto y la condición* de toda “deshumanización”.

“Humanismo” ha llegado, en el siglo que termina, a significar más o menos lo mismo que (vulgar) *antropocentrismo*. Una especial clase de ceguera, una *torpeza*: una forma de la estupidez. Michel Foucault escribe su sentencia (de muerte) en el centro de su libro más ambicioso: “Es posible que la Antropología constituya la disposición fundamental que ha ordenado y conducido el pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros. Esta disposición es esencial ya que forma parte de nuestra historia; pero está en vías de disociarse ante nuestros ojos puesto que comenzamos a reconocer, a denunciar de un modo crítico, a la vez el olvido de la apertura que la hizo posible y el obstáculo testarudo que se opone obstinadamente a un pensamiento próximo. A todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento a las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmitificar, que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica — es decir, en cierta forma, silenciosa”². Al muerto, las coronas.

Si se trata de *pensar*, no será precisamente el hombre —o su “esencia”— quien funde y garantice la vía correcta. De acuerdo con la postura de Foucault, que sólo da forma canónica a un amplísimo movimiento del pensamiento de nuestro siglo, sólo es posible *pensar en el vacío que deja la desaparición del hombre*. La sustitución de Dios por el Hombre, sustitución que en lo fundamental es el paso del mundo antiguo al mundo moderno, no asegura otra cosa que la propia autoconservación. Es decir: *no hay tal sustitución*, pues “Dios” ha sido, desde siempre y para siempre, por lo menos en el

² Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, trad. E. C. Frost, México, 1968

mundo cristiano, en la civilización occidental, un modo —el más augusto, el más eficaz también— de decir: “Hombre”.

Una equivalencia que sostiene e impulsa toda una estrategia ideológica. El “humanismo” en cuanto ideología arranca de un *saber del hombre y para él* cuyo sentido no podría ser otro que la apropiación, el dominio y la administración del mundo. Humanista es la pretensión humana de reconocerse en su historia y de conocerse en su naturaleza. Una exigencia de identidad: humanista es, por encima de todo, quien busca en lo humano los rasgos de la igualdad, la racionalidad, el pacifismo, la filantropía, el ecumenismo, etcétera. Una necesidad de dignificación y valoración positiva, una imagen *conveniente* de lo humano. El humanismo dice al mismo tiempo, y con notable frecuencia sin tener clara conciencia de ello, *qué es y qué debe ser el hombre*.

El humanismo es (vulgar o refinado) antropocentrismo en virtud de tres características básicas. En primer lugar, por la *preeminencia de la escala humana* ante lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, así como ante lo supra- y lo infra-humano. En segundo lugar, por la *preeminencia de lo universal* ante aquello que definiría o distinguiría en su particularidad a cada uno de los individuos humanos. En tercer lugar, por la *preeminencia de lo trascendente* frente a lo humano en cuanto algo dado (y heredado), es decir, la postulación de una suerte de *promesa* de una humanidad “mejor”, de una humanidad “realizada”, de una humanidad “emancipada”³. No sólo porque, desde antiguo, se comprende que el hombre es “la medida de todas las cosas”, sino porque *es bueno y meritorio* que así sea. Humanismo es *voluntad de humanización*, voluntad de sujeción de todo lo no humano a la medida — y al servicio de lo humano.

El humanismo es así —y ello con independencia del adjetivo que se le asigne— la estrategia consistente en hacer del hombre *la fuente y la meta* de todo valor, la defensa de la dignidad y libertad esenciales de cada ser humano y la afirmación del carácter autoemancipatorio de la cultura. Sus notas principales son, en tal sentido, la asunción de nuestra herencia histórica y natural, pero también, y esto lo torna problemático, su superación en miras a una humanidad liberada... Liberada, ¿de la historia y de la naturaleza? ¿Es factible que los hombres se conozcan (naturalmente) y se reconozcan (históricamente) en el mismo movimiento en que se despojan de su esclavitud respecto de las leyes de la naturaleza y de la lógica de la historia?

En adelante, será imposible hacer abstracción de esta ambigüedad o paradoja alojada en corazón mismo de la estrategia humanista. Paradoja o inconsistencia que será el punto de partida para la “destrucción de la metafísica” que se hallará, al menos en cuanto programa, en las iniciativas de filósofos como Heidegger, en ensayistas como Bataille, en historiadores como Foucault, en etnólogos como Lévi-Strauss, en psicoanalistas como Lacan y en retóricos como Derrida... Sin mencionar a los escritores, dramaturgos, músicos, escultores y pintores que han marcado con su obra toda la faz del siglo veinte.

A efectos de comentar algunos rasgos de esta disputa, en lo que sigue abordaremos, lo más brevemente que nos sea posible, las tres modalidades fundamentales de la crítica al “humanismo”: la hermenéutica de Martin Heidegger, la genealogía de Michel Foucault y la heterología de Georges Bataille. En el último apartado retomaremos, también de manera muy sucinta, la discusión sobre el “fin de la modernidad”.

3. Un caso (clínico): del “humanismo” de Sartre al “anti-humanismo” de Heidegger

Proponer al hombre tan sólo lo humano es traicionar al hombre.

Aristóteles

En sus tiempos, el existencialismo se vio forzado a echar mano del humanismo para hacer frente a diversas acusaciones. Caracterizado por cierta crítica como una variante del “nihilismo” (otro término que tendríamos necesidad de esclarecer), Sartre se puso en guardia afirmando el carácter “humanista” de su doctrina. De hecho, arguiría que *el verdadero* humanismo sólo podría ser existencialista — es decir, *ateo*. Lo cierto es, no obstante, que con esta proclama Sartre no ha contribuido casi

³ Cfr. Miguel Morey, *El hombre como argumento*, Anthropos, Barcelona, 1987, p. 110 y ss.

nada a comprender la sustancia del humanismo, e incluso ha oscurecido su propia posición. La base del existencialismo es, según se sabe, la asunción de la finitud y el desamparo en que se hallan los hombres: lo humano es un proyecto construido —y cumplido— en medio del vacío absoluto: en la irremisible ausencia de Dios. El hombre *está condenado* a ser libre. La libertad no es premio alguno. ¿En verdad casan estas convicciones con la estrategia humanista cuya sinopsis ya adelantamos? Que el hombre habite la tierra como un condenado y que vague en ella bajo la nocturna luminosidad de un Dios muerto, ¿es una imagen típicamente humanista? Esto, por su afinidad con una visión trágica de la existencia, resulta más que dudoso.

