



La Posmodernidad y la Pregunta por lo Occidental.

Pablo Martínez Fernández

Resumen

El presente texto ofrece la posibilidad de visualizar que el debate y reflexión que promueve lo posmoderno produce distinciones tanto con la época moderna como con lo occidental. En esta ocasión se resaltarán la segunda distinción, por ello, categorías como metafísica, logocentrismo y estructura binaria serán las que se desplieguen en el análisis. Para ello se considerará como relevante las reflexiones que Heidegger y Derrida han realizado, sobre todo para exponer la relevancia del cuestionamiento que dichos autores realizan sobre la constitución de lo occidental. De la misma manera se expondrán, de manera resumida, los principales alcances de la crítica que Habermas realiza a estas concepciones, que afectan, por cierto, al proyecto 'inconcluso' de lo moderno, que dicho autor desea rescatar. También se propondrá, de manera inicial, un debate en torno al 'Ser', tanto desde la presencia y el signo (Heidegger), la ausencia y la huella (Derrida), como de las condicionantes que establecen los diversos espacios epistémicos que se pliegan y despliegan en la constitución del Ser en su devenir maquínico-reflexivo.

Palabras Claves: 'Ser', 'Metafísica', 'Logocentrismo', 'Binarismo', 'Espacio Epistémico'.

1.- Las Distinciones de lo Posmoderno.

Lo posmoderno tiene, al parecer, nuevas distinciones que ofrecer a la reflexión que se realiza en torno a lo social. En su despliegue socio-reflexivo se ve afectado, incluso, el propio estatuto epistémico de las diversas disciplinas que practican su actividad en ella. Para ello, debe conciliar el hecho de concebir las diversas distinciones que operan analíticamente en lo social-reflexivo como una más o una posible con el importante 'anuncio' que desde las corrientes que podemos denominar 'neoestructuralistas', más que 'postestructuralistas'¹, se señala. Se dice que estamos en una particular 'condición' o 'clima' sociocultural que se despliega de una tercera fase de expansión capitalística, denominada por Jameson como 'fase del capital

¹ Debido a que una corriente postestructuralista puede ser perfectamente la teoría de sistemas, por lo tanto, se habla de neoestructuralismo, pues estando luego del estructuralismo reconoce su afinidad con él.

multinacional². Dicho clima o condición inaugura la posibilidad para la constitución de un momento necesario y posible para ‘dejar atrás’ la época moderna; como también ofrece la posibilidad reflexiva para poner en entredicho la constitución metafísica-binaria-logocéntrica de occidente, cuestión para nada irrelevante, por cierto, sobre todo y en la medida que establece una distinción, no sólo de lo moderno como una época particular, sino con los espacios epistémicos constitutivos de lo occidental. Es cierto que no sólo se dice dejar atrás, también se habla más propiamente de ‘rebasar’³ lo moderno, o, con un sinnúmero de otros conceptos que lo que buscan es eludir, desde el lenguaje y la práctica socio-reflexiva, algo que haga referencia a lo lineal, a lo ‘positivo’, a lo teleológico, al sujeto, incluso, al logos y al predominio de lo ‘racional’, o sea a ‘lo moderno’. Lo que se quiere decir radicalmente desde lo posmoderno es que se han acabado las esperanzas para ‘el hombre’, pues ya no le quedarían ninguna del tipo metafísico-moderno, en donde encontrar respuestas al propio ‘sentido’ o ‘significado’ de la vida humana, entendida ésta como se ha constituido desde lo metafísico hasta lo contemporáneo, o sea, básicamente como vida del ‘ente’, pues este último no tendría, en sí mismo, ningún otro sentido más que ‘aparecer’ y nuestra presencia -como Ser que ‘ilumina’ dicho aparecer- se limitaría a un suplemento lingüístico experiencial y cognitivo inexplicable -¿todavía?- que se pliega, se acopla a determinadas funciones biológicas, químicas y físicas (y seguramente otras todavía no consideradas como base de la vida); suplemento que, precisamente, permite y posibilita dar cuenta de lo real-existente. Es así que las distinciones actualmente en curso debilitan las explicaciones tradicionales modernas, sobre la base que el ‘fondo’ epistémico, experiencial y cognitivo desde el cual se legitimaba nuestra existencia aparece cuestionado en los más diversos planos constitutivos de lo real, con lo cual se establece una apertura desde el discurso posmoderno que, estableciendo múltiples conexiones y distinciones socio-reflexivas, que van desde los discursos epistémico constitutivos hasta los socio contextuales de lo occidental, se realiza con lo contemporáneo.

2.- La Posmodernidad y Occidente.

Veamos el siguiente párrafo que tiene que ver con la ‘constitución de lo occidental’ y que se plantea precisamente en la insistente necesidad de encontrar respuestas adecuadas a la actividad socio-reflexiva humana. El planteamiento se despliega desde la actividad filosófica y la entrega Platón que, interpelando textualmente a Sócrates sobre esto, ‘lo hará responder’ que dicha búsqueda -la de los filósofos- consiste en que ellos buscan:

“(...) aquello con lo que todas las cosas bellas son bellas, de la misma manera que todas las cosas grandes son grandes por el hecho de sobrepasar; pues, todas las cosas son grandes por esto, y aunque no lo parezcan, si exceden de la medida⁴, son necesariamente grandes. Siguiendo este razonamiento, ¿qué sería lo bello, con lo que todas las cosas son bellas, lo parezcan o no? No podría ser lo adecuado, pues las hace aparecer más bellas de lo que son, según tus palabras, y no permite que aparezcan según son. Hay que intentar

² Ver Jameson F.: Teoría de la postmodernidad. editorial Trotta, Madrid, 2001, página 55.

³ Como Gianni Vattimo lo conceptualiza en El fin de la modernidad. Editorial Gedisa, Barcelona, 2000.

⁴ “(...) si exceden de la medida (...)”, de qué, podría pensarse que, de la medida del hombre, en ese sentido sería una respuesta más bien de la ‘sofística’, pero Platón dirá otra cosa.

*decir qué es lo que hace que sean bellas, como acabo de decir, lo parezcan o no. En efecto, es esto lo que buscamos, si buscamos lo bello*⁵.

Esta búsqueda de 'lo bello', junto con el despliegue de relatos que intentar dar respuesta a la existencia de lo real se realiza desde un contexto socio-reflexivo que nos constituye en la medida que se despliega como espacios epistémicos que se han ido consolidado, con sucesivas resignificaciones en su interior, desde la Grecia clásica en adelante, los cuales, pese a las diferencias y críticas que se han establecido con dichos espacios epistémicos, no han dado cuenta, posiblemente hasta Heidegger, de las múltiples consecuencias que esto produce en el 'modo' de vida occidental⁶. Por ello cuando decimos que estamos transitando a una condición distinta a la moderna, pero que, al mismo tiempo se pone en entredicho la propia constitución de lo occidental, qué estamos diciendo realmente; estamos señalando que las bases de dichos espacios epistémicos -lo metafísico, logocéntrico y binario- están puestos en entredicho en la medida que se establecen distinciones que visibilizan lo que dichos espacios han producido y constituyen en la actividad socio-reflexiva, en particular en lo contemporáneo con el despliegue de lo posmoderno como un conjunto de discursos analítico-reflexivos que han logrado diferenciarse -de manera parcial- de lo establecido hasta la modernidad. Por ello este despliegue expresa casi denotativamente el momento contemporáneo, lo posmoderno efectivamente se presenta como un 'des-pliegue', un nuevo pliegue que logra sus propios contornos y espesuras, sin que esto signifique que todo lo anterior quede anulado o invalidado; cada pliegue encuentra puntos de contacto necesarios en los propios espacios epistémicos constitutivos que los preceden y que operan condicionando -y muchas veces determinando- las prácticas socio-reflexivas que de ellos se des-pliegan. En ese sentido, estamos en presencia de un concepto 'débil'⁷, que no busca esencializar un nuevo fundamento sino que, precisamente, actúa desmontando lo dado con anterioridad, sobre esto volveremos más adelante.

3.- El Despliegue de lo Metafísico.

El primer y gran espacio epistémico que se destaca es la constitución metafísica de lo occidental la cual se puede definir "(...) simplificando quizás en exceso las cosas, a esa tradición de idealismo filosófico, (que se remonta a Platón, y que a través de Plotino y el neoplatonismo, de S. Agustín y Santo Tomás, del Cusano y Pico de Mirandola, de Descartes, Spinoza y Leibniz, alcanza hasta Kant, Fichte, Schelling y Hegel"⁸. O sea, dicha tradición transita sin demasiados problemas hasta Hegel tratando de argumentar a favor de la existencia de 'Ideas en sí', esencializadas y substancializadas que posibilitarían la búsqueda de encontrar algo como lo verdadero, o, por lo menos, algo verosímil. Pero establezcamos de inmediato lo atractivo de la argumentación platónica, pues para dar cuenta de una Idea en sí, y por lo tanto, de la Idea verdadera y trascendente, que es única y habita en un mundo ininteligible, suprasensible, se va a requerir de una sustancia distinta a la corporalidad,

⁵ Platón (2000): *Hippias Mayor*. En Diálogos (tomo I). Editorial Gredos, Madrid, (de 294^a hasta 294 c) página 292. Termina el enunciado esta hermosa retórica, lo cual permite establecer una serie de problemas posibles de analizar junto con la crisis de lo moderno.

