

EL COLAPSO DEL SUJETO POSMODERNO: NIHILISMO Y MÍSTICA

La ruta fenomenológica de la subjetividad expuesta

Carlos Mendoza Álvarez, OP

Publicado en: MENDOZA Carlos (coord.) *Subjetividad y experiencia religiosa posmoderna* (México: UIA, 2007) pp. 81-113.

0. La crisis del sentido después del 9/11

El colapso del sujeto moderno se hizo patente por vía mediática en todo el planeta con el derrumbe de la Torres Gemelas en Nueva York, el 11 de septiembre de 2002. Toda una civilización basada en la presunta primacía de la razón, la técnica y la defensa de los derechos humanos inspirada en el judeocristianismo quedaba herida por una alteridad extraña, violenta y desafiante que provenía del mundo islámico. Algunos convocaron a leer este acontecimiento como un signo del choque de civilizaciones en el que entraba la humanidad en esta nueva era¹, con el supuesto de que la defensa de la civilización estaba de manera privilegiada en manos de Occidente. Leyendo entre líneas los motivos de aquellos sucesos terribles, fueron emergiendo como de un profundo mar historias de identidad y resentimiento, de crítica a la idolatría occidental del mercado y de nuevos mesianismos religiosos en ambos actores del conflicto, de manera que el habitante de la aldea planetaria comenzó a preguntarse dónde estaba la verdad, si en el campo de Occidente o en el de las culturas negadas, si en la economía liberal de mercado o en otro orden mundial, si en el judeocristianismo o en la religión de Alá o en el rebasamiento de la religión misma como sistema de creencias y de moral. Lo único que apareció en el horizonte, como clamor común de humanidad proveniente de todas las naciones del planeta, fue el rechazo unánime a la guerra de invasión contra Irak, producto de la lógica de la venganza y de la afirmación del poderío bélico estadounidense.

La pregunta por el sentido se tornó prioridad política y, al mismo tiempo, ahondó una crisis que la filosofía moderna venía ya vislumbrando, a saber, los sueños de la razón narcisista librada a su propia vorágine de deseo. ¿Cuándo comenzó esta aventura de Occidente? ¿De qué manera evolucionó la razón occidental hasta llegar a este callejón sin salida? ¿Qué lecturas de la condición humana hicieron posible la afirmación de ese yo imperante que se impone de manera soberbia a todas las culturas en la hora actual de la humanidad? ¿Cómo es posible enfrentar tal voluntad de dominio?

A lo largo de estas páginas pretendemos proponer al lector una serie de referencias del pensamiento filosófico occidental que permitan rastrear la lógica de la constitución del sujeto moderno así como de su colapso presente, desde una doble clave epistemológica y ontológica, de manera que sea posible comprender por qué nos encontramos en tiempos de intemperie, de crisis de sentido, de pérdida de horizonte, de razón débil y, en suma, de colapso del sujeto moderno.

¹ Cf. HUNTINGTON Samuel P. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (Barcelona: Paidós, 1997).

0.1 Atenas o la lógica de la mismidad

La razón moderna comienza su periplo como relato de emancipación con el *cogito* cartesiano: un sujeto reflexivo que anhela indagar su propio acto de conocer en un sentido introspectivo, sin mayor certeza que la propia acción dubitativa². La finalidad de este inquirir permanente del sujeto ya había sido planteada por Aristóteles al inicio de su *Metafísica*, pero siempre dentro del referente del ser como acto puro. Con Descartes, por el contrario, no hay sino el horizonte de la propia pregunta, donde el mundo es reducido a la *res extensa*, cuantitativa, mensurable y, por lo mismo, susceptible de ser matemáticamente conocida.

Si bien esta pretensión cognitiva cartesiana pudo llegar a los excesos del racionalismo o del empirismo, en realidad significó un avance en la constitución moderna de lo real, ya que por primera vez se deslindó al objeto del conocimiento del sujeto cognoscente, y se instauró por esta vía un método crítico permanente que daría frutos más tarde en la medición del mundo y sus efectos tecnológicos, los cuales hasta el día de hoy conforman de manera irreversible nuestra cosmovisión tecno-científica.

Sin embargo, la instauración de una civilización a partir del principio de la matematización de la realidad no es producto de la sola meditación cartesiana. Es resultado de la evolución de la razón occidental, enraizada en el *humus* judeocristiano que al confesar a un Dios creador de manera concomitante afirma la bondad ontológica del cosmos, su consistencia como criatura y, por lo mismo, su existencia librada a su propio devenir inmanente. El monoteísmo será, en este sentido, fuente inagotable de cierto ateísmo, en tanto afirmación de una creación donde Dios es el sustento en el ser y no tanto el relojero que controla los mecanismos de lo real.

La contraparte social e histórica de tal aventura cartesiana fue la intrépida empresa comercial de Colón y sus patrocinadores financieros e ideológicos, el Papa Alejandro VI y los Reyes Católicos en España. Como lo ha señalado E. Dussel en repetidas ocasiones³, la modernidad nació con un encubrimiento del otro en 1492. Tal es el año simbólico del inicio de la expansión del sujeto moderno prototípico (europeo, cristiano, blanco y macho) que produjo el encubrimiento de la diferencia: mora, judía y amerindia. Ciertamente desde entonces se inicia un proceso de expansión de una racionalidad crítica, técnica y humanista que conllevó, de manera paradójica, una dialéctica de negación de la alteridad, en permanente tensión de reconocimiento de esa diferencia, como lo ilustra de manera ejemplar el caso del debate sobre la racionalidad de los indios americanos en la Corte de Felipe II, o bien los debates teóricos que dieron origen a la constitución de un *ius gentium* que finalmente reconoció los derechos de los diversos pueblos conquistados. No obstante, el innegable avance civilizatorio de la razón crítica prevaleció sobre cualquiera de sus limitantes ideológicas o políticas.