Aquí no podemos entrar en el detalle. Digamos simplemente que el “humanismo” sartreano es menos una admisión implícita del carácter metafísico del existencialismo que una estratagema de tintes más bien publicitarios. Pero la identificación entre el existencialismo y el humanismo también dio pie a la aparición de un texto notable, la *Carta sobre el “Humanismo”* de Martin Heidegger. Se trata de un texto complejo y oscuro, del cual sólo se retendrán en este lugar sus articulaciones principales. El argumento central de Heidegger consiste en hacer ver que el hombre no puede imaginarse a sí mismo como el principio, el centro y la meta de todo lo que es. En todo caso, si lo afirma, será sólo una ilusión. Ciertamente: resulta casi imposible representarse lo que es sin hacerlo en y con referencia a un sujeto (individual, o colectivo: “yo”, o “nosotros”, los hombres). Pero sí es posible, de acuerdo con Heidegger, *pensar al hombre en su ex-centricidad respecto del ser*. Es posible “localizar” a lo humano en un espacio que no por fuerza ha de coincidir con el inicio, el centro y la finalidad del ser.

Para ello, es preciso comenzar comprendiendo que el lenguaje no es un instrumento puesto allí para que, merced a sus poderes, el mundo se postre a nuestros pies. El lenguaje *no sólo* es un instrumento que el hombre podría usar a voluntad. Cuando Heidegger propone las metáforas del lenguaje como la “casa del ser” y al ser humano como el “pastor del ser”, está aludiendo a ese carácter no instrumental, a la naturaleza ambigua y radicalmente problemática de la lengua — y de su relación con el mundo. Pero veamos un poco más de cerca esta operación.

En un ensayo recogido en *Caminos de bosque*, Heidegger se empeña en mostrar que lo fatídico, para el hombre, no reside en quedar subordinado a los *productos* de su voluntad —como heraldo funesto, la bomba atómica—, sino en el carácter presuntamente *incondicionado* de su querer mismo: “lo que amenaza al hombre en su esencia”, observa el filósofo, “es esa opinión de la voluntad que piensa que por medio de una liberación, transformación, acumulación y dirección pacíficas de las energías naturales, el hombre puede hacer que la condición humana sea soportable para todos y, en general, dichosa”⁴. Una dicha que se reduce, dice Heidegger, a la locura imperturbable de aquel que por querer autoconservarse se impone a todo, *a cualquier costa*. La mayor amenaza consiste, por consiguiente, en *creerse* —y quererse— *a salvo*, en imaginar que la autoimposición (técnica) es la supresión (así fuere tendencial) de todo peligro — y de todo *desorden*. El *homo faber* y el *homo religiosus* se dan la mano en esta común exigencia de aseguramiento y salvación.

Mas lo que por otra parte distingue al hombre del resto de los seres vivos no es sólo su saber-hacer, su técnica y su razón, sino la posibilidad de *arriesgar la propia vida*, de arriesgarla “al menos un soplo más...”, según enseñan los poetas⁵. Al fondo de lo humano no llega ni la teología ni la ciencia, porque lo humano es exactamente la ausencia de fondo, el abismo (ontológico), y a él no se llega con otra cosa que con *valentía*: con el valor, el atrevimiento de la palabra poética: a saber, con la plena asunción del riesgo que comporta el “ser” hombres. El humano no reposa en un fundamento inconcuso, sino en una abertura que nunca cicatriza. Sólo por la palabra poética puede asomarse a su propio abismo.

En este sentido, lo “humano” no es cuestión de querer *más*, sino de querer *de otra forma*, de abrirse a lo abierto de *otro* querer. Solamente de ese modo podrían los mortales encontrarse “a salvo”: *des-preocupados* de su necesidad de permanecer —en todo momento— a salvo: “Sólo estaremos libres de cuidado”, advierte Heidegger, “si no instalamos nuestro ser exclusivamente en el ámbito de la producción y el encargo, de lo útil y lo susceptible de protección. Sólo estamos seguros donde no contamos ni con la desprotección ni con una protección edificada sobre el querer”. Volver a lo abier-

⁴ Martin Heidegger, “¿Y para qué poetas?”, en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1996, p. 265. Para este párrafo, remito a *La fuga de lo inmediato. La idea de lo sagrado en el fin de la modernidad*, Editorial ‘Ilu, Madrid, 1999, cap. V, sección I.

⁵ Rainer Maria Rilke, según los versos inéditos examinados por Heidegger, *Caminos de bosque*, o. c., p. 267

to: ello exige renunciar a “leer negativamente” *aquello que es*: “Pero”, interroga el filósofo, “¿qué es más ente, es decir, pensado modernamente, qué es más cierto que la muerte?”⁶. Tratándose de mortales, solamente lo abierto proporciona abrigo. Nuestra morada es la intemperie.

Sólo en ella —en su “afuera”— se desprende la *esencia* (invisible) de los humanos: “... nuestra tarea”, proclamaba Rilke, “es imprimir en nuestra alma esta tierra provisional y perecedera de modo tan doloroso y apasionado que su esencia vuelva a surgir en nosotros ‘invisible’. *Nosotros somos las abejas de lo invisible. Libamos incesantemente la miel de lo visible, para acumularlo en la gran colmena de oro de lo Invisible*”⁷. Porque, si se trata de alcanzar la vecindad del ser, el hombre tiene que aprender a existir —poéticamente— en lo innominado.