⁶ Siendo 'lo occidental' algo en sí mismo no estrictamente unitario, pero en el cual se puede apreciar una continuidad constitutiva de los diversos espacios que ha constituido.

⁷ En el sentido que Vattimo lo utiliza. Para ello ver Vattimo G., Rovatti A. (eds.): *El pensamiento débil*. Editorial Cátedra, Madrid, 1988.

⁸ Habermas J.: *Pensamiento Postmetafísico*. Editorial Taurus, Madrid, página 39.

a la materialidad de lo corporal, para llegar a ella. A lo sumo será el hombre sabio, el filósofo, el que puede prepararse para tratar de, en algo, conducir su vida hacia dichas Ideas en sí, para que, en ese momento tanpreciado y a la vez temido de la muerte de lo corporal, cuando el alma 'trascienda' dicho lugar, podrá, de acuerdo a sus merecimientos, alcanzar a contemplar y habitar en este mundo ideal-metafísico, lo cual proporcionará la consumación de lo bello y de la sabiduría. Para esa tarea, el alma que circula como un ente abstracto y a la vez trascendente, de la misma manera como lo hará el logos, la razón, la conciencia, la memoria, la identidad o incluso el sujeto, sobre todo en sus versiones universalizantes, aunque no necesaria y únicamente en ellas, requiere ser inmortal, requiere estar más allá de esta corporalidad transitoria, constituyendo una esencia en sí misma⁹. Esta argumentación platónica necesariamente requiere de la estabilización y la reducción, por así decirlo, del devenir, en un ente que reflexiona pero que, imperiosamente, encontrará 'lo verdadero' en una entidad abstracta y distanciada del mismo ente desde donde se despliega dicha reflexión, de ahí que la pretensión a la unicidad -que despliega su 'otro' como negación, estableciendo lo binario- "(...) es el tema bajo cuyo signo estuvo la metafísica desde sus orígenes. La metafísica trata de reducir Todo a Uno, desde Platón se presenta en sus acuñaciones más decisivas como doctrina de la unidad-Totalidad; la teoría se orienta a lo Uno como origen y fundamento de Todo (...) Así pues, el Uno, para ser Todo está en todo, y a la vez, para seguir siendo el Uno, está sobre todo: antecede y subyace a todo lo intramundano"¹⁰. Esta argumentación establece que en lo contemporáneo la metafísica se ha presentado, según Habermas, como "(...) la ciencia de lo universal, de lo inmutable y de lo necesario; en adelante sólo se puede encontrar un equivalente en una teoría de la conciencia que investiga las condiciones subjetivas necesarias para la objetividad de los juicios sintéticos universales"¹¹. El mismo Habermas señala, en varios momentos, que esta tradición se ve cuestionada por diversos flancos y relaciona, tal vez de manera un tanto apresurada y desde un punto de vista particularmente crítico con el despliegue de lo posmoderno, la ruptura con la tradición metafísica que le antecedió¹² con los planteamientos que desde el 'pensamiento postmetafísico', el 'giro lingüístico', el 'carácter situado de la razón' y la 'superación del logocentrismo' se pueden encontrar en la reflexión contemporánea¹³. Cabe señalar, eso si, que su crítica apunta más al cuestionamiento de la razón moderna que desde diversos lugares se ha realizado más que a lo metafísico, pues su argumentación ha buscado encontrar en 'el proyecto inacabado' de la modernidad una especie de tabla de salvación argumentativa a dicha época.

Será contra esta 'visión de mundo', consolidada en lo metafísico, que reaccionará Heidegger, produciendo una distinción elocuente con relación a la reflexión que le antecedió, por fijarla en algún punto, hasta Hegel, pues establecerá su reflexión y crítica a partir de lo que el denomina la pregunta fundamental de la metafísica, la cual interroga precisamente el espacio epistémico de lo occidental al

⁹ Elocuente diálogo que presenta esta situación es La apología a Sócrates, en Platón: *Apología*. Diálogos, Tomo I, editorial Gredos, Madrid, 2000.

¹⁰ Habermas J.: *Pensamiento...* / Op. Cit., Páginas 155 y 161.

¹¹ *Ibid.*, Página 23.

¹² Señalo cierto apresuramiento en la medida que el dar cuenta de lo metafísico no establece en sí mismo la superación de ésta. Heidegger dirá que apenas se han establecido las preguntas adecuadas frente a la metafísica, pero parece ser que ello no basta para 'dejarla atrás', en la medida que los espacios epistémicos constituyen sus nuevos relatos no tanto en rupturas como en 'pliegues' de significación. Cuestión que veremos más adelante.

¹³ Ver Habermas J.: *Pensamiento...* / Op. Cit., sobre todo páginas 16 y 17.

enunciar el “¿Por qué es el ente¹⁴ y no más bien la nada? Esta es la pregunta. Probablemente no es una pregunta cualquiera. ¿‘Por qué es el ente y no más bien la nada?’ es, al parecer, la primera de todas las preguntas”¹⁵. La primera de todas las preguntas desde la constitución de lo metafísico, de Parménides en adelante, que bajo la ‘iluminación’ de la Grecia clásica establece los primeros relatos de la existencia de lo real, realizados desde el ‘olvido del ser’, se constituyen en una estructura ideal de categorías esencializadas que se hallarían en un lugar suprasensible ‘de lo que brota en y desde sí mismo’ -el ente- substancializado en las ‘Ideas en sí’ accesibles en el relato griego al alma y no al ser, de esta manera “el ser vivo constituido de tal y tal modo, su naturaleza, el qué y el cómo de su ser, es en sí mismo metafísico: *animal* (sensibilidad) y *rationale* (no sensible). Metido de este modo dentro de los límites de lo metafísico, el hombre queda adherido a la diferencia no experienciada entre el ente y el ser. El modo de representar humano, metafísicamente marcado, en ninguna parte encuentra otra cosa que no sea un mundo construido metafísicamente”¹⁶. De esta manera el espacio de lo metafísico ha establecido la inexistente distinción entre el ente y el ser a través de su relato, sumiendo, de esta manera, toda existencia en un brotar en sí mismo que no encuentra respuesta en el ser del ente sino en un mundo suprasensible que trasciende al ser y ubica las respuestas en un más allá existencial. Pero surge la pregunta evidente, pues el hecho de que se haya establecido la indiferenciación del ente con el ser -lo cual ha repercutido en el olvido de éste último- no ha impedido que se pregunte desde algún lugar, que para los griegos era diferente al puro devenir¹⁷, por ello este ser indiferenciado fue elevado -en tanto Idea- a un lugar suprasensible “(...) Así se abre el abismo (...) entre el ente sólo aparente aquí abajo y el ser real en algún lugar de allá arriba, que es el abismo en el que se instala luego la doctrina cristiana redefiniendo al mismo tiempo lo inferior como lo creado y lo superior como el creador”¹⁸. Si consideramos esto podemos apreciar a lo menos dos consideraciones relevantes. Por un lado, la resignificación cristiana y, en general, de los discursos de lo religioso occidental, se apropian de la posibilidad de la trascendencia extramundana para el individuo, con la consiguiente hegemonía de las respectivas instituciones de lo religioso en torno de la ‘correcta’ interpretación para el pasaje de la otredad -el alma, el espíritu, la conciencia- al ‘más allá’. Consideremos que en la apología a Sócrates, Platón nos señala, frente a la proximidad de la muerte de su maestro, que eventualmente frente a esta situación caben dos posibilidades; Una consistiría en la desaparición ‘absoluta’ del ser, no del ente en tanto lo que brota en sí mismo, por lo cual deviene y sigue su curso -cualquiera sea éste-; evidentemente si esto es así, entonces nada importará, pues no tendremos ninguna posibilidad de realizar una reflexión después de la muerte, el ser del ente, por así decirlo, no nos acompañará al más allá; pero cabe otra alternativa, pues si hubiera ‘algo’ más allá, distinto al puro devenir-en sí, si existiera algo diferente y el ser alguna manera pudiera ‘transmutarse’ a ese más allá y, en ese sentido, ‘trascender’ a la

¹⁴ Heidegger, recurriendo a la etimología y el uso del griego clásico va a definir al ‘ente’ como ‘lo que sale o brota desde sí mismo, lo cual se ha traducido (equivocadamente según el autor) como naturaleza. Dicha pregunta metafísica por el ente se relaciona necesariamente con el ‘olvido del ser’, lo cual Heidegger aborda en este texto y, en general, en sus trabajos. En la medida que ‘el hombre está en la existencia (*Dasein*), una condición necesaria para ello es que pueda estar allí (*Dasein*), es decir, que comprenda al ser’ (94)

¹⁵ Heidegger M.: Introducción a la metafísica. Editorial Gedisa, Barcelona, 2001, página 11.