Pero la afirmación del sujeto autónomo moderno no fue un asunto solamente reservado a la disquisición filosófica, sino que tuvo rostros precisos: cristiano, varón, europeo y blanco. Tal es el 'color'⁴ de la modernidad tal como, de hecho, se instauró en el siglo XVI iberoamericano, primera versión del conflicto que supondrá más tarde la

² Cf. DESCARTES René. "Le discours de la méthode" en *Oeuvres complètes* (Paris: Gallimard, 1953).

³ Cf. DUSSEL Enrique. "De la invención al descubrimiento del Nuevo Mundo" en **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie**, 39. Band, FET 3 (1992) 264-278.

⁴ Una expresión acuñada por GIBELLINI Rosino. *Teologías cristianas del siglo XX* (Madrid: Trotta, 2004).

mundialización como expansión del modelo de civilización tecno-científica en todo el orbe.

Por lo tanto, la lógica de la mismidad fundada en Atenas⁵ llevó consigo, desde su fundación histórica como relato emancipatorio moderno, la contradicción de la alteridad de Jerusalén, del Islam y de América, no resuelta sino de manera fragmentaria en aquel entonces, siempre pospuesta como tarea histórica y en la actualidad descubierta como urgente tarea a la hora de la globalización.

0.2 Los sueños narcisistas modernos

En el inicio de los tiempos modernos Descartes glosó de manera interesada a san Agustín cuando éste afirmó: *cogito ergo Deus est*. El giro copernicano dado por el filósofo francés no fue total, ya que si bien pone al sujeto pensante en el centro del pensar filosófico, *cogito ergo... sum*, no excluye totalmente a Dios de esta actividad fundante, sino que lo ubica como fundamento del pensar mismo. Lo que aparece claro en el *Discurso del método* es la centralidad de la conciencia que asume su carta de ciudadanía como subjetividad dubitativa. Tal es la primera característica que asumirá la razón occidental en la ruta de la construcción, imperio y ulterior colapso del sujeto, hilo conductor del presente análisis.

Si bien el racionalismo cartesiano fue solamente una vertiente de la modernidad incipiente, denota la línea subjetivista que seguirá la teoría del conocimiento en la modernidad, sea en la temática de las ideas claras y distintas propia del modelo racionalista, o bien en la verificación empírica de los actos de conocimiento que se desarrollará más detenidamente en Inglaterra con el empirismo de Hume y Locke. Existen, sin embargo, vasos comunicantes entre racionalismo y empirismo, uno de ellos siendo la centralidad del sujeto cognoscente en la construcción de lo real, así como el énfasis en las implicaciones tanto técnicas como políticas del giro antropocéntrico.

No es posible obviar en un análisis de la génesis de la subjetividad el contexto histórico de dominio tecnológico que conllevó este proceso gestado en la vieja Europa medieval. Se trata de un señorío potenciado en el Renacimiento⁶, en una región convertida en centro de la civilización naciente, una vez que quedaron sentadas las bases económicas y políticas de su expansión colonial. La imprenta como medio de comunicación masiva, junto con la pólvora, el armamento y el caballo como instrumentos de guerra, fueron verdaderas herramientas que apuntalaron el comercio y el conocimiento; los mismos viajes marinos promovieron la nueva racionalidad topográfica, así como el avance de la botánica y de la antropología comparada, o el nacimiento de la astronomía moderna fundada en la medición del movimiento de los astros, donde el cálculo matemático se consolidó gracias a una lógica formal y no solamente silogística.

Desde el punto de vista cultural, la expansión del nuevo modelo de civilización estuvo acompañada por una reflexión crítica sobre la legitimidad de la invasión y conquista, reconociendo la legítima diversidad de lo humano, sobre las formas de gobierno y costumbres, de manera que tanto España como Portugal primero en el siglo

⁵ El planteamiento original se encuentra en la introducción a su obra maestra: COHEN Hermann. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* (Barcelona: Anthropos, 2004) 1-26.

⁶ Desde la historia cultural puede verse este panorama en su complejidad, con el ejemplo emblemático del 'artista' como prototipo de esta nueva subjetividad. Cf. BARZUN Jacques. *Del amanecer a la decadencia. Quinientos años de vida cultural en Occidente* (Madrid: Taurus 2001) 121 ss.

XVI, y luego Inglaterra, Francia y Alemania en los dos siglos posteriores, vieron crecer en sus universidades, cortes y curias episcopales un interés creciente por una humanidad nueva, diversa, rica y, por lo mismo, objeto de deseo de posesión por el conocimiento, la mezcla étnica impuesta, la conquista militar o la sumisión política.

La filosofía moderna incipiente se fue desarrollando hasta alcanzar su autonomía epistémica, como una reflexión sistemática sobre lo humano en su amplia gama de potencias de experiencia, desde el conocimiento hasta los afectos, de la libertad a la creatividad. Al fin y al cabo, se conformó una primera introspección cultural devenida civilización, modo de vida, costumbres sociales y anhelos políticos que marcarían el paso de Occidente por muchos siglos.