En otros términos, Heidegger establece la imposibilidad de comprender al “hombre” a partir de sí mismo, o al menos a partir de aquello que la tradición ha establecido como su esencia: es preciso por consiguiente abandonar la metafísica del *animal rationalis*. “No puede el hombre”, advierte un comentarista, “dominar la ‘crisis’ mediante la razón. El hombre es arrastrado por la ‘crisis’, cercado por las potencias que le acosan. La razón que él cree ‘tener’ no puede servirle para transformar el mundo en ‘tierra’, puesto que es esta razón precisamente la que le ha forjado el mundo tal como es actualmente, extendido y representado ante él como un campo de energías ‘explotables’, entregado a una dominación sin objetivo”⁸.

En las primeras páginas de la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger puntualiza: “Todo humanismo o se funda en una metafísica o se hace a sí mismo fundamento de una metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre que presupone la interpretación del ente sin la pregunta por la verdad del ser, sea con saber, sea sin saber, es metafísica. Por eso es lo propio de la metafísica, y por cierto con respecto al modo como se determina la esencia del hombre, se muestra que es ‘humanista’”⁹.

La sentencia de Heidegger parece inapelable. *Todo humanismo es metafísico*. Metafísica es, en semejante perspectiva, la imposibilidad de pensar la diferencia entre el ser y los entes, la confusión entre la presencia y el ser. El humanismo es metafísico, en particular, porque obstaculiza la emergencia de un preguntar más originario y radical: un preguntar des-centrado con respecto del hombre mismo. Tan sólo en el interior de ese pensar ex-céntrico podría pensarse la peculiaridad humana, su *pertenencia* a la verdad del ser — e incluso la *pertinencia* de una interrogación y de un conocimiento semejantes.

El camino avistado por Heidegger enseña que aquello que el hombre tenga de esencial es consecuencia de una sollicitación que no reposa en sí mismo — que no *procede* de él. Lo esencial del ser humano no está “en” él, sino, al contrario, en su *estar fuera de sí*. La esencia le es *suscitada* por el ser. Aquí no se trata ya de proceder aristotélicamente. El hombre no es un animal que *además* sea racional, que se encuentre *además* dotado de alma, de espíritu, de existencia: de “religión”. La esencia no se descubre por agregación de atributos. No es, en breve, un animal que *además* hable. Ciertamente: razona, habla, existe, cree. Pero el hecho *de que* hable tiene que pensarse bajo una luz que en absoluto es la luz del quirófano metafísico.

Y lo mismo ha de decirse con respecto de la *ratio* y la *existencia*. Porque no es cuestión de una mera inversión de términos. La metafísica (tradicional) tiende un lazo de subordinación que la metafísica (humanista, existencialista, sartreana) se esfuerza en invertir: la existencia, según ella, *precede* a la esencia. “Pero el revés de una frase metafísica sigue siendo una frase metafísica”¹⁰. El humanismo es correlativo al olvido de la “verdad del ser” — y es ésta, y no la “esencia” del hombre lo que se da, lo que se ofrece, lo que *despierta* al pensar. Aquél *no puede pensar el origen* de esa diferenciación entre esencia y existencia. Que el hombre sea racional, que sea una “persona”, que tenga alma y cuerpo, que sea un “animal social”, son atribuciones que sin ser falsas descuidan la “peculiar dignidad” del (ser) humano¹¹. Pues el hombre *no es* el señor del ente. Más bien, diría el pensador, es el *huérfano* del ser. No *decide* (no está *en su mano*) si él mismo aparece, si los dioses, la naturaleza, la historia, se presentan o se ausentan.

⁶ *Ib.*, p. 269 y 273

⁷ Rilke, carta del 13/11/25, cit. en *Ib.*, p. 279

⁸ Cfr. René Schérer, “El último de los filósofos”, en Heidegger, Edaf, Madrid, 1981, p. 21-22

⁹ Cfr. M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid, trad. R. Gutiérrez Girardot, 1970, p. 16

¹⁰ *Ibid.*, p. 24

¹¹ *Ibid.*, p. 26

Todo eso es, para Heidegger, *cosa* del ser. Concibiéndose a sí mismo en cuanto *sujeto de la sustancia*, el hombre pierde de vista lo que en verdad le corresponde: *cuidar la verdad del ser*, es decir, llegar a ser “el pastor del ser”¹².

El hombre no es un animal que, entre otros atributos, hable: “Más bien es el lenguaje la casa del ser en la que el hombre, morando, ec-siste, en cuanto guardando esta verdad, pertenece a la verdad del ser”¹³. Por el lenguaje el hombre es lo que es, es decir: *decir*. Por el lenguaje el hombre está *fuera de sí*, por él *pertenece esencialmente* al ser. Ya no es espacio y tiempo: es la apertura dimensional que hace que haya espacio-y-tiempo. Heidegger intenta *descentrar* la imagen que el hombre se forma de sí mismo y de eso que le rodea y establece como no-yo. No es, como piensa Sartre, que tras la muerte de Dios nos situemos en un plano donde *esencialmente*, sólo hay hombres; no, *principalmente*, sólo “hay” ser. El ser *se da*. Hay un darse que no es —que no se confunde con— el ente.

¿Podría pensarse el ser? A condición de admitir que *al darse se retira*. A condición de admitir que el hombre *es* en su ec-sistir, es decir: en su decir; o sea: en su estar *arrojado* del (al) ser. Un decir histórico, en el sentido de destinal. Ese decir no dice el ser, sino que lo anuncia: tanto al pensar la retracción en la diferencia ontológica (filosofía) como al dar nombre a la donación del ser como lo sagrado (poesía); en ambos casos, y por este doble decir, el hombre está *avecindado* en el ser.

Pero para pensar esto no basta ni la profundidad ni la complejidad: es necesario, como dice Heidegger en expresión que se ha hecho famosa, *dar un paso hacia atrás* (de la metafísica), lo cual significa que es preciso hacer la *experiencia del preguntar* en lugar de seguir la senda de las opiniones filosóficas¹⁴. “Todo está únicamente en que la verdad del ser llegue al lenguaje y en que el pensar llegue a este lenguaje”¹⁵, y en ello está en juego el *justo callarse*.

Un *permanecer en vilo*, suspendido de la pregunta. Un pensar que es un poetizar.