¹⁶ Heidegger M.: Conferencias y artículos. Ediciones del Serbal, Barcelona 1994, página 65.

¹⁷ Para esta diferenciación Heidegger dirá que “Mirando desde el pensar judicativo, que siempre parte de algo permanente, el devenir aparece como lo no-permanente. Dentro de lo materialmente existente y disponible, lo no-permanente se muestra, al comienzo, como un no-permanente en el mismo lugar”. Heidegger M.: Introducción.../ Op. Cit., página 176.

¹⁸ *Ibid.*, página 101.

muerte, evidentemente es mejor estar preparado para ese momento, de ahí la potencia de dicho argumento. Como sin duda esta explicación no permite el 'alivio' de la angustia existencial de la desaparición del ser del ente en el devenir en sí de lo real, se pliega la explicación y busca una respuesta que aunque no se ubique desde lo religioso, despliega la nueva explicación en la posibilidad del ser de vivir en el rebote de la pregunta por el preguntar¹⁹, o sea de habitar, también, en el rebotar que se produce en la reflexión acerca de lo real existente desde el ser en sí mismo, pero que, al hacer esto, constituye esta nueva posibilidad -hasta Hegel- nuevamente en entidades abstractas, tales como el logos, el pensamiento o la conciencia, que se despliegan desde lo metafísico, con lo cual se sostiene la reflexión bajo el espacio epistémico que se dice querer dejar atrás -lo metafísico-.

4.- Logocentrismo y el 'Ajuste' del Ser.

En gran medida la reflexión que se sitúa metafísicamente en este supuesto, y que plantea que es el logos lo que permite distinguir lo 'real' de lo 'aparente', es depositaria de esta tradición. Heidegger, sobre esto dirá que "Bajo la condición de que en la mirada interior no perdamos de vista lo que hemos dicho: el ser (...) es la fuerza imperante de lo que surge. En oposición al devenir se muestra como estabilidad, como presencia constante. Esta se manifiesta, en la contraposición con la apariencia, como el aparecer, como la presencia manifiesta"²⁰. La posibilidad de la distinción se ubicará de esta manera precisamente en la capacidad de distinguir, lo cual será entendido en la Grecia clásica como una especie de 'ajustar' lo real al ser por medio del logos en la medida que "El ser (...) entendido como el imperar, es la conjunción originaria, es el logos; es lo justo que ajusta (...)"²¹. A partir de esto, Heidegger despliega su crítica a este segundo espacio epistémico constitutivo de lo occidental. El logos se despliega como posibilidad del ajuste que ajusta, de la distinción que distingue desde lo metafísico, desde la esencialización de la Idea en el ajuste del ente. Por ello del logos se dirá que "(...) 1.- le es propia la constancia, el permanecer; 2.- él es esencialmente lo juntado en el ente, lo juntado del ente, lo que colige; 3.- todo lo que acontece, o sea, que llega a ser, está allí según esta conexión constante; esto es lo que impera"²². Para el relato griego lo que se enuncia se hará primordial para el entendimiento, debido a esto se vuelve relevante el poder acatar al logos y sus determinaciones, pues es lo que permite el ajustar, lo que permite el preguntar por el preguntar, con lo cual "El decir y el escuchar sólo son auténticos cuando se orientan ya de antemano en el ser, en el logos. Sólo allí donde él se manifiesta, la voz se convierte en palabra (...)"²³. La voz tendrá la posibilidad de convertirse en palabra en la medida que la apertura del ente acontece en el logos, entendido éste como conjunción, y se realiza originariamente en el lenguaje, con ello el logos se constituye en la determinación decisiva del discurso y, a través de él, de la verdad, la cual se vuelve necesariamente adecuación a dicho logos. Con ello "(...) el logos sale de su originaria restricción al acontecer del descubrimiento y lo excede de tal modo que ahora, desde él y retornando a él, se decide sobre la verdad y con ello sobre el ente; pero no sólo sobre el ente, sino también y ante todo, sobre el ser"²⁴. El predominio del logos logrará que al final se imponga la 'Idea' como modelo e

¹⁹ Para una reflexión acerca de esto ver Heidegger M.: Introducción.../ Op. Cit.

²⁰ *Ibíd.*, página 118.

²¹ *Ibíd.*, página 147.

²² *Ibíd.*, página 120.

²³ *Ibíd.*, página 124.

²⁴ *Ibíd.*, página 168.

idealidad, con ello el ente 'auténtico' tendrá que ser necesariamente dicha Idea, o al menos el ajuste a ella, entendida dicha Idea ahora como prototipo ideal, en esa medida toda apertura del ente, que se realiza a través del logos, debe plantearse la identificación con dicho modelo ideal y orientarse según la Idea, es decir, se consolidará la noción del percibir como representación, cuestión de una gran relevancia si consideramos que nuestras referencias al ser siguen, en gran medida, determinadas por esta situación, la cual se conceptualizará -sobre todo a partir de Derrida- como logocentrismo, en la medida que el predominio del logos se establece como 'pensamiento ajustado' de acuerdo a una substancialización prototípica de la Idea y del lenguaje como la posibilidad de representación adecuada a ella. Para tener la posibilidad de desplegar dicha representación se ubica en el 'pensamiento' o en la 'mente', la condición necesaria que permite al logos consolidar su hegemonía, para ello se hará necesaria la separación -binaria-, de lo externo y lo interno al ser -de la Idea y la materia-, la cual encontrará su asidero fundamental en este espacio de distinción. Esta separación encontrará diversos nombres, pero en lo fundamental sigue primando la esencialización de ese 'algo' interno que tiende a trascender lo puramente material, y sitúa en una entidad abstracta y escindida del ser, las respuestas que justamente a él conciernen. Por ello resultan interesantes las observaciones críticas que Rorty se plantea al respecto cuando señala que "(...) lo único que llegaremos a saber sobre nuestros semejantes (si los tenemos), podemos decir ahora con tristeza, es su conducta y su posición social. Nunca sabremos lo que ocurre en su interior, si es que hay realmente algo allí dentro"²⁵, con ello, cierto privilegio epistémico que permitiría hacer una distinción entre dos campos de conocimiento del ser encuentra dificultades al seguir desplegándose como tal sin hacer una revisión de sus postulados y empieza a aparecer la sospecha de que "(...) lo que llamamos intuición sobre lo que es mental quizás no sea más que nuestra disposición a aceptar un determinado juego lingüístico específicamente filosófico"²⁶. Esto evidentemente tiene repercusiones en la medida que es la filosofía en cuanto disciplina la que se ha considerado a sí misma "(...) como un intento de confirmar o desacreditar las pretensiones de conocimiento que se dan en la ciencia, en la moralidad, en el arte o en la religión. Trata de hacerlo basándose en su comprensión especial de la naturaleza del conocimiento y de la mente"²⁷. Por lo tanto hablamos de una filosofía -moderna- que encuentra campo de acción en los pliegues espaciales que constituyen lo metafísico y lo logocéntrico, frente a lo cual lo posmoderno a reaccionado produciendo distinciones que tienden a subvertir esta comprensión socio-reflexiva en torno al ser.

5.- Binarismo y la Pretensión por la Unicidad.

Un tercer espacio epistémico surgirá con fuerza de la situación antes descrita, al hecho de que al logos se le ubique en una especial condición 'mental' en un mundo de Ideas trascendentes reafirma la idea que toda teoría se orienta a la unicidad como origen y fundamento del ente, entendido éste como lo que brota desde sí y en sí mismo. Esta unicidad estará contenida en la posibilidad, ilusoria por cierto, de la representación ideal de lo real, a la cual se puede eventualmente acceder desde la hegemonía del logos, que de alguna manera permite al ser del ente ajustar lo que en sí deviene. Pero para que estas Ideas puedan, por así decirlo, distinguirse, o sea,

²⁵ Rorty R.: La filosofía y el espejo de la naturaleza. Editorial Cátedra, Madrid, 2001, página 106.

²⁶ *Ibíd.*, página 29.

²⁷ *Ibíd.*, página 13.

cobrar visibilidad, debe encontrar su 'opuesto ideal'. Dicha posibilidad estará presente en la representación de lo Uno como dualidad, pues en ella se encuentra la condición necesaria de representar cognitivamente y con cierta estabilidad el ajuste que el logos proporciona frente a lo real en base a la unicidad contenida en su opuesto, que reafirma -de manera negativa- a lo Uno de la representación. Este binarismo lo podemos apreciar claramente en toda categorización y conceptualización que opera reflexivamente sobre lo real como existencia. Dicha dualidad, que proviene de lo reflexivo como pretensión de lo Uno, constituye un espacio epistémico de mucha productividad y junto con lo metafísico y lo logocéntrico forman una verdadera base espacial reflexiva de constitución de lo occidental como relato. En esa medida han constituido la posibilidad de realización social-reflexiva de un conjunto de 'modos' de vida experimentados en lo occidental.