0.3 La sospecha de la proyección religiosa

El avance de la razón occidental moderna a partir del hilo conductor de la subjetividad fue encontrando caminos de autonomía y emancipación del sujeto, tanto individual como colectivo, primero en la secularización del conocimiento, luego de la moral, más tarde de la política para concluir con la emancipación de la ética y de la religión misma de toda exterioridad trascendente. Cinco fases del desarrollo avasallador de la autonomía frente a la heteronomía teocéntrica, misma que fue juzgada inoperante y contraria a la condición humana emancipada. La sospecha de proyección narcisista del sujeto en una supuesta trascendencia religiosa no tardó en neutralizar la fuerza de la religión como institución de totalidad, con su cuerpo doctrinal y su código moral irrefutable, y su pretensión de absoluto a partir de cierta idea de revelación.

Surgen así, ya avanzada la modernidad, los llamados por P. Ricoeur “maestros de la sospecha”: Marx, Freud y Nietzsche, pensadores que avanzan imparables en la lógica de la secularización de las tres campos de significado y de praxis que constituyen la experiencia histórica de los individuos y las colectividades, a saber: el trabajo, el deseo y la libertad. Tres ámbitos de la subjetividad que denotan un modo de construir o bien de alienar a los sujetos ilustrados, aquellos que ‘por las solas luces de la razón’ construyen su vida, sin apelar a ninguna autoridad exterior a su conciencia. No en vano, Kant había planteado ya un siglo atrás el objetivo de la Ilustración misma a través de aquella famosa trilogía de la autonomía del sujeto: qué puedo conocer por mí mismo, decidir por mí mismo y esperar por mí mismo (autonomía) y no por otro (heteronomía).

La crítica de Feuerbach fue retomada por Marx, así como la idea de proyección del deseo. Ambos autores sentarán los antecedentes teóricos de la crítica a la religión que llevarán a cabo, a lo largo de todo el siglo XIX, los maestros de la sospecha, en contra de toda alienación del sujeto. Ni el trabajo y su plusvalía alienada por los propietarios de los medios de producción en las sociedades industriales, ni el deseo y la introyección de una moral dominante y castrante de las pulsiones más profundas del individuo, ni la consagración del resentimiento en la moral del esclavo, serán ya las pautas por las que se erija el sujeto protagonista de la sociedad moderna.

En efecto, cada una de estas esferas de valor –como las llamó Weber– da forma y contenido a la autonomía del individuo moderno, y han sido una conquista de la razón occidental en esta figura histórica que se denomina modernidad. Ni la idea de Dios ni la fuerza del estado, ni de cualquier autoridad externa al sujeto, pueden someter dicha emancipación a una tutela alienante. La formulación jurídica de este proceso se dio en la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre*, desde sus antecedentes

enciclopedistas de finales del siglo XVIII hasta su reconocimiento por los estados modernos en la Sociedad de Naciones en 1948.

Tal crítica a la alienación tuvo una atención especial al orden religioso dominante en Europa, a la sazón cristiano y en alguna medida judío, que se fue desmantelando –con frecuencia por la fuerza militar– con la instauración de los estados laicos decimonónicos. La reacción de la iglesia católica fue defensiva⁷, tanto en la reafirmación de la doctrina como de la moral, en este contexto de polémica del estado liberal contra la religión. Fueron muchas las estrategias por las que la iglesia se opuso a la modernidad enciclopédica e ilustrada, sea por medio de declaraciones antimodernas, como la condenación de la *Declaración de los Derechos del Ciudadano* de la revolución francesa; sea por la vigilancia para evitar intromisiones del espíritu ilustrado en la iglesia misma, como fue el caso de la crisis modernista a inicios del siglo XX, cuando el Papa Pío X condenó las afirmaciones de algunos teólogos como Loisy, Tyrrel y Lagrange⁸, quienes habían integrado los métodos histórico críticos al estudio de la Biblia y del dogma de la iglesia católica.

En suma, una problemática teórica tenía su justificación en un conflicto histórico que, de manera sumaria, se denomina ‘secularización’. Inevitable fenómeno occidental, paradójico fruto de las raíces judeocristianas, donde brotó la idea de la autonomía del mundo creado.

0.4 Jerusalén o la lógica de la alteridad

Como consecuencia de los excesos del *cogito* cartesiano y del formalismo kantiano, la subjetividad moderna fue constituyéndose desde la lógica de la mismidad pura, en cuanto afirmación del sujeto emancipado, único garante del conocimiento y de la voluntad moral, sin mayor referencia que su misma autoconciencia.

Sin embargo, también hubo miradas críticas a tal formalismo del sujeto. La tensión dialéctica del sujeto frente a la alteridad fue vislumbrada genialmente por Hegel como una fase constitutiva de la subjetividad, en aquella sorprendente expresión hegeliana de ‘la conciencia infeliz’. Las herramientas teóricas que construyó el filósofo de Jena basado en la tradición idealista de Kant pero superándola, le permitieron dar cuenta de la aparición del otro como negación del ego ensimismado y, en consecuencia, de la violencia genética de la relación intersubjetiva en la problemática del mutuo reconocimiento⁹. Ésta ya había sido previamente descrita de manera aguda por Hobbes como principio de vida política, y por también por Maquiavelo¹⁰ en tanto estrategia del gobierno de las pulsiones de odio. Sin embargo, en Hegel la fenomenología naciente construye una nueva aproximación a esa tensión llamada ‘dialéctica’, que explica el advenimiento del mutuo reconocimiento en la superación (*Aufhebung*) de la diferencia,

⁷ Está por cumplirse el primer centenario del estallamiento de tan dramática ruptura entre fe cristiana católica y modernidad autónoma con la publicación del Decreto *Lamentabili* por parte del Papa Pío X, el 3 de julio de 1907 donde se denuncia la incompatibilidad de los métodos histórico-críticos para el análisis de las Santa Escrituras, se critica la noción modernista de inspiración y revelación, así como las definiciones de la Iglesia y los sacramentos propuestas supuestamente por Loisy, Houtin y otros teólogos europeos. Cf. DENZINGER Heinrich. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Freiburg: Herder, 1991) nn. 3401-3466.