El único sentido que, así, le quedaría al “humanismo”, sería el admitir que el hombre es *esencial* para la enunciación de la verdad del ser, reconociendo en cambio, con ello, que él *no ocupa el centro* de la representación, o, más exactamente, que no hay representación del ser que no sea a la vez bloqueo de la verdad del ser. Se trata, en lo esencial, de *mantener vacío el centro* para evitar la absolutización de alguno de los términos o extremos del mundo. Y, además, a condición de *no confundir el ser con el valor*. Pues lo que algo es en su ser no se agota en su objetualidad, y mucho menos si la objetualidad tiene el carácter de valor (o sea: si es una objetualidad interesada, y, por ende, subjetiva). Todo valorar es, también allí donde valora positivamente, una subjetivización. *No deja al ente ser*, sino que el valorar hace valer únicamente al ente como objeto del propio quehacer. El extraño esfuerzo por demostrar la objetividad de los valores, dirá Heidegger, no sabe lo que hace¹⁶.

La esencia de lo humano tiene entonces menos que ver con la razón que con el *modo poético* del lenguaje. El pensar no es ni teórico (contemplativo) ni práctico (activo): es el decir la verdad del ser en cuanto que *morada* de la esencia del hombre. Impráctico e improductivo, el pensar “sobrepasa el obrar y el establecer no por la grandeza de un rendimiento ni por las consecuencias de un efectuar, sino por la minimez (*sic*) de su producir sin éxito”¹⁷. Un decir inútil. Es un *traer al lenguaje* lo que el ser *no dice*, su silencio. El ser es el *adviento* del lenguaje — allí donde el ec-sistir del hombre encuentra su esencia: su *perfume*.

Un “quehacer modesto”, dice Heidegger. Y lo es porque *lo extraño no es lo insólito*, sino la cercanía, la sencillez, la inmediatez: la fogata heraclítica donde también habitan los dioses. Más acá del más allá: más acá del humanismo — es decir: de la metafísica en cuanto más allá de la *physis*. El *amor a la sabiduría* sólo podría ser el perseverar en “el ascenso hacia la pobreza de su esencia provisoria”. Pensar: abrir *modestos surcos* en el lenguaje: “El lenguaje es el lenguaje del ser como las nubes son las nubes del cielo”¹⁸. El des-plazamiento del hombre Señor-del-ente se cumple, en Heidegger, en este reconocimiento y admisión de nuestra co-responsabilidad ante el ser.

En suma: si alguna esencia ha de imputarse a este —extraño— animal, estará ciertamente implicada en su *naturaleza lingüística*, mas haciéndose cargo del hecho de que el lenguaje —tanto

¹² *Ibid.*, p. 27

¹³ *Ibid.*, p. 30

¹⁴ *Ibid.*, p. 41

¹⁵ *Ibid.*, p. 42

¹⁶ *Carta...*, o. c., p. 48

¹⁷ *Ibid.*, p. 63

¹⁸ *Ibid.*, p. 66

como la técnica— no es (del todo) propiedad suya, ni un instrumento dócil puesto al servicio de la voluntad.

4. *El relevo de las estructuras o la fiesta de los desenmascaramientos*

*Estoy hecho de palabras,
de palabras de otros.*

Samuel Beckett,
El innumerable

El humanismo nunca ha podido volver a ser lo mismo desde esta inquietante impugnación, y ello con independencia de que podamos —o no— suscribirla. Y es que el carácter metafísico del humanismo se manifiesta con singular claridad cuando propone una Idea del Hombre a la cual cada uno de los individuos concretos deberá ajustarse a riesgo de perder su estatuto “humano”. Si el humanismo es la pregunta por la esencia del hombre, el mayor peligro sería encontrarla.

Pues el servicio que le ha prestado el humanismo a la civilización occidental no es nada despreciable. En nombre de la dignidad y de la libertad, sólo ha inculcado el sometimiento: es el discurso de la servidumbre voluntaria, por decirlo en la expresión de Etienne de La Boétie. El hombre no es garantía alguna de transparencia, razón y veracidad. Ni siquiera *se pertenece* a sí mismo. Que gradualmente ocupe el lugar de Dios no significa que la antropología deje de ser una variante de la teología. Y el problema no es que ésta sea “falsa”, sino que constituye el armazón discursivo de la dominación.

El humanismo es metafísico, según se ha visto, en la medida en que desplaza la pregunta esencial —el sentido del ser— hacia la presunta soberanía del hombre sobre todo lo que es. Pero es también teológico en el sentido en que ha servido para sojuzgar a los hombres haciéndoles imaginarse soberanos: “Entiendo por humanismo”, señalaba Foucault en una entrevista, “el conjunto de los discursos a través de los cuales se le ha dicho al hombre occidental: ‘Aunque no ejerzas el poder, puedes no obstante ser soberano. Mejor aún: cuanto más renuncies a ejercer el poder y más te sometás al que te impongan más soberano serás’. El humanismo es el que ha inventado sucesivamente todas estas soberanías sometidas, tales como el alma (soberana del cuerpo, sometida a Dios), la conciencia (soberana en el orden de los juicios, sometida al orden de la verdad), la libertad fundamental (soberana interiormente, pero que consiente y está ‘de acuerdo’ exteriormente), el individuo (soberano titular de sus derechos, sometido a las leyes de la naturaleza o a las reglas de la sociedad). En resumen”, concluye Foucault, “el humanismo es todo aquello con lo que, en Occidente, *se ha suprimido el deseo de poder*, se ha prohibido querer el poder y se ha excluido la posibilidad de tomarlo”¹⁹. Un poder que, apresurémonos a precisarlo, se distingue aquí nítidamente, siguiendo las indicaciones de Nietzsche, de la dominación: si aquél es cifra de la generosidad y la exuberancia de la vida, ésta lo es del miedo, el rencor y la sed de venganza.

Un lobo con piel de corderito... El problema básico, según se puede colegir de estas críticas, consiste en impedir que el discurso humanista desemboque en alguna forma de dominación; el antropocentrismo puede fácilmente deslizarse hacia el etnocentrismo y la xenofobia, formas de exclusión o esclavización de la alteridad. De la alteridad *humana*, por supuesto, pero también de todo aquello que no por no ser “humano” debe ser puesto al servicio de éste. El humanismo se muestra así en su (perversa) ingenuidad; es una especie de provincianismo, una afirmación de “lo humano” que supone —y exige— el sojuzgamiento de todo lo que es.