La idea de un espacio vívido, como son los espacios epistémicos constitutivos de lo occidental, no es fácil de asumir, sobre todo cuando planteamos que actúa condicionando y determinando prácticas socio-reflexivas, de las cuales somos depositarios y, sobre todo, cuando asumimos que el des-pliegue, la constitución de una distinción que proporciona o constituye un nuevo pliegue reflexivo, puede a lo sumo establecerse como diferencia y repetición, que aunque nunca es repetición de lo mismo, si mantiene ataduras epistémicas y experienciales con los espacios que permiten su propia constitución 'autónoma'. David Harvey, desde una posición auto asumida como materialista, sostiene que "las concepciones objetivas del tiempo y espacio se han creado necesariamente a través de las prácticas y procesos materiales que sirven para reproducir la vida social"²⁸. Por ello el ordenamiento reflexivo y simbólico del espacio conforma un marco para la experiencia por medio del cual aprendemos quiénes y qué somos en lo social, en la medida que "(...) Las prácticas materiales espaciales designan los flujos, transferencias e interacciones físicas y materiales que ocurren en y cruzando el espacio para asegurar la producción y reproducción social"²⁹, Esto a pesar que el espacio ha sido naturalizado y tratado como un mero hecho de lo natural, cuando, en cierta forma, es más complejo que el tiempo en la medida que "(...) tiene dirección, área, forma, diseño y volumen como atributos clave, así como distancia (...)"³⁰. Lo que sostenemos es que las concepciones metafísicas, binarias y logocéntricas formas verdaderos espacios epistémicos que se acoplan de manera fluida con los particulares modos de vida social e individual que devienen y se instalan en lo contemporáneo. Los espacios constitutivos de lo occidental se instalan con sucesivos pliegues enunciativos, los cuales dan sustento a una especie de 'autopoiésis reflexiva' que opera resignificando y desplegando particulares modos socio-reflexivos y dispositivos enunciativos que circulan constituyendo pliegues de significación y prácticas sociales específicas. Cada uno de ellos, puede provenir incluso de distintos espacios asociativos de enunciación, son sus sucesivos acoplamientos los que permiten constituir el espacio de lo contemporáneo que actúa en lo social experiencial como en lo reflexivo condicionando y determinando, en parte, nuestra condición de existencia, en la medida que constituyen climas culturales de épocas específicas. Lo moderno evidentemente actualiza y resignifica dichos pliegues enunciativos, por ello que, para Foucault, la modernidad establece una distinción de lo tradicional precisamente en la posibilidad de constituirse en un espacio determinado, esto lo menciona cuando define la episteme señalando:

²⁸ Harvey D.: La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural. Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1998, página 228.

²⁹ *Ibíd.*, página 244.

³⁰ *Ibíd.*, página 227.

“Es necesario representar más bien el dominio de la episteme moderna como un espacio voluminoso y abierto de acuerdo con tres dimensiones. Sobre una de ellas se colocarían las ciencias matemáticas y físicas, para las cuales el orden es siempre un encadenamiento deductivo y lineal de proposiciones evidentes o comprobadas; en otra dimensión, estarían las ciencias (como las del lenguaje, de la vida, de la producción y de la distribución de riquezas) que proceden a poner en relación elementos discontinuos pero análogos, de tal modo que pueden establecerse entre ellos relaciones causales y constantes de esa estructura (...) En cuanto a la tercera dimensión, se trataría de la reflexión filosófica que se desarrolla como pensamiento de lo Mismo (...)”³¹.

La reflexión que Harvey hace de este enunciado va a señalar algo que discutiremos más adelante, pues el autor plantea que “el concepto de heterotopía de Foucault significa coexistencia en un ‘espacio imposible’ de un ‘gran número de mundos posibles fragmentarios’ o, más simplemente, espacios inconmensurables que se yuxtaponen o superponen entre sí”³². El espacio moderno descrito por Foucault evidentemente va servir de sustento a la crítica que lo posmoderno realiza sobre lo moderno y el conjunto acoplado de discursos y prácticas que lo constituyen. Pero lo importante que esto permite destacar, no es sólo la fragmentación, la discontinuidad y lo caótico sobre el cual lo posmoderno guardaría una ‘total aceptación’, pues precisamente Foucault y el discurso posmoderno coinciden en que ambos no buscan lo que no hay, es decir, no buscan un ‘fundamento’, que es lo que Harvey parece echar de menos, sobre todo cuando plantea que su reflexión sobre lo posmoderno empieza “(...) con lo que parece ser el hecho más asombroso del posmodernismo: su total aceptación de lo efímero, de la fragmentación, de la discontinuidad y lo caótico (...) Pero el posmodernismo responde a este hecho de una manera particular. No se trata de trascenderlo ni de contrarrestarlo, ni siquiera de definir los elementos ‘eternos e inmutables’ que pueden residir en él”³³, lo cual parece no agrandar del todo a Harvey en su reflexión, sobre todo cuando dice cosas tales como “que es posible que los sentimientos modernistas hayan sido socavados, reconstruidos, superados o evitados, pero no hay certidumbre acerca de la coherencia o el significado de los sistemas de pensamiento que pudieron haberlos reemplazado. Esta incertidumbre vuelve particularmente difícil la evaluación, interpretación y explicación del cambio, del que nadie duda”³⁴. Planteamos que lo metafísico, logocéntrico y binario de occidente está, por así decirlo, en pliegues que tienen su basamento en momentos anteriores que han sido resignificados hasta lo contemporáneo, pero que evidentemente actúan acoplados con los discursos constitutivos de lo moderno como distinción de lo tradicional, es decir, el des-pliegue de lo posmoderno da cuenta precisamente de la ausencia de fundamento, no para reemplazar dichas categorías por otras plenas de certidumbres en sí, metafísicas, sino justamente para des-plegar una deconstrucción de dichas categorías constitutivas de lo occidental y de moderno, la cuestión dirá Rorty “(...) no es si el conocimiento humano tiene de hecho ‘fundamentos’, sino si tiene sentido sugerir que los tiene -si la idea de que la autoridad epistémica o moral tenga una ‘base’ en la naturaleza resulta una idea coherente”³⁵. Es por ello lo que sugerimos es que una reflexión que desde lo posmoderno se despliegue en la crítica de lo moderno, si no considera estos espacios epistémicos constitutivos de lo occidental,

³¹ Foucault Michel: Las palabras y las cosas. Ed. Siglo XXI, Madrid, 1995, páginas 336 y 337.

³² Harvey D.: La condición de.../ Op. Cit., página 66.

³³ Ibíd., página 61.

³⁴ Ibíd., página 59.

³⁵ Rorty R.: La filosofía y.../ Op. Cit., página 168.

estará debatiendo sin dar cuenta de los pliegues constitutivos del modo de vida occidental, con lo cual su crítica se verá limitada.

6.- El Distanciamiento Socio-Reflexivo de lo 'Occidental'.