⁸ Un nuevo documento de Pío X, ésta vez con valor doctrinal, refrenda la versión doctrinal de la crítica al modernismo. Cf. Encíclica *Pascendi dominici gregis* (Dz 3475-3500).

⁹ Cf. RICOEUR Paul. *Les parcours de la reconnaissance* (Paris: Stock, 2004).

¹⁰ Cf. STRAUSS Leo. *Las tres olas de la modernidad* (Edición para uso privado: México. 2004).

entendida ésta como aniquilación de los términos de la relación de oposición, a través del advenimiento de una nueva configuración del espíritu absoluto llamada estado. En efecto, la fenomenología con Hegel deviene filosofía política y marcará con ello los principales derroteros del pensamiento filosófico occidental de los siglos XIX y XX.

En reacción a dicha vertiente idealista secularizada, el neokantismo de la escuela de Marburgo quiso volver al ámbito de la ética racional para situar en una nueva dimensión el problema de la moral autónoma. En este contexto, H. Cohen inicia una crítica radical a la lógica de Atenas y apela a Jerusalén como una racionalidad de la alteridad que es el correctivo indispensable para los excesos de Occidente. Este profesor neokantiano iniciará –junto con todo un linaje de filósofos europeos de condición judía como W. Benjamín y F. Rosenzweig primero, hasta M. Buber, G. Scholem y E. Levinas posteriormente– un debate que hasta el día de hoy es vigente en torno al diálogo entre diversas racionalidades, para comenzar la de Atenas y la de Jerusalén, que hoy incluye a Benares como símbolo de la racionalidad del mundo indo-budista. Todos esos pensadores seguirán “hablando en griego”, es decir, haciendo filosofía occidental, pero con la constante referencia a otra lógica, no de la evidencia y la vista, sino del misterio y el oído; no de la totalidad, sino del infinito; no del *cogito* sino del rostro del otro; no de la técnica que manipula sino de la compasión que redime.

1. La apuesta existencial: la crítica de la ontoteología

La crítica a la ontoteología llevada a cabo por Kant y Hegel se centró principalmente en las impostaciones del ser que sustituyen al proceso mismo de la conciencia, pervirtiendo así el proceso fenomenológico. Si, en palabras de Kant, es imposible tener acceso a la realidad *nouménica* por las condiciones a priori del conocimiento racional, entonces lo que es posible para el sujeto cognoscente es una aproximación categorial al ser, delimitada dentro de las coordenadas puras de la sensibilidad. Si acaso, los principios formales del pensar mismo estarían exentos del primado de la experiencia, aunque eso no signifique que aprehendan una realidad otra que la trascendental. Con Hegel avanza este procedimiento fenomenológico de acceso a lo real a partir de los juicios de la razón, pero incluyendo una nueva clave de lectura que es la historia como lugar de advenimiento de la subjetividad en relación. En efecto, el formalismo de la gnoseología kantiana es superado por Hegel en el sentido de una lectura teleológica del conocimiento: “la ciencia de la experiencia de la conciencia” será el objetivo de la nueva fenomenología.

Heidegger se distancia de esta versión hegeliana en virtud de que la considera una nueva impostación del ser, que si bien ha secularizado la razón metafísica en razón histórica, ha olvidado la cosa misma. Si el objeto de la fenomenología es “volver a la cosa misma”, el decir fenomenológico no puede ser otra cosa que mantenerse en los límites de la ontología, es decir, del pensamiento del ser en devenir, expuesto en su devenir mismo, sin impostaciones metafísicas sino en cuanto *Dasein*. Esto significa que la apuesta heideggeriana por el nihilismo no se refiere a la negación de los entes, ni de las representaciones ni de las instituciones, sino a la meridiana conciencia del ser-en-el-mundo marcado por la muerte, la finitud e, *in extremis*, el olvido. Esta versión de la fenomenología es demoledora de toda pretensión de identificación del ser con sus figuras y representaciones conceptuales o morales. La fenomenología heideggeriana

permanece en el cuestionamiento del no sentido, de la no finalidad, de la no categorización del ser y, en suma, de la extrema *vulnerabilidad* de la subjetividad en su devenir propio.

Tal vez ahí reside el genio del pensador de Brisgovia, pues su devastadora crítica a la ontoteología mantiene la vigilancia crítica del pensamiento que no confunde el ser con sus representaciones, la verdad con las proposiciones, el bien con los códigos de conducta establecida. Solamente en ese sentido de un pensamiento consciente de la diferencia –que algunos denominan analógico para emparentarlo con la tradición de Atenas sin caer en la cuenta del abismo que los separa– es posible decir que la crítica heideggeriana a la ontoteología no afecta la metafísica como *ciencia primera*, que incluso Husserl quiso pensar rigurosamente. El *Dasein* como ser para la muerte denota el estadio más acabado de la subjetividad moderna consciente de su propia fragilidad constitutiva, de su exposición radical a la muerte, de su labilidad relacional extrema y, por todo ello, del nihilismo en el que se mueve la conciencia existencial, inspirando un ‘humanismo del otro ser humano’.