Y es que, en resumidas cuentas, el humanismo parece estar defendiendo valores que escasamente *piensa*. Hay que afirmar lo humano, pero ¿qué es lo humano sino negatividad? Hay que ponerse del lado de la libertad y de la emancipación, pero ¿no se trata siempre de liberarnos respecto de *nosotros mismos*? Hay que preferir el bien frente al mal, pero ¿no es el mal, justamente, la condición de nuestra supuesta libertad?

¹⁹ M. Foucault y otros, *Conversaciones con los radicales*, Kairós, Barcelona, 1975

5. El desfondamiento heterológico

Ni hablar de salvación: es el más odioso de los subterfugios.

G. Bataille²⁰

El empeño fundamental de Georges Bataille ha sido, ante todo, *pensar lo humano* — pero sin darle gusto, sin desdibujar o difuminar la turbia frontera que separa al *es* del *debe*. En tal sentido, Bataille concibe *Los ciento veinte días de Sodoma* del Marqués de Sade como el *único* libro ante el cual “el espíritu del hombre está a la medida *de lo que es*”²¹. Es menester un saber de lo humano que sepa *no detenerse* ante los aspectos del hombre que “naturalmente” repugnarían al saber. Con y contra Hegel, se trata menos de alcanzar un saber absoluto y auto-transparente que un saber de la opacidad de todo saber.

Pensar lo humano en lo que éste tiene de irrecuperable, en lo que en él hay de negatividad *perdida*, de negatividad renuente a toda positivación: de negatividad estéril. “Sin escrúpulos —sin pensadas prohibiciones que observar—, no seríamos seres humanos. Pero tampoco sabríamos observar siempre esas prohibiciones —si a veces no tuviéramos el *coraje* de quebrantarlas, no tendríamos ya salida—. (...) no seríamos humanos si nunca hubiéramos mentido, si, ni una sola vez, hubiéramos tenido ánimo para ser injustos. (...) En la idea de la virilidad se mezcla siempre la imagen del hombre que, dentro de sus límites, a sabiendas, pero sin miedo y sin pensarlo, sabe situarse fuera de las leyes”²². El hombre: constitución y *transgresión* del sentido. Instauración del orden — y permanente puesta en entredicho de *todo* orden.

Si lo humano es negatividad, es decir, rechazo, contraposición, represión, alteración, destrucción de lo dado, su impulso no se circunscribe a la actividad subordinada a un proyecto. El hombre es *también* eso que la razón excluye, eso que la necesidad prohíbe, eso que el sentido intercepta o pone a su servicio. Pensar lo humano en su constitutiva ambigüedad, en su duplicidad, en su escisión ontológica, conduce a Bataille a leer en el despliegue de la civilización occidental una doble estrategia de extirpación y de domesticación del componente transgresor de los individuos y de las colectividades. Occidente o la violencia transformada en espectáculo. Occidente como *síntoma*. La locura que acompaña al intento de racionalizar íntegramente la existencia, la insensatez de proponer un sentido que la justifique sin restos, el espejismo de imponerle una verdad sin sombra. Una negatividad sin empleo, una dialéctica sin totalización, un proceso sin término. Bataille es lanzado al torbellino hegeliano porque su sistema representa *el extremo de la inteligencia positiva*²³. En ese extremo, toda negatividad es reciclada, toda dialéctica detenida en su momentánea —e ilusoria— conciliación con lo inconmensurable, todo proceso llevado a su —natural— desembocadura en la entropía.

Pero la apuesta es justamente la de *no zanjar* entre la muerte y la vida, entre la naturaleza y el espíritu, entre lo animal y lo humano. Se trata de una *recuperación sin reconciliación* (y sin redención). Si ya el *homo sapiens* pecaba de arrogante optimismo (sueña que el escapar del sueño y de la muerte es lo que salva), el novísimamente arcaico *homo religiosus* es todavía más optimista: sabe que sueño y saber son condición de toda redención. La escritura de Bataille, en cambio, se limita a *tremolar*, a *oscilar* entre lo sagrado y lo profano, suspendida en ese *entre* que en cuanto *punto de ebullición* es lo más propio del hombre²⁴.

¿Qué es entonces “lo propio” del hombre? Lo propio del hombre no es más que la conciencia de todo aquello capaz de *sacarle de quicio*. “Detrás de la racionalidad humana está la conciencia y la angustia de la muerte”²⁵. La razón es la negación de la muerte — pero, por lo mismo, de la vida, o de una dimensión fundamental de la vida, pues ¿qué es, a fin de cuentas, la “naturaleza” sino *nacer*,

²⁰ *La experiencia interior*, Taurus, Madrid, trad. F. Savater, 1971, p. 22

²¹ Cfr. *La literatura y el mal*, Taurus, trad. L. Munárriz, Madrid, 1971, p. 156. Aquí también remito a *La fuga de lo inmediato*, o. c., cap. VII, sección II.

²² *Ibíd.*, pp. 167 y 168

²³ G. Bataille, *La experiencia interior*, Taurus, Madrid, trad. F. Savater, p. 118

²⁴ G. Bataille, *La parte maldita*, Icaria, Barcelona, 1987, trad. F. Muñoz de Escalona, p. 48

²⁵ Antonio Campillo, “Introducción. El amor de un ser mortal”, en G. Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*, Paidós I.C.E./U.A.B., Barcelona, 1996, trad. P. Sánchez Orozco y A. Campillo, p. 19

morir? El *trabajo del concepto*, diríase en registro hegeliano, consiste en sobreponerse al miedo a la muerte — pero al precio de depreciar, de devaluar la vida. Por el trabajo, el hombre se arranca a la inocencia de la immanencia; gracias a ello sobrevive, pero también gracias a ello se condena: un superviviente que se ha convertido en esclavo de lo que le ha permitido aplazar la muerte. Mediante el trabajo y la razón, el hombre emerge de la animalidad — pero ese *lado maldito* que es también él mismo no desaparece simplemente. En una *dialéctica sin remisión*²⁶, lo reprimido retorna eternamente, sin curación en el horizonte.