Evidentemente, y como muestra de ello, es que diferentes autores tratando de llevar a cabo su reflexión desde un plano, por así denominarlo, no metafísico, se han planteado desde la pregunta fundamental de la metafísica y la que se desprende de ella en el relato de Heidegger, cuando menciona que tras la pregunta de 'por qué es el ente y no más bien la nada' se esconde la interrogación por 'el olvido del ser'³⁶ sugerentes reflexiones en torno a esto se despliegan desde diversos 'autores'. Jameson, por ejemplo, enuncia una radical postura al reflexionar y argumentar sobre la condición del ser; y las categorías de lo externo y lo interno que, entre otras, le constituyen, señalando que "(...) hay más cosas en juego que la mera oposición entre lo abstracto y lo concreto -la diferencia entre intelectualizar y ver, entre la razón o el pensar y la percepción concreta-. Aun así, sería paradójico tamatizar este concepto de imagen intelectual en términos de la memoria (la oposición entre la memoria de una cosa y la percepción de una cosa), cuando tanto la memoria personal como la colectiva son hoy funciones en crisis a las que cada vez es más problemático apelar"³⁷. Serán precisamente estas funciones en crisis lo que en gran medida lo llevará a pensar, por un lado, el presente posmoderno como esquizofrénico; y, por el otro, a desplegar la 'envoltura' como una posible analítica que origina distinciones de un orden diferente, posmoderno. En su intento de poner la máxima distancia y distinción, o sea, tratando de situar su enunciación, en categorías espacio-temporales no afines con lo metafísico, dice, hablando del concepto de 'imagen intelectual' de Macrae-Gibson, pero también enunciando -tal vez de manera lateral, o 'envuelta', como diría él mismo- una opinión en torno al 'Ser', o 'sujeto', como gusta de decirle Jameson; dice que en su opinión se trata de: "la percepción por la máquina (véase *lo cerca que está de Deleuze*³⁸, en cuanto, se trata para este último autor, de 'máquinas deseantes') -formulación ésta que intenta ser un poco más fuerte que la idea más aceptable de la percepción *mediada* por la máquina-. Y es que la percepción corporal es ya una es ya una percepción realizada por la máquina física y orgánica, pero durante una larga tradición la hemos considerado como un asunto de la conciencia- la mente que se enfrenta a la realidad visible o el cuerpo espiritual de la fenomenología que explora al propio ser"³⁹. Entonces, al parecer, la crisis de lo metafísico instala una concepción del ser como si se tratara de una máquina, de materialidad organizada que funciona con energía, materia y la organización de la información que se desprende de la percepción, en su relación con otras máquinas, con las cuales y de alguna manera se produce la 'coordinación' o el 'consenso' y/o 'disenso' pragmático, para la acción; lo cual evidentemente se produce, entre otras muchas otras cosas, pero no como una 'idea' o una 'ilusión'. Entonces cabe una pregunta, cómo en la reflexión de Jameson -también de Deleuze⁴⁰- se puede enunciar que la máquina 'desea' o 'percibe', ya se quiera o se trate de poner el acento en la 'emoción' o en la 'razón', por decirlo de otra manera, en el 'devenir' o en el 'ser' de la misma, sin tener necesariamente que enunciarlo, o sea 'usar' la máquina perceptiva o deseante, de

³⁶ Ver Heidegger M.: Introducción.../ Op. Cit.

³⁷ Ver Jameson F.: Teoría de la.../ Op. Cit., página 149.

³⁸ Véase para ello El anti-edipo: capitalismo y esquizofrenia. Ed. Paidós, Barcelona, 1985. Sobre todo de la página 11 a la 54. (El paréntesis y las cursivas son mías).

³⁹ Jameson F.: Teoría de la.../ Op. Cit., página 150.

⁴⁰ Véase para ello El anti-edipo: capitalismo.../ Op. Cit

una específica y particular manera de 'ser'. Maturana y Varela⁴¹, construirán una hermosa reflexión que despliegan sobre todo desde la biología -en particular de las teorías contemporáneas de la evolución del hombre, de teorías moleculares y complejas teorías matemáticas aplicadas sobre todo a lo molecular- y dirán que la vida o, mejor dicho 'lo vivo' son procesos autopoieticos, que se caracterizan, entre muchas otras cosas por el despliegue que se produce en "(...) el operar del sistema nervioso como una red circular cerrada de correlaciones internas ;simultáneamente, la organización del ser vivo se explica a sí misma como un operar cerrado de producción de componentes que lo genera"⁴², bien es sabido que Luhmann, toma de estos autores muchos de estos enunciados, para su propia teoría 'sistémica' de lo social, pero que traslada demasiado mecánica y reductivamente al conjunto de relaciones sistémicas que se constituyen a propósito de la 'máquina autopoietica'; por otro lado, para Maturana y Varela, la 'vida' -del Hombre, o de la Especie Humana, o sea del Ser-, tiene su 'base' en la emoción y el amor, pues primero la máquina siente o percibe. Vemos como dichos autores le atribuye ambas posibilidades, pues el percibir, para una tradición -también en biología- forma parte de los 'sentidos', es una máquina más (el sistema nervioso) acoplada de manera autopoietica, como dirían el propio Maturana y Varela, con otras máquinas que se 'cierran' o se 'pliegan' de tal forma que permiten la autogeneración energética y funcional, con la sólo limitación, por el tiempo de vida útil, o más bien posible que posee cada especie, de realizar un intercambio energético variado en cuanto a sus estados físico-químicos, todo lo cual constituye lo particular y lo específico de la especie humana; pero dicho cierre o pliegue, siendo funcional y estructural, no impide la 'conexión' con lo que llamamos el 'entorno', lo que estaría 'más allá' de nuestra corporalidad sistémico-estructural autopoietica, por lo menos en el plano de lo real-observable, que es en el que habitualmente se sitúa la mayoría de dicha especie, pues evidentemente los considerados 'locos', sobre todo esquizofrénicos, psicópatas y paranoicos, que tanto han interesado a un conjunto de relevantes autores⁴³, se ubicarían en un plano distinto de realidad, de ahí su 'extraño' comportamiento. Dicha máquina -autopoietica- es, incluso, radical al evitar, de un modo posmoderno no intencionado por los autores, el binarismo metafísico de lo 'real' y lo 'aparente'⁴⁴, pues 'la máquina' primero siente y/o percibe, no hay separación en sí, sólo es analítica, pero metafísica, de ahí la necesidad de eludirla, en lo posible. Es más, dicha máquina es la conjunción de múltiples máquinas, que incluso tienen distinto 'origen ontogenético' y no percibe tan sólo de una manera o por un 'solo sentido', hay múltiples y diversos modos de percibir el entorno, obviamente algunos los reconocemos como más evidentes, de ahí la hegemonía del logos, que de alguna manera es la hegemonía del sistema nervioso central para Maturana y Varela en el ser humano; pero lo interesante de su propuesta es que ellos despliegan a 'los otros'; destacando de manera acentuada el sistema endocrino, por su enorme versatilidad e importancia para la autopiésis de la vida humana. También van a mostrar que la percepción que consideramos más evidente, real, medible y comprobable, permanentemente se nos escapa y la 'representación' que hacemos de ella siempre es 'una para nosotros', que muchas veces es compartida, pero que las 'cosas', de todo orden, sobre todo las perceptibles y visibles, que tienden a ser las más 'seguras' a nuestra 'captura cognitiva', no son necesariamente como las vemos, pues, precisamente, es 'percepción por la máquina' y no 'mediada por la máquina', tan radical resulta esto que, incluso, eso evidente y no

⁴¹ Ver para ello de Maturana H., Varela F.: El árbol del conocimiento. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1994.

⁴² *Ibid.*, página XX.

⁴³ Por ejemplo a Michel Foucault o a Gilles Deleuze y Félix Guattari.

⁴⁴ Ambos autores fueron lectores de Heidegger, autor, que se nota relevante en dicha reflexión

cuestionado, como los colores por ejemplo, no sólo ni mucho menos, son de tal manera sólo porque se conceptualiza y homogeniza una opinión mayoritaria; sino que además es porque se comparte la posibilidad de percibir un determinado espectro electromagnético, que nos permite reconocer aquí un rojo, allá un azul; pero, lo 'sorprendente, por decirlo de algún modo, es que lo que nos llega finalmente como 'información' al sistema nervioso central, al logos griego, es una 'imagen visual' que se 'invierte' y, a veces, 'cambia de tonalidad' antes de llegar al 'centro' nervioso, que finalmente la 'distribuye' como lo real-existente; por lo tanto, si hay una 'mediación por la máquina', aparece la pregunta acerca del cómo se organizan dichas percepciones plurales que constituyen lo real-existente para lo individual y colectivo del 'ser autopiético', que fluyen desde las múltiples máquinas acopladas constituyentes del ser humano; volvemos a lo mismo, las 'iluminaciones' provienen del ser, pero sabemos ahora que se pueden hacer distinciones desde el 'cuidado' con lo metafísico, logocéntrico y binario de occidente. Al igual que la 'máquina deluziana' (que desea, lo cual viene siendo una de las múltiples posibilidades de lo que 'se' siente) o la 'máquina ¿jamensoniana?', la cual percibe y la máquina autopiética; y siendo la percepción, seguramente un sentido más, o uno posible, acá, lo que se está haciendo es ubicarlas, por así decirlo, a una misma altura. La percepción al lado del logos, la emoción al lado de la razón. Pero lo importante, sobre todo para nosotros, es que se comparte las características 'maquínicas'⁴⁵ del 'Ser'. Sea que ésta sea una maquínica 'deseante', 'percibiente' o 'autopiética'. Pero ¿hay una cosa más?, dirá Jameson, citando a Jacques Derrida⁴⁶: "Pero supongamos, como dice Derrida, en algún lugar que no hay tal cosa como la percepción, en ese sentido; supongamos que es una ilusión imaginarnos a nosotros mismo ante un edificio en el proceso de captar sus unidades de perspectiva como si fuera una imagen-cosa gloriosa: la fotografía y los diversos mecanismos de registro) y proyección revelan ahora súbitamente, o descubren la materialidad fundamental de aquel acto de visión que antes era espiritual"⁴⁷. O sea, la maquínica deseante y/o percibiente ahora 'registra'. Registra y de alguna manera, de ese registro, queda una 'huella', una 'impronta' de lo registrado. Dicho registro siempre aporta algo diferenciado o algo ligeramente distinto de la 'cosa en sí', aporta algo como una imagen, que como recuerda Jameson, citando a Debord, será "la forma final de la reificación de la mercancía; pero debería haber añadido la imagen material"⁴⁸. La importancia de dar cuenta del 'registro', que en propiedad es la posibilidad de distanciamiento de los espacios epistemológicos antes enunciados se vuelve crucial para dar cuenta más cabalmente de la nueva situación de 'crisis' de lo moderno, pero también, del cuestionamiento reflexivo-experiencial de lo occidental. De ahí que la reflexión en torno a lo maquínico -ya sea de máquinas deseantes, percibientes o autopiéticas-, también del *cyborg*, como veremos más adelante, se vuelve relevante, no sólo para una analítica que reflexiona sobre lo 'interno' y lo individual, sino que también cobra relevancia en lo social, en la medida que esto último, es la condición de existencia del 'ser del ente', no sólo porque es lo 'contingente' al individuo y sus circunstancias sino que, también, porque se presenta acoplada a lo reflexivo, de ahí que deviene socio-reflexivo. El ser del ente 'deviene autopiéticamente', pero lo hace con la capacidad de 'distinguir', de habitar en el rebotar, de situarse en el preguntar por el preguntar, aunque dicho rebote sea