1.1 El *Dasein* como verbo, no sustantivo

Un elemento fundamental de la crítica de Heidegger a la ontoteología es la definición del ser, permaneciendo en la lógica de Atenas. Contrariamente a la tradición parmenídea que habla del ser en tanto identidad, plenitud y acabamiento, el filósofo alemán opta por una versión heraclíteica del ser en devenir, el famoso *panta rei* (todo fluye) de proveniencia hindú que Heráclito cita en sus *Fragmentos* como principio de sabiduría. Si el ser es entonces ‘la cosa misma’ objeto del decir fenomenológico, entonces las categorías que lo sustantivan son un peligro de anquilosamiento para la metafísica misma.

La expresión ‘el ser es verbo, no sustantivo’ significa que el ser es devenir en el tiempo. De ahí que para Heidegger siguiendo una pista insinuada por Hegel como historia del espíritu absoluto, no basta con definir a la subjetividad en términos kantiano con sus coordenadas puras de sensibilidad; ni siquiera es suficiente evocar la historia como el ámbito del espíritu absoluto; sino que es necesario detenerse en el devenir mismo que es ontología no metafísica sino existencial. Ser arrojados en el devenir es el acontecer originario, en tanto eyección en el tiempo, lanzamiento en la no coincidencia consigo mismo, superación de la identidad en el extrañamiento y, al cabo, ser para la muerte que no es otra cosa sino conciencia extrema de la finitud.

La afirmación radical de Heidegger en torno a la muerte de la onto-teología es, en cierto sentido, vecina de la idea de la muerte de Dios postulada por Nietzsche en el orden de la crítica a los referentes absolutos de la cultura occidental. En efecto, se trata del colapso de los sistemas de referencia justificados en la metafísica de la sustancia, entendida como identidad del ente con el ser. No se trata de postular, siguiendo esta lógica desconstruccionista incoada por Heidegger, la negación de los entes en su estatuto ontológico propio. Se trata de negar su identificación con el ser. En específico, es imprescindible evitar a toda costa la sustancialización del ser. Porque el ser no es sustantivo sino verbo, la ontología heideggeriana continúa el perfil de la reflexión fenomenológica de aproximaciones periféricas a lo que de suyo es inasible, a saber: el acontecer mismo. Mantenerse en este filo de la navaja es la tarea propia de la filosofía, si acaso desea conservar su carácter dubitativo, crítico y fáctico.

Porque el *Dasein* es el ser mismo en su condición pre-lingüística y pre-discursiva, también antecede a toda práctica y a toda relación. Algunos han criticado este carácter arquetípico del *Dasein* como una nueva sustancialización del ser que lo atrapa en cuanto forma de fundamento, sentido y referente de significado. En realidad, cuando se mira con atención la apuesta nihilista de Heidegger puede vislumbrarse su talante iconoclasta de cualquier hipóstasis del ser, con la conciencia viva de mantenerse siempre en el umbral del ser para la muerte, en la agonía del *ex-sistere*, en aquel despojo propio del sujeto ante cualquier proyección narcisista.

Con este procedimiento fenomenológico entramos de lleno en la cuestión ontológica que nos importa discernir y que hemos denominado el colapso del sujeto moderno, como ocasión propicia para pensar la experiencia religiosa posmoderna.

1.2 La 'temporación' originaria del existir

El *Dasein* es aprehensible por la subjetividad en la temporación, es decir, en su devenir mismo anterior a todo fundamento, sentido, horizonte, representación o valor. El *Dasein* está siempre en proceso de advenimiento, con la fragilidad constitutiva del movimiento mismo, así como con las potencia de experiencia que conlleva tal no coincidencia consigo mismo.

En este sentido, la *temporación* significa para Heidegger el modo de ser de los entes en el mundo, su vínculo ontológico propio, que les permite vivir a la intemperie más acá de toda sustancialización. Podemos distinguir, al menos, tres vertientes propias del proceso de la temporación:

- (i) La primera es la *contradicción*, en cuanto que denota la no coincidencia del ser consigo mismo un cierto estado de incertidumbre propia de la conciencia infeliz hegeliana, pero ubicada en su inconsistencia existencial constitutiva.
- (ii) La segunda fase del devenir del *Dasein* es la *conciencia de la muerte* como la ausencia de fundamento y de sentido, de valor y de referente, que le otorga al procedimiento fenomenológico una potencia específica para dar cuenta de la finitud que caracteriza a la subjetividad.
- (iii) Finalmente, la temporación es *asunción* de la no coincidencia, aprendizaje perpetuo del devenir de una conciencia que no busca ya "recuperar el tiempo perdido" sino que se lanza en ese permanente inquirir, buscar y entregar sin búsqueda de reciprocidad alguna.

A su modo existencial, Heidegger resuelve el dilema del reconocimiento mutuo que Hegel planteó en términos de política de la intersubjetividad. Aquí, con el pensador de Brisgovia, accedemos a tal problemática desde una perspectiva fenomenológica que da cuenta de la vulnerabilidad extrema propia de la existencia vivida como ser-en-el-mundo.