Lo propio del hombre es entonces estar permanente e irremisiblemente *rajado*, escindido entre el *cosmos* que su lenguaje, su trabajo y su razón instituyen y el *caos* del cual dificultosa y traumáticamente emerge pero de donde extrae toda su fuerza; entre la *necesidad* de lo profano y la *gratuidad* de lo sagrado; entre la trascendencia ingenua y la immanencia inocente; entre la servidumbre y la soberanía²⁷. Bataille sabe que el *animal humano* es antes que nada un animal, un animal que *sabe que muere* y que sólo puede negar la muerte negando *lo que es*. El hombre instituye — para transgredir; y transgrede — para instituir.

Fisura irrellenable, hendidura constitutiva: por ella y a través de ella emerge una naturaleza humana que es negación de la naturaleza — y negación de la negación. Se asegura la vida para perderla, se pierde la propia vida para redimirla de toda redención. Entre la autoconservación y el sacrificio: *eso* es cada ser humano, emergencia sin sentido — y retorno sin salvación. La naturaleza humana no es ni “científicamente” *sapiens* ni “graciosamente” *religiosa*: para Bataille, no es más que *voluntad de suerte, puesta en juego*. No es NADA: “No quiero perder de vista lo principal. Lo principal es siempre lo mismo: la soberanía no es NADA”²⁸.

¿Nihilismo? La soberanía es esa nada que permite que las cosas, en su insignificancia frente al Todo, simplemente *respiren*. No es una *voluntad* de nada; en todo caso, la soberanía es en Bataille el nombre de la *generosidad*. Si el poder está regido por la lógica de la adquisición, la soberanía lo está por la de la *donación*²⁹. El lado reprimido, la *parte maldita* del ser humano retorna siempre como pérdida, como desfundamiento, como expulsión de lo acumulado: como efusión erótica, como sacrificio ritual, como obra de arte... ¡y también como mera excreción! En vez de ser siervo de una presunta voluntad de nada, de una voluntad de muerte, Bataille se deja dominar por la certidumbre de que la vida consiste en “*aprender a liberarse del pavor de la desaparición*”³⁰. En todo caso, el pensamiento — la escritura — está allí para permitir que la angustia se transfigure en *delicia*³¹.

Para Bataille, y será fácil advertir en este punto su resonancia con Heidegger, el ser humano es menos una esencia que una imposibilidad: una tensión sin (re)olución. No hay más *naturaleza humana* que la negación de la naturaleza, que es, a su vez, el único soporte de lo humano: “El hombre es el ser que ha perdido, e incluso rechazado, lo que es oscuramente, intimidad indistinta. La conciencia no habría podido llegar a ser clara a la larga si no se hubiera apartado de sus contenidos molestos, pero la conciencia clara está por su parte a la búsqueda de lo que ella misma ha perdido, y a medida que se acerca a ello, debe perderlo de nuevo. Entiéndase esto bien, lo que ha perdido no está fuera de ella, es de la oscura intimidad de la conciencia misma de lo que la conciencia clara de los objetos se aparta”³².

¿Reconoceremos residuos metafísicos en esta confusa nostalgia de la totalidad y del origen —perdidos? ¿Es el *deseo de (lo) imposible* la condición de posibilidad de la metafísica, o, por el contrario, aquello que, a fin de cuentas y por todos los desvíos imaginables, la torna *indeseable*?

¿De qué manera escapar a los embrujos del humanismo bien-pensante y siempre bien-intencionado, siempre dispuesto a vendernos una imagen “positiva” y “edificante” de nosotros mismos? Nada está decidido, pero parece imprescindible atreverse a pensar aquello que nos repugna, lo que nos aterra — y que, en la misma medida, nos fascina. Abrirse a lo que ha sido, por mor de la civilización del género, proscrito y excluido. En una palabra: atreverse a *pensar el Mal*.

²⁶ Cfr. Jacques Derrida, “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reservas”, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1987, trad. P. Peñalver, pp. 344-382

²⁷ Cfr. A. Campillo, *Ibid.*, p. 41

²⁸ G. Bataille, *Lo que entiendo por soberanía... o. c.*, p. 131

²⁹ *Ibid.*, p. 39

³⁰ Vid. José Luis Rodríguez García, *Verdad y escritura... o. c.*, p. 171

³¹ G. Bataille, *La experiencia interior*, o. c., p. 43

³² *Ibid.*, p. 60

Próximo a Heidegger, Bataille no emprende sin embargo su misma andadura. En cierto sentido, se trata de lo mismo: suspender —para el pensamiento, para la vida— la fuerza omnímoda de la *jaula de hierro*. Quebrar la dura cáscara del sujeto —técnico, político, económico, moral— de la empresa moderna. Pero, en lugar de hacer una *crítica inmanente* de la metafísica, Bataille intenta remontar, *more genealógico*, el complejo proceso de racionalización *ética* que asegura la sumisión de los individuos al proyecto moderno. Intenta, en suma, acaso como todo el pensamiento contemporáneo, *abrirse a lo sagrado*.

6. Opiniones sobre el *confín* de la modernidad

No estamos seguros de nada; ni siquiera estamos seguros de que estar seguros sea bueno.

Gilles Renard

La crisis del “humanismo” es la crisis de la modernidad; ambos habitan el mismo espacio porque comparten las mismas premisas. Heidegger, Foucault y Bataille son, en este sentido, menos responsables de esta crisis que testigos privilegiados de la misma. Por supuesto, tampoco son los únicos. Nos remitimos a ellos sólo por su firmeza al llevar al plano del pensamiento una experiencia que se expresa en prácticamente todos los órdenes. Pero la nómina de testigos de tal crisis sería interminable.