⁴⁵ O sea, una máquina en funcionamiento autopiético, 'armónicamente descentrado'.

⁴⁶ Cuyos textos sobre lo metafísico, lo binario y, sobre todo lo logocentrismo, entre otros temas, los encontramos sobre todo en 'La diseminación', 'De la gramatología', 'La escritura y la diferencia', 'La deconstrucción de las fronteras de la filosofía' y 'Tarjeta postal'. Todos estos son hermosos e interesantes textos acerca de dichos temas.

⁴⁷ Jameson F.: Teoría de la.../ Op. Cit., página 150.

⁴⁸ Ver Debord G.: La sociedad del espectáculo. Editorial Pre-textos, Madrid, 2000.

‘ilusorio’, pues, como dirá Rorty, “(...) las sensaciones son sólo apariencias. Su realidad se agota en lo que parecen. Son puros pareceres. Todo lo que no es apariencia (...) es meramente físico -es decir, es algo que puede aparecer de distinta manera a como es”⁴⁹. Si esto pudiera ser parte del ‘sentido común’ en lo social, sin duda, mucho de lo real-existente tendría espacios epistémicos diversos de los actuales desde donde des-plegarse.

Derrida llamará al ‘registro de la máquina’ como ‘suplemento’ (enunciativo-reflexivo), que se despliega precisamente de dichas funciones maquínicas. El suplemento obedece a un extraño despliegue, pues se añade a algo completo; aquello a lo que se añade está, por un lado completo, pero por otro, no lo está si necesita un añadido; el suplemento extiende, despliega, porque repite; pero a la vez opone, porque reemplaza. La declaración ‘el rey ha muerto, ¡viva el rey!’, sigue la lógica del suplemento⁵⁰. Dicho suplemento se acopla a lo que ‘no puede faltar’ para la vida del ser, a saber: una maquínica autopiética, deseante y/o percibiente y el lenguaje, que opera justamente como el suplemento que Heidegger mencionaba como esa condición primordial del ser del ente de habitar en el rebote de la pregunta o sea en la pregunta del preguntar. Pero este lenguaje como suplemento, aunque aprendido, se despliega de la propia máquina, con lo cual, una vez que ha comenzado a circular por cada nuevo ser que se incorpora a lo comunicativo y lo reflexivo, probablemente lo haga también de modo autopiético, o sea, una vez que se ha desplegado, al parecer, ya no hay marcha atrás. Si consideramos la crítica a lo metafísico y eludimos la noción de la existencia de ‘Ideas en sí’, como esencias substancializadas, separadas de lo maquínico, también debemos dejar de considerar al suplemento discursivo -enunciativo/reflexivo- tan sólo como ideas abstractas; para circular, el lenguaje debe desplegarse acoplada con toda la maquínica del ser, es lo que llamaremos autopiésis reflexiva, en la medida que, una vez que se ha instalado el lenguaje y funciona como este particular suplemento, la circulación enunciativa estará condicionada y determinada por los espacios epistémicos, en este caso, de lo occidental, de ahí que el modo de su circular sea depositaria, en parte, del ‘fondo’ que le constituye, de esta manera, el significado no será otra cosa que un significante que es puesto en la posición de significado por otros significantes, de este modo no hay significado o sentido, sólo sus ‘efectos’ que se despliegan como suplemento maquínico, con características autopiéticas. Derrida establecerá, sobre todo desde el lenguaje⁵¹, una nueva distinción sobre la metafísica, incluso tomando distancia de Heidegger y lo que denominará como una ‘metafísica de la presencia’ en sus postulados, en la medida que la pregunta que el ser del ente realiza sobre lo real-existente, se realiza desde el aparecer del ser, desde lo presencia. Derrida establece distinción señalando que el primado de la *phone* a la *gramma*⁵², es lo que constituye la tradición del fonocentrismo, sobre todo hasta Saussure⁵³, en uno de los precursores del logocentrismo, ya descrito anteriormente. La creencia común acerca de que el lenguaje oral prima sobre el escrito, por estar más cerca del momento ‘esencial’ y primordial del lenguaje, por lo cual tendría el privilegio de estar ubicado y constituido desde donde éste arranca, desde donde tiene su origen, lo cual lo sitúa como la expresión más verdadera del lenguaje, debido sobre todo, a ese supuesto irreductible originario, es cuestionada por

⁴⁹ Rorty R.: La filosofía y.../ Op. Cit., página 36.

⁵⁰ Para un desarrollo mayor de estos postulados ver Derrida J.: de la gramatología. Editorial siglo XXI, México, 1997.

⁵¹ Si, siguiendo al mismo Heidegger, Derrida asume que el lenguaje es la ‘casa del ser’, si el ser ‘habita’ en el lenguaje, entonces es comprensible que es en él donde hay que realizar una exhaustiva búsqueda.

⁵² Podríamos decir del lenguaje ‘oral’ sobre el ‘escrito’.

⁵³ Ver para ello Saussure F.: Curso de lingüística general. Editorial Alianza, Madrid, 1982.

Derrida. Pues si asumiéramos esto, el lenguaje escrito no sería más que 'representación' del momento originario. Derrida establecerá que ese origen no es tal y no se encuentra una relación esencial con el logos como ese lugar abstracto, desde donde logra despliegue hegemónico tal pretensión originaria del lenguaje oral, cuestión que hace patente, sobre todo en su ensayo acerca de *différance*⁵⁴. En la medida que es desde lo metafísico desde donde se despliega un idealismo de la presencia a partir de un significado que se encontraría en la 'mente' del ser, lo cual ha servido de soporte epistemológico no sólo del logocentrismo sino también de toda una serie de oposiciones valorativas tales como la presencia/ausencia, realidad/apariencia, habla/escritura, se nos instala, siguiendo a Derrida, no sólo lo que el autor denomina como la metafísica de la presencia y el logocentrismo, sino que también lo binario como posibilidad de la unicidad de la Idea en sí. Derrida irá aún más allá, pues incluso argumenta que existe un antecedente previo en una *archiescritura*⁵⁵, una arquitectura ancestral, seguramente compartida por un individuo que existió hace miles de años y del cual somos, de alguna manera, 'descendientes'. Dicho individuo probablemente dejaba marcas, huellas, en su entorno para comunicar algo, como el resto de los animales que, de alguna manera -con orina, arañazos, etc.- marcan su territorio. Seguramente este ancestro hacía algo similar. Esa huella nos habla de que hay algo que intervino desde la base para la constitución de nuestro actual lenguaje, en la medida que dicha 'huella' en algún momento de 'iluminación' sugirió una reflexión en torno a ella misma y, de esta manera, a lo socio-reflexivo en sí. Dicha huella, si consideramos lo anterior, evidentemente podríamos localizarla antes del actual lenguaje oral, cuestión que, para Derrida, constituiría una especie de 'metafísica de la ausencia', pues dicha huella rememora algo anterior, que se ha desplazado dejando su lugar al signo y de éste a los sistemas de significación y al sentido. La 'huella' que cree ver Derrida en la 'ausencia', y no en el 'signo' y la 'presencia', nos muestra que incluso la metafísica no es una sola, hay una que es claramente de la presencia, del signo y el Ser, otra, más bien, es de la ausencia, de la huella y del 'devenir' maquínico⁵⁶.