En esta perspectiva ontológica, no será necesaria la postulación de sentido alguno, ni de horizonte de comprensión o de acción para dar cuenta de la constitución originaria de la subjetividad. Por el contrario, dichas mediaciones obstruyen el devenir mismo de la temporación. Por eso, es necesario postular con Heidegger la vigilancia crítica de la subjetividad para evitar la sustancialización de sus proyecciones narcisistas, y propiciar

la experiencia del sujeto que vive su existencia en condición de intemperie, de éxodo permanente, de desasimio de su mismidad.

Será éste un tema particularmente fecundo en el pensamiento occidental luego del trauma de la *Shoah*, cuando la modernidad ilustrada se enfrenta a sus propios monstruos. La fenomenología heideggeriana, lejos de justificar el imperio de la mismidad aria, sentó las bases de la conciencia crítica de toda ontologización del ser.

1.3 Un nihilismo como eyección en la libertad

La ontología existencialista de Heidegger es mucho más que una mera puerta sin salida con la que se topa el sujeto atrapado en la inmanencia. De hecho, el análisis de la subjetividad que de ella se deriva ahonda la mirada crítica que ya había iniciado Descartes sobre el acto de conocimiento y que Kant había hecho suya como parte de la actividad refleja de la razón crítica. Esta ruta de la subjetividad moderna nos conduce a la versión de la autoconciencia hegeliana donde el acto cognitivo es comprendido como parte de una relación dialéctica entre sujetos auto conscientes, entre quienes se instaura una correlación de extrañeza y de reconocimiento mutuo que da consistencia al estado moderno. No más apelaciones de trascendencia extrínseca a la subjetividad son requeridas para dar cuenta del proceso del conocimiento ni de la bondad ética de los actos humanos.

En esta ruta fenomenológica, el inquirir de Heidegger concentra su atención en la necesidad de superar el fundamento, sea en su versión de ser sustantivado, sea en su correlativa expresión de técnica controladora del mundo objetivado. En efecto, el humanismo heideggeriano basado en el nihilismo del *Dasein* es una toma de distancia crítica ante la sociedad unidimensional marcada por el narcisismo del sujeto tecnócrata típico de la sociedad industrial. En su *Carta sobre el humanismo*, Heidegger¹¹ despliega los parámetros fenomenológicos desarrollados con alta precisión en *Sein und Zeit* para luego construir su crítica de la cultura tecnócrata predominante en el siglo XX.

En esta perspectiva nihilista, crítica de los ídolos de la modernidad objetivista, la vía fenomenológica asume la libertad del sujeto como única característica de su ser-en-el-mundo y, por tanto, acentúa la responsabilidad del individuo y de la colectividad en las decisiones por las que realiza sus actos deliberativos. La existencia, entendida como dinamismo de temporación subjetivada, sin necesidad de fundamentos ni fines específicos, es la apuesta por el orden de la razón y la libertad, susceptible de conservar el orden misterioso de lo real. Se trata, en consecuencia, no del relativismo moral inevitable que, según sus críticos, justificó el exterminio, sino de la aguda conciencia de la subjetividad sobre los excesos de la ontologización de lo real, que deviene totalitarismo de la técnica, de la ciencia, de la política o de la religión.

El ámbito de la libertad, en clave heideggeriana, es entonces el devenir de la conciencia temporada, consciente de su vulnerabilidad y de la fragilidad de toda objetivación. Por lo mismo, es distancia crítica de los excesos de la razón y sus impostaciones modernas. Es un *pladoyer* por la edificación de un humanismo sin sed de fundamentos, pues éstos tarde o temprano se revelan como fundamentalismos de cualquier signo.

¹¹ Cf. HEIDEGGER Martin. *Carta sobre el humanismo* (Buenos Aires: Ediciones del 80, 1985).

Un humanismo del hombre vulnerable, consciente de su finitud y de su muerte y, desde ahí, abierto al advenimiento del ser. Más que la crisis del fundamento, se trata de dejar atrás el espejismo de la razón de la identidad, para dar cabida a la irrupción del devenir mismo donde cada ente ha de edificar una morada siempre provisional, en la opacidad de la historia y sus rostros siempre ambiguos. Apuesta por la libertad, por el ser-para-la-muerte, por la responsabilidad sin sueños de omnipotencia.

2. El primado ético: 'infinición' del sujeto

En línea directa de Husserl y Heidegger, Levinas¹² asumirá la herencia de la subjetividad como un problema filosófico de primera importancia para la racionalidad moderna occidental en su giro antropocéntrico. De manera específica, el filósofo lituano judío tomará distancia de las soluciones de sus predecesores, sin echar por la borda la problemática del sujeto y su constitución fenomenológica.

El agotamiento del idealismo alemán a este respecto era obvio para un grupo de pensadores que, animados por los planteamientos excéntricos de un gran maestro neokantiano de Marburgo, se dispusieron a buscar soluciones al enigma de la inmanencia del sujeto. H. Cohen fue el pensador genial que logró vislumbrar el ocaso de la razón occidental y anunció sus derroteros dramáticos, sin por ello dejar de comprenderse a sí mismo como hijo de la modernidad. Pero ya en medio del temporal del nacionalsocialismo en Alemania, este autor audaz señaló la agenda filosófica que habría que atender para salir de la lógica de la mismidad, aquella de Narciso y sus avatares modernos.