La época contemporánea puede ser descrita como ese tiempo en el cual el tiempo pierde su carácter hegemónico para cedérselo a otros *a priori* — fundamentalmente, al espacio. No es que la historia llegue a su fin último, sino que *el fin de toda historia* se hace evidente y quizá ya sólo puede pensarse y actuarse en términos *topológicos*³⁹. El régimen de la modernidad ha encontrado su propio pivote en la idea del progreso, que constituye por lo mismo su límite interno, su *no más allá*. Lo propiamente contemporáneo es la experiencia —y la conciencia— de ese *límite*. Límite del proyecto moderno, pero también experiencia del límite de *todo proyectar*. Conciencia y experiencia del límite que también significan lo inverso: límite *de* la conciencia y de la experiencia. Entiéndase: la modernidad no ha “concluido”, pero *su fin* está (hoy) finalmente revelado. El “fin” de la modernidad es la pretensión de someter todo el tiempo —pasado y futuro— a las exigencias del momento presente: su “fin” es *la consumación* —actual—*de los tiempos*. La época moderna es así la época donde alcanza su máxima tensión la exigencia de *cumplir los tiempos*.

Por lo mismo, la época contemporánea asistirá a un cumplimiento generalizado de los tiempos que se expresa esencialmente en una conversión del tiempo en espacio. No hay progreso sino inestable y polémica coexistencia de líneas temporales. No hay “fin de la historia” sino encabalgamiento fragmentario y colisión puntual de cursos históricos. No hay “promesas incumplidas” del proyecto moderno sino revelación de la esencia de la técnica, revelación de la esencia de la promesa, del cumplimiento y de la redención. Lo contemporáneo no es el fin de lo moderno o su reemplazo, sino la exacerbación de su límite.

Curiosamente, el perfil de esta situación coincide con el puntual cumplimiento de un dilatado ciclo temporal. Se cumplen dos mil años del fin de la antigüedad. Se cumplen veinte siglos de cristianismo, veinte centurias de *modernidad cristiana*. Una modernidad que, en todos los sentidos del término, es *la ruina* del mundo antiguo. Un tiempo emergido de la ruina del tiempo antiguo. La Revelación, la Encarnación — y el Apocalipsis. La modernidad consistente en experimentar el contacto de los extremos: lo Absoluto es relativo, lo Infinito es finito, lo Inmortal es mortal. Dios ha muerto. El mundo moderno no puede reconocer otro signo. Es su santo-y-seña.

La modernidad emerge de esa ruina: ella es la exigencia —simétrica— de absolutizar lo relativo, de infinitizar lo finito, de inmortalizar lo mortal. Dios ha muerto — para redimir a los hombres de su pecado: ser. Ser mortales y arrojados fuera de sí. En este *double bind* hasta la muerte se ha puesto al servicio del proyecto. La muerte de lo divino podrá abrir paso a la divinización de lo humano. Dos milenios de esta historia, ¿abren otra historia? El cambio de siglo, el cambio de milenio, ¿tienen un sentido diferente del sentido de esta historia acontecida?

³⁹ Según la propuesta de Vincenzo Vitiello, *Topología del moderno*, Guida, Nápoles, 1989. Hay un resumen de ella en “Topología de lo moderno. Rasgos”, X. Palacios, F. Jauruta (eds.), *Razón, ética, política*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 145 y ss.

En este contexto, los contemporáneos no podemos hacer otra cosa que interrogar. Interrogar a los testigos cruciales de esta historia que es la historia de una *cruz*. La historia de una *cruzada*. ¿Nos resta la posibilidad de cruzar los dedos? Quizá ni siquiera eso. Dos mil años bajo el signo de la cruz no se olvidan merced a la eterna repetición de un ademán ilustrado. Este ademán, como sabemos, es una exigencia. La infancia —la “minoría de edad”— es *nuestra culpa*. La infancia es declarada por el espíritu ilustrado *la otra cara* de la modernidad. Ella expresa *lo otro* de la razón, aquello que ha de ser expulsado, exorcizado... o entregado a su vasallaje.

Pero el fin de las utopías parece ofrecer por lo menos una faz no necesariamente siniestra. A su modo, ha contribuido a despejar el camino para permitirnos preguntar, serenamente, paciente-mente, por el porvenir. Preguntar sin forzar una respuesta que sea, por fuerza, una liberación. El sueño de la Ilustración, que es el sueño del Humanismo, ha sido liberarnos: erradicar la esclavitud, eliminar un vasallaje que encuentra aliados naturales en la fantasía, la ignorancia, la necesidad, la pereza, el miedo. Un sueño que no sólo no se ha cumplido sino que, por cumplirse o por no poder hacerlo plenamente, ha derivado en franca pesadilla.

El sueño ilustrado consiste justamente en *despertar* del sueño. Apostar todo a la promesa de una lucidez insobornable. Pero la lucidez no es tal si se le priva de su momento extremo. No hay lucidez sin embriaguez, de la misma manera que no hay vigilia sin sueño. Lo lúcido es, seguramente, abrazar la alternancia. No hay fin sin principio. Concluido el sueño de las utopías, despiertos y desengañados, preguntamos —lúcidamente, resignadamente— por el porvenir. Preguntamos si el presente, “nuestro” presente, podría dejarlo ad-venir. La modernidad, según veíamos, ha sido ese tiempo que somete al tiempo a la coerción del tiempo presente. *No hay más tiempo que el presente*, dice la conciencia moderna.

Pero la lucidez no está conforme. La lucidez dice otra cosa; dice, sin saber muy bien de qué manera mostrarlo, ni para qué podría servirle, que *el presente es lo que no hay*. Y dice algo más: que el presente, el tiempo, *nunca es “nuestro”*. No hay “nuestra época” porque en primer lugar no hay una comunidad delante de la cual el tiempo cobre una figura universalmente consistente y reconocible. No hay ni siquiera *un sujeto* que esté seguro de saber lo que quiere decir cuando dice: “Yo”. El moderno sueña que ante su espíritu vigilante el tiempo puede y debe desplegarse como una carta geográfica, como un planisferio. Después de todo, estamos hablando de un *animal histórico*. El moderno no tiene más identidad que los mapas que le ha tocado en suerte examinar. El “yo” de los modernos está estratificado, impreso como los libros. El “yo” no es tiempo, sino *su medida*. O, mejor dicho, la posibilidad y el espacio de su interrupción. *Ante mí*. Tener(se) ante sí (mismo). Pero lo presente, ¿dónde ha ido a parar *ahora*? Aparece sólo en el flujo del lenguaje; marcas en la piel de la tierra que sirven para borrar la terca opacidad de la tierra. La presencia es justamente *lo que el espíritu cancela*. Para los humanos, la presencia del lenguaje significa la imposibilidad de la presencia.