La crítica de Derrida no se detiene y llega a plantear que no existe nada exterior o fuera del texto; ni siquiera lo que el logocentrismo denomina 'autor', pues no es posible rastrear, explicar o formalizar la diferencia entre modelo o representación, entre origen y efecto, debido al reemplazo de la lógica de los opuestos por la denominada lógica del suplemento, que abre la indecibilidad y la diseminación, por ello, la noción de sujeto, como ser del ente, remite más bien a un universo dominado por la metafísica de la presencia⁵⁷, y del imperio de la representación, sobre todo, si interpretar fuese aclarar lentamente una significación oculta en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Desde Platón la filosofía ha tendido a establecer una identidad entre lo que aparece como presente y lo verdadero; pero no hay tal identidad, sino más bien una diferencia constitutiva. Esta diferencia no es la misma diferencia conceptual del pensamiento representativo, que entiende lo individual como una copia del modelo y la diferencia como diferencia en el interior de un concepto, en el seno de la identidad. Es la diferencia de una reflexión que entiende lo individual como repetición, como acontecimiento, y la diferencia como lo singular e irreductible entre dos identidades o conceptos. La repetición no es lo general que puede encarnarse en diversos particulares; es lo singular insustituible que sólo puede ser repetido como otro acontecimiento. Pero si interpretar es ampararse

⁵⁴ Ver para ello, sobre todo, Derrida J.: *Márgenes de la.../ Op. Cit.*

⁵⁵ Ver de la gramatología.../ Op. Cit.

⁵⁶ Para un interesante cuestionamiento, en clave posmoderna, se puede ver Jameson F.: *Teoría de la.../ Op. Cit.*, página 164.

⁵⁷ Ver Derrida J.: *Ver de la gramatología.../ Op. Cit.*, Sobre todo de la página 89 en adelante.

por violencia o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego, y someterlo a reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones, cuestión más que cuestionable y que lo posmoderno ha permitido desmontar⁵⁸. Cada uno de los elementos del lenguaje tiene identidad por su diferencia con los demás. Ello implica que cada uno está marcado entonces por otros elementos que no son él. Esta marca es una huella. Ya sea oral o escrita, ningún elemento del lenguaje puede funcionar sin relacionarse con (diferenciarse de) otro elemento que no está presente en él mismo; cada elemento se constituye sobre la base de la huella que hay en él de los restantes elementos que componen un determinado 'sistema'. La huella inscribe así la diferencia en lo mismo, señalando la 'presencia' (ausente) de lo otro. El sentido viene dado entonces por el acoplamiento de diferencias y repeticiones que constituyen el texto, que se despliega del suplemento, condición básica de la maquínica del ser en devenir.

Una interesante crítica frente a la distinción de lo occidental la podemos encontrar en la 'defensa' de Habermas realiza de lo que el llama el 'proyecto inacabado de la modernidad', no comentaremos los juicios acerca de las simpatías que Heidegger mantuvo con el nazismo, ni la desesperada comparación que Habermas realiza entre éste en relación sobre todo con Adorno y Horkheimer⁵⁹, cuando platea que en el momento en que Heidegger reflexiona sobre el ser del ente, Adorno y Horkheimer, desde Estados Unidos, escriben 'desesperados' su 'dialéctica de la ilustración'. Seguramente en su intento de tratar de salvar a la razón y con ella al modo de vida occidental, recurren, precisamente, a la 'dialéctica', como ese 'método' substancial para llegar a la 'verdad'; y al 'iluminismo', tal vez, el momento socio-reflexivo más 'moderno de lo moderno'. Parece evidente que en ellos no estaba presente la distinción posmoderna. Habermas, a pesar de distinguirse de la 'dialéctica negativa' de la Escuela de Frankfurt, no lo hace de lo moderno, y es desde ahí, de ese lugar, que vislumbra posibilidades utópicas en lo 'universal' o 'universalizable', haciendo caso omiso de lo que intelectuales 'postoccidentales'⁶⁰ han planteado acerca de lo que esas pretensiones han significado para el 'tercer mundo'. Estas corrientes socio-reflexivas, que tienen su expresión, sobre todo en individuos de dicho 'mundo', que, ubicados sobre todo en centros de estudios culturales de los Estados Unidos y latinoamericanos, han desplegado su crítica a lo occidental en general, como en específico al momento 'moderno-universal' que se enuncia sobre todo de un *locus*⁶¹ 'euroamericano'. Pues Junto a lo metafísico, logocéntrico y binario de occidente; el movimiento feminista ha levantado desde él la categoría de lo (falo)logocéntrico, como la pretensión de lo 'patriarcal' de sostener el hecho que el ser genéricamente hombre indica una preeminencia en relación a la mujer, por lo menos en el plano de 'lo racional', o sea en el predominio del 'logos'; de la misma manera el postoccidentalismo, despliega una crítica a un postulado tan absurdo como el anterior, cuestionado, sobre todo, por el feminismo; y lo señala cuando plantea que existe un locucentrismo euroamericano, en el sentido de que está instalada la 'creencia' que hay un 'lugar privilegiado' desde donde desplegar la reflexión, en todos los ámbitos, desde la ciencia hasta la filosofía, por demarcar los campos tradicionales de la producción de saber. Foucault acerca de esto mostró, en muchos de sus trabajos, con mucha profundidad como funcionan los dispositivos de saber-poder en el entramado epistémico y social-reflexivo, de ahí, que las pretensiones utópicas de lo

⁵⁸ Para esto ver también, entre otros, Foucault M.: La microfísica del poder. Editorial de la piqueta, Madrid, 1992.

⁵⁹ Sobre todo en la Dialéctica de la ilustración. Editorial

⁶⁰ Ver, por ejemplo, los trabajos que sobre esta temática tiene, entre otros, Walter Mignolo.

⁶¹ Locus lo entenderemos como espacio-lugar.

universalizable, aunque sea por postulados 'emancipadores' no dejan de ser cuestionables en el discurso y de mucha complejidad en lo social como práctica multi-relacional.

Habermas plantea que Derrida, al igual que Heidegger, "(...) encara 'el conjunto de occidente' y lo encara con su otro"⁶². La vivencia en la 'metafísica de la ausencia' que presenta Derrida se debe "(...) a un acto de re-presentación, la percepción se debe a un re-conocer reproductor, de suerte que a la espontaneidad del instante viviente le es inmanente la diferencia de un intervalo temporal y con ello también un momento de alteridad"⁶³. Pero a menudo, el texto derridiano está tan dañado y fragmentado que "(...) impide al intérprete posterior todo acceso a su contenido. Pero incluso el texto ininteligible permanece en la inscripción, permanecen los signos -sobrevive la materia como rastro o huella de un espíritu que ha huido"⁶⁴. En clara referencia a la huella y a la metafísica de la ausencia, Habermas realiza su despliegue crítico, pero su reflexión no termina en lo que se puede considerar, con justicia, una especie de exagerada heurística en los planteamientos de Derrida, sino que irá a una determinante similar a la que encuentra en Heidegger y el nazismo, pero esta vez será la que mantendría Derrida con el judaísmo, pues plantea que "en la mística del Ser las iluminaciones entran en regresión y retornan a la magia. En tal mística neopagana, el carisma al perder sus contornos, no irradia ni algo liberador, como en lo estético, ni algo renovador, como en lo religioso, sino a lo sumo el encanto de la charlatanería. Pues bien, de ese encanto purifica Derrida a la mística del Ser, a la que vuelve a reducir a la tradición del monoteísmo"⁶⁵. Esta dura crítica de Habermas cree sostenerla en la escritura del *Aleph*, puesto que el texto hebreo de la Biblia comienza el primer mandamiento con dicha consonante, la cual no representa otra cosa en hebreo que el arranque laríngeo de la voz que antecede a una vocal al principio de una palabra. "(...) El *Aleph* representa pues, por así decirlo, el elemento del que proviene toda voz articulada (...) Todo enunciado capaz de dotarse de autoridad sería una interpretación, de toda la valía y rango que se quiera, pero siempre una interpretación humana de algo que la trasciende"⁶⁶. De ahí que la huella derridiana no sería más que una resignificación judaica del *Aleph* y la deconstrucción de lo occidental una hermenéutica monoteísta más. Habermas, por lo tanto, no sólo se encuentra en oposición crítica con la distinción de lo moderno realizada desde lo posmoderno por su exceso de 'irracionalidad', sino que también se enfrenta, en su defensa de la razón, como acción comunicativa, contra los intentos de reflexionar críticamente con lo constitutivo de lo occidental. Para Habermas "(...) el vicio central de la postmodernidad consiste ante todo en su función políticamente reaccionaria, en cuanto intento generalizado de desacreditar un impulso moderno que este autor asocia con la ilustración burguesa y su espíritu, aún universalizante y utópico"⁶⁷. Habermas no sólo cree en la posibilidad de lo racional-moderno, sino también en el 'espíritu' de lo occidental, que se ha tratado de poner en cuestión en esta investigación. Rorty tiene razón cuando señala que "(...) (Kant) (...) hizo posible que los profesores de filosofía se vieran a sí mismos como si estuvieran presidiendo un tribunal de la razón pura, capaces de determinar si otras disciplinas estaban dentro de los límites legales fijados por la 'estructura' de sus objetos materiales"⁶⁸, poniendo distancia también con lo los

⁶² Habermas J.: El discurso filosófico de la modernidad. Editorial Taurus, Madrid, 1988, página 197.