Entre las diversas recepciones de este cuestionamiento de las fuentes de la filosofía, destacará la propuesta levinasiana por su carácter fenomenológico riguroso y por la correlación que establece con las fuentes hebreas del pensamiento anterior a Atenas, siguiendo al maestro de Marburgo. Sin embargo, E. Levinas sobrevivirá a los espasmos de Occidente y podrá retomar en un ambiente más distendido la problemática de la mismidad de Atenas, para someterla a un análisis fenomenológico, en diálogo con las fuentes judías pero también pendiente de los avances de la hermenéutica occidental.

En este sentido, proponemos a continuación un esbozo de la constitución fenomenológica de la subjetividad, tal como es analizada en la obra de Levinas, donde resalta la honda preocupación por el primado de lo ético antes que todo discurso y toda práctica. El trauma del Holocausto está presente, sin duda, en las reflexiones de nuestro autor y en las de aquellos filósofos, historiadores y teólogos occidentales que asumieron la tarea de reconstruir el estatuto cognitivo de la fenomenología, después del colapso del sujeto moderno.

Valga señalar aquí precisamente, lo que Auschwitz significó para los sueños de omnipotencia de la razón unidimensional: la postración de su barbarie y, en su aspecto gnoseológico, la estrechez de su comprensión del sujeto objetivante que presidió los mitos de la razón unidimensional, a saber, la ciencia empirista, la técnica como expresión narcisista y la revolución como mediación de un sueño de omnipotencia de grupo.

¹² Véase especialmente su obra principal al respecto: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Paris: LP, 1991).

2.1 El 'principio alteridad'

Jerusalén es testigo de una racionalidad alternativa a la de Atenas. Una idea antigua, acariciada tanto por maestros del Talmud como por los Padres Griegos en el cristianismo helenista, es retomada a principios del siglo XX por H. Cohen para buscar edificar una nueva configuración de la razón occidental en el ocaso del ego técnico-científico.

Habría tal vez que señalar de entrada la posibilidad de enfrentar este dilema, saliendo de la dialéctica misma de la correlación identidad-alteridad que conlleva la apelación de las dos capitales del mundo fundador de Occidente. Me refiero a aquella que simboliza la Roma de Pablo de Tarso, quien llegó a escribir en pleno corazón del mundo mediterráneo, marcado para los neo cristianos por esa tensión irreducible: "Porque ya no hay ni judío ni griego, ni esclavo ni hombre libre, ni varón ni mujer, sino uno todos en Cristo Jesús" (1 Cor). Es una vía sintética que desarrollaremos en una futura investigación.

Detengámonos un momento en el principio alteridad que significa Jerusalén. Para H. Cohen es el hontanar del que brota el manantial del judaísmo como religión y como pensamiento que fecunda a la humanidad entera. Se trata de la afirmación de la correlación monoteísmo-prójimo que está en el corazón de la fe de Israel. No es una mera idea religiosa, que de suyo es ya una poderosa potencia de experiencia. Sino que esta correlación ayuda a pensar filosóficamente el problema del ser en términos de apertura al otro.

En efecto, la traslación de la idea religiosa al pensamiento filosófico es posible siempre y cuando se mantenga el análisis crítico de la idea de Dios y de la condición humana. Por lo que respecta a la primera, se trata precisamente de una 'idea' y no de una confesión de fe. La idea del Dios único desarrollada por el pensamiento filosófico judío, ya en concreto como pensamiento riguroso en la Edad Media por Maimónides, es la punta de lanza para afirmar la unidad de la creación, es decir, el correlato cosmológico de la unidad del mundo. Pero asimismo la idea del Dios único está en relación directamente proporcional con la afirmación de una humanidad única, constituida por la tradición hebrea con el concepto de *noájida*, institución política que garantiza los derechos del extranjero residente en tierra de Israel.

La tesis de H. Cohen consiste en afirmar la irreductible correlación monoteísmo-humanidad que preside la identidad hebrea pero que es, en realidad, un principio de conocimiento y de acción para toda la sociedad humana. En efecto, la idea de Dios está asociada a la idea de prójimo y, a lo largo de la historia de Israel, generó instituciones de reconocimiento mutuo, sea en clave noájida, o bien en clave profética. En este último registro, que será el tema privilegiado por Levinas¹³, el *rostro del otro* indigente deviene principio de revelación y de redención: el reconocimiento de la humanidad de la viuda, el pobre, el huérfano y el forastero se resume en el concepto *prójimo*, aportación de Israel a la humanidad.

El prójimo es así la alteridad reconocida y, por ese proceso de exposición al otro, deviene principio de liberación de la voluntad de dominio. Ésta queda transfinalizada en

¹³ "Le visage n'est pas une modalité de la quiddité, une réponse à une question, mais le corrélatif de ce qui est antérieur à toute question". *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (Paris: LP, 1990) 193.

reconocimiento de semejanza: “ama a tu prójimo [‘como a’, el polémico *kamokha* hebreo] es como tú mismo”. Trascendencia e inmanencia en correlación inseparable.

2.2 La fisión del ego

Será una vez adelantado el siglo XX –con su problemática fenomenológica más afinada por los trabajos de Brentano y Husserl– que Levinas podrá precisar el modo como ocurre este proceso de constitución de la subjetividad.

De manera sintética recordemos que para el pensador lituano judío, el sujeto está en permanente estado de itinerancia, éxodo y desasosiego por la irrupción del otro.