Esta inquietante ausencia de lo presente señala, quizá, lo propio del tiempo contemporáneo. La modernidad es en cierto sentido una escisión, una incisión practicada en el tiempo. Es la pretensión de que la presencia llene sin fisuras el campo, o, más bien dicho, *el plano* de lo presente. Tal es el “prejuicio” de toda modernidad. Pretender hacer del flujo una plataforma — y un tribunal. En el presente *todo el tiempo se consume*. En el presente —en la presencia— todo el tiempo *se cumple*³⁴.

Ahora bien: es justamente esa presunción aquello que *nunca* podría llegar a cumplimiento. Animales simbólicos, para los humanos todo se experimenta *diferido*. El presente no podría ser el lugar desde el cual contemplar —y manipular— toda la extensión del tiempo *sido*. Al contrario: el presente es algo así como *la revelación de la ausencia*. Es el (inasible) remolino donde el tiempo se extravía. Nada original puede ser “traído” al presente, porque el presente es, de siempre, ya pasado — y porvenir. En el presente, pues, *no pasa nada* — pues es precisamente “el todo” lo que *pasa*. Lo que “pasa” en el presente es la imposibilidad de la identidad. El presente *difiere*, es la diferencia, la ausencia, el no-(ha)-lugar. En dos palabras: el presente *no es*. “Es” *lo que no hay*. Es *la falta de ser*.

La modernidad, según la regla cartesiana, se erige sobre la admisión de que la prueba del ser se aloja en el pensar. Lo moderno, según la intuición baudelaireana, remite a una juntura, a un ensamblaje, a la exigencia de *conjunción* de los tiempos: la fugacidad — y la eternidad. Nuestra imagen del tiempo, el “signo” de estos tiempos, es la dislocación y la yuxtaposición. El tiempo *no es (el) Uno*. El ser no “aparece” en el tiempo, el ser *no es (una) historia*. El tiempo es multiplicidad y extravío: es la

³⁴ Véase Roberto Esposito, *Confines de lo político*, Trotta, Madrid, trad. P. L. Ladrón de Guevara M., 1996

pérdida del ser. En el tiempo, en su *falta de sentido*, en su fragmentación, el ser aparece como lo que esencialmente “es”: ausencia, *falta* (de ser). Fuera de las reglas, instituciones e intuiciones modernas, ahora quizá sepamos que aún es posible pensar — a condición de saber, de admitir, de soportar, que *no somos*³⁵.

El pensamiento contemporáneo nace allí donde el proyecto de la modernidad comienza a exhibir su semblante *siniestro*. La voluntad de asegurar la vida humana contra los peligros a que interna y externamente se halla expuesta no choca, empero, contra límites infranqueables: es *esa misma voluntad* la que posee un componente, un núcleo o una faz propiamente siniestros³⁶. Escapar del peligro —de la violencia, de la muerte— sólo puede, en lugar de erradicarlo, tornarlo inaprehensible. El mundo contemporáneo consiste, así, en una asunción más o menos lúcida, más o menos desencantada, más o menos esperanzada, más o menos cínica y más o menos trágica, de semejante circunstancia. No se trata, en este respecto, de asistir a la emergencia de una filosofía que forzosamente deba despedirse de los ideales de la modernidad —tal y como los expresaría, muy en particular, el proyecto tardoilustrado de un Kant—, pero sí de un pensamiento que toma respecto de ellos una posición —una distancia— menos escéptica que *vigilante*. De una vigilia que, por lo demás, debe convocar a “su” otro —el sueño, la locura, los instintos, lo inconsciente— para, en la (arriesgada, indecible) convivencia, mantenerse aún vigilante. Nace, en fin, un pensamiento que *ya no cree* que la “razón” puede, por sí sola, conjurar todas las amenazas — pues creerlo equivale a ponerse a merced de una de las peores.

Menos que un proyecto alternativo a la modernidad, quizás lo contemporáneo puede figurarse mejor como una constelación de paradojas: la apuesta de pensar eso que el pensar, si ha de ser, ha de someter. No es cuestión, por tanto, de, ahora sí, por fin, “decir lo indecible” —aquello que la lengua *no puede* decir—, sino de *saber* que todo decir se funda sin remedio en lo indecible, y que si dice algo lo hace gracias a la supresión del silencio. Un saber cuya existencia depende íntegramente de su anclaje y arrancamiento de un fondo inabarcable de *no-saber*. Pero las sombras de aquél sometimiento y de aquella supresión “de repente” emergen —siniestra erupción de lo segregado— en la piel de la lengua, en el girar del pensamiento, en el espejear de la imagen: *en nuestra propia voluntad de someterlas*. Pensar lo que el pensar —por ser acción, por ser voluntad— aniquila. Del turbio rumor de la *doxa* no hemos salido para encontrar o fundar la claridad de la *episteme*, o al menos no lo hemos hecho sin eludir las arenas movedizas de la *para-doxa*.

Pensar *lo otro* del pensar, ¿desembocaría en *otro pensar*? Pensar *lo otro* de la vida, ¿nos daría la *verdadera vida*?

³⁵ Cfr. Isidro Herrera, “La Imagen por venir”, en V. V. A. A., *Huéspedes del porvenir*, Cruce, Madrid, 1997, en esp. pp. 187-189

³⁶ Cfr. José Luis Villacañas, *Historia de la filosofía contemporánea*, Akal, Madrid, 1997, p. 9 y ss. *Unheimliche* no es lo contrario de lo humano, familiar o casero, sino algo que *forma parte* de esa familiaridad. “La misma realidad que es familiar, de repente, se torna siniestra” (p. 10).