⁶³ *Ibid.*, páginas 211 y 212.

⁶⁴ *Ibid.*, página 201.

⁶⁵ *Ibid.*, página 221.

⁶⁶ *Ibid.*, página 221.

⁶⁷ Teoría de la.../ Op. Cit., Página 88.

⁶⁸ Rorty R.: La filosofía y.../ Op. Cit., página 134.

espacios epistémicos constitutivos de lo occidental plantea que "(...) si pensamos en la 'certeza racional' como la victoria en un argumento más que como la relación con un objeto conocido, al buscar la explicación del fenómeno dirigiremos la vista a nuestros interlocutores más que a nuestras facultades"⁶⁹.

La existencia del ser-del ente se despliega hacia el devenir del ente, hacia la muerte de la capacidad expresiva, significativa y experiencial de nuestra existencia. De ahí que la mayor parte de la todavía angustia occidental lleve a la población de esta parte del mundo a creer en un 'ser superior' (dioses, energías múltiples, devenires, etc.) que existirían 'sobre' nuestra realidad, y que de alguna manera dicha 'condición superior' la ordena y la conduce, por designios del cual el ser no da cuenta, sólo se aproxima por medio de 'explicaciones' -relatos- que se dan desde los más diversos lugares y espacios discursivos -desde las religiones hasta las ciencias y la filosofía-. Un porcentaje importante de esa población, que cree en este 'ser superior', supone también, con muchas dudas, que de alguna manera vamos a 'trascender' a la muerte del ser del ente. Bien, sabemos por las leyes de la termodinámica que la energía no se crea ni se destruye, sólo se transforma perdiendo una parte en calor que se 'disipa' en el espacio; por otro lado, el universo tiende a la entropía, al desorden, por ello se debe 'gastar' energía en mantener el cosmos y no el caos. Energía que ya dijimos no se crea ni se destruye, o sea circula de un lugar a otro, deviene por el 'espacio', que bien sabemos es una apariencia del espacio tal y como lo concebimos en la medida que lo percibimos de una manera⁷⁰, pues él -el espacio- no es necesariamente así, entonces lo percibimos *como si* fuese de una determinada manera, pues lo que existe es una compleja estructura micro atómica, que entre sus componentes (por ejemplo entre dos átomos de oxígenos), se genera otro 'espacio' en el cual se establece un campo de fuerzas que permite que dichos átomos no se separen ni se junten demasiado, o sea, permite una tensión dinámica de atracción y repulsión entre los diversos componentes materiales del cosmos. Por ese lugar, fluido y dinámico, circula la energía. El individuo también está compuesto de esta compleja relación, que no siendo la única es parte importante de nuestra constitución como ente, como lo que brota en y desde sí mismo. Observemos la primera parte del enunciado. Si hay un calor que se 'pierde', que se 'disipa', ¿adónde se va? Aparentemente no podría ser la nada, pues nuestra metafísica de la presencia la ha negado como, al menos, un no-lugar. Pero podría entenderse este no-lugar, al parecer existente, pues el calor 'deviene' hacia ese lugar, como un indecible. De alguna manera nuestra 'conciencia', o nuestro 'sentido', devienen de un indecible, pues, al parecer, no es simplemente una función energética compleja, en la medida que junto con esto nos constituimos con una capacidad reflexiva autopoietica que funciona como un suplemento acoplado a la maquínica del ser. Dicha capacidad produce enunciados significativos que por acoplamientos múltiples constituyen espacios discursivos, epistemes específicas, y un modo de llevar a cabo la experiencia que tiene en las principales instituciones, considerada la ciencia, más los medios de comunicación, sus principales moduladores sistémicos, con pretensiones universalistas, en un mundo donde se proclama la posmodernidad, sólo para dar cuenta del contexto social que nos toca vivir. De ahí que esta distinción que lo posmoderno realiza con lo occidental es relevante, pues, y tal como lo plantea Heidegger "(...) "Con el comienzo del acabamiento de la Metafísica comienza la

⁶⁹ *Ibíd.*, página 149.

⁷⁰ Tal vez es recomendable recordar para comprender más cabalmente esto el momento en el cual, por primera vez, vimos que al traspasar una ventana un haz de luz, toda la habitación en la que estábamos dejaba traslucir, a través de ese haz y con el contraste que se producía con la sombría habitación en la que nos hallábamos, un mundo de 'partículas' circulando, que ni siquiera presentíamos que estaban ahí y en esa cantidad.

preparación, desconocida y esencialmente inaccesible para la Metafísica, de una primera aparición del pliegue de ser y ente. En este aparecer todavía se oculta el primer eco de la verdad del ser, una verdad que retiene en sí la preeminencia del ser en vistas al prevalecer de éste”⁷¹.

Bibliografía

- Adorno T., Horkheimer M.: - Dialéctica de la ilustración. Editorial Trotta, Madrid, 2001.
- Bauman Z.: - Modernidad líquida. Editorial FCE, México,
- Debord G.: - La sociedad del espectáculo. Editorial Pre-textos, Madrid, 2000.
- Deleuze G.: - Lógica del sentido. Editorial Paidós, Barcelona, 1994.
- Deleuze G., Guattari F.: - El anti-edipo: capitalismo y esquizofrenia. Editorial Paidós, Barcelona, 1985.
- Derrida J.: - La escritura y la diferencia. Editorial Anthropos, Barcelona, 1989.
- Márgenes de la filosofía. Editorial Cátedra, Madrid, 1994.
- La diseminación. Editorial Espiral, Madrid, 1997.
- de la gramatología. Editorial Siglo XXI, México, 1997
- La tarjeta postal: de Sócrates a Freud y más allá. Editorial Siglo XXI, México, 2001.
- Dupuy J. P.; Varela F.: - *Circularidades creativas: Para la comprensión de los orígenes*. En El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo. Watzlawich P.; Krieg P. (Comps.). Editorial Gedisa, Barcelona, 1995.
- Foster H. (et al): - La posmodernidad. Editorial Kairós, Barcelona, 1985.
- Foucault M.: - la microfísica del poder. Editorial de la Piqueta, Madrid, 1992.
- Las palabras y las cosas. Editorial Siglo XXI, Madrid, 1995.
- García Selgas F. - *Vías para una teoría social crítica en la posmodernidad*. En Tropelías. Revista de teoría de la Literatura y Literatura Comparada. Universidad de Zaragoza, Nº 11, 2000.
- García Selgas F., (Ed.): - Retos de la postmodernidad. Editorial Trotta, Madrid, 1999.
- Habermas J.: - El discurso filosófico de la modernidad. Editorial Taurus, Madrid, 1988.
- Pensamiento Postmetafísico. Editorial Taurus, Madrid, 1990.
- Harvey D.: - La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural. Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1998.
- Heidegger M.: - La proposición del fundamento. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991.
- Conferencias y artículos. Ediciones del Serbal, Barcelona 1994.
- Introducción a la metafísica. Editorial Gedisa, Barcelona, 2001.
- Jameson F.: - Documentos de Cultura Documentos de Barbarie. Editorial Visor, Madrid, 1989.

⁷¹ Heidegger M.: Introducción.../ Op. Cit., página 70.

- Las semillas del tiempo. Editorial Trotta, Madrid, 2000.
- Teoría de la postmodernidad. Editorial Trotta, Madrid, 2001.
- El giro cultural. Editorial Manantial, Buenos Aires, 2002.
- .- Lyotard J-F.:
 - La Posmodernidad (explicada a los niños). Editorial Gedisa, Barcelona, 1986.
 - La condición postmoderna. Editorial Cátedra, Madrid, 1987.
 - Moralidades posmodernas. Editorial Tecnos, Madrid, 1996.
- .- Maturana H., Varela F.:
 - El árbol del conociendo". Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1994.
- .- Platón:
 - *Apología*. En Diálogos, Tomo I, editorial Gredos, Madrid, 2000.
 - *Fedro*. En Diálogos (tomo III). Editorial Gredos, Madrid, 2000.
- .- Rorty R.:
 - Consecuencias del pragmatismo. Editorial Tecnos, Madrid, 1996.
 - La filosofía y el espejo de la naturaleza. Editorial Cátedra, Madrid, 2001.
- .- Saussure F.:
 - Curso de lingüística general. Editorial Alianza, Madrid, 2001.
- .- Vattimo G.:
 - El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna. Editorial Gedisa, Barcelona, 2000.
- .- Vattimo G. y Otros:
 - En torno a la posmodernidad. Editorial Anthropos, Barcelona, 1994.
- .- Vattimo G., Rovatti A. (eds.):
 - El pensamiento débil. Editorial Cátedra, Madrid, 1988.