La mismidad como primer estadio de complacencia en el egoísmo de la vida es una fase originaria de la subjetividad incoada, pero indefectiblemente abierta por la diferencia que representa el clamor del prójimo. La complacencia del ego es una fase necesaria para la aparición del sujeto. No es de orden moral su egoísmo de la vida, sino estado de existencia marcado por la mismidad. No hay representación como tal, ni deseo, ni proyecto alguno en el horizonte, sino identidad consigo mismo.

Sin embargo, para Levinas es imposible pensar la mismidad sin su correlato de alteridad, en el sentido del rostro del otro que incomoda, que tiene hambre, que clama justicia. Solamente en el seno de esta mismidad expuesta puede producirse entonces la *fisión del yo*¹⁴, expresión que denota el colapso del ego ensimismado, la ruptura de la mismidad que deviene *ipseidad*, es decir, subjetividad expuesta al otro, dejándose interpelar por su presencia amenazante. La presencia del otro es molesta porque es invocación, provocación y convocación a un orden distinto de existencia. Hay un malestar que se instala en la subjetividad por esta no coincidencia consigo mismo que experimenta el sujeto. Es estado de vigilia, de insatisfacción, de inanición del yo ensimismado y, por lo mismo, condición posibilidad de la trascendencia en el corazón de la inmanencia.

Sólo entonces, gracias a este procedimiento intersubjetivo, la *infinición* tiene lugar como advenimiento de la *idea de Dios* en la conciencia, ya que se trata de un proceso fenomenológico con implicaciones gnoseológicas. Dios viene a la idea como Infinito, no como totalidad. La idea de Dios es pensada así por Levinas no tanto como un fundamento del pensar en sentido cartesiano, sino como el pensar mismo en su génesis fenomenológica, es decir, de la subjetividad herida, vulnerada por la presencia del otro, dispuesta a la experiencia de reconocimiento.

Hay una valencia religiosa en este proceso fenomenológico. En efecto, Levinas hará alusión, en el seno del proceso de la subjetividad, a la llegada del Mesías, pero en todo momento como manifestación del Infinito que no es ya totalidad procedente de la mismidad egoísta, sino símbolo del mutuo reconocimiento en la historia.

¹⁴ “Scission de l’identité, l’insomnie ou le veiller –autrement qu’être– relèvent de catégories logiques non moins augustes que celles qui soutiennent et fondent l’être. [...] Catégorie irréductible de la différence au coeur du *Même*, qui perce la structure de l’être, en l’animant ou en l’inspirant. [...] Insomnie comme dénucléation de l’atomicité même de l’un [...] ou dés-appointement de sa ponctualité même [...] transcendance déchirant ou inspirant l’immanence [...] Subjectivité comme susception de l’Infini, soumission à un Dieu et intérieur et transcendant. En soi, libération de soi”. *De Dieu qui vient à l’idée* (Paris: Vrin, 1987) 50-51.

2.3 La compasión como acto originario

El proceso de constitución del sujeto –analizado en esta perspectiva fenomenológica enriquecida por el pensamiento de la alteridad– es un síntoma de autocrítica propia a la modernidad ilustrada que busca responder a sus propias paradojas.

Aquella pregunta hegeliana por la configuración del espíritu absoluto como intersubjetividad en el estado de derecho mostró su potencia y sus límites a lo largo del siglo XX en todas las sociedades democráticas occidentales. Sin embargo, el trauma de los totalitarismos de diverso signo a lo largo del siglo pasado no pudo sino confirmar las sospechas de los filósofos que vislumbraron el colapso del ego tecno-científico.

Cuando en medio de estos escombros algunos anunciaron la vuelta a la metafísica como solución de este enigma, la mayoría de los pensadores críticos continuaron transitando por la ruta de la intersubjetividad para dar cuenta de los desafíos del mutuo reconocimiento, objeto tanto del decir fenomenológico como de la práctica política en esta hora de la modernidad tardía.

Sea por la vía del nihilismo humanista heideggeriano, o bien por el principio alteridad levinasiano, estamos acercándonos al umbral de la subjetividad expuesta a la lógica del reconocimiento en la gratuidad, como la única posibilidad viable para dar razón de nuestro ser-en-el-mundo.

Se trata entonces de pensar la comunión humana posible, en cuanto comunidad de individuos diferentes, susceptibles de vivir en sociedad, y en tanto naciones diversas capaces de hacerse responsable de una sociedad mundializada. Pero, a fin de explicitar las potencias de la experiencia del sujeto moderno, es una tarea que ha de ser planteada en clave fenomenológica, es decir, dando cuenta de los procesos de mismidad, extrañamiento y mutuo reconocimiento que supone nuestro relato como humanidad una. En este umbral la fenomenología requiere de la hermenéutica de la condición expresiva del ser humano como intérprete de su propia identidad.

La tarea filosófica es ardua en este sentido, ya que la vuelta de los fundamentalismos (económico, político y religioso) es una fuerte corriente contra la que hay que remar en la larga y apasionante travesía de la exploración de la condición humana desnuda, vulnerable, abierta al devenir mismo de su ser.

3. La condición pragmática: intersubjetividad como responsabilidad histórica

La ruta de la subjetividad nos conduce a una nueva vertiente de la problemática iniciada por Hegel en torno a la dialéctica del reconocimiento mutuo. En efecto, el filósofo de Jena sigue siendo la referencia principal en la búsqueda de una justificación racional del procedimiento de la intersubjetividad en tanto potencia de la experiencia de la conciencia moderna. El tema es propio de la fenomenología del espíritu pero con una inmediata implicación política, a saber: ¿cómo adviene el espíritu al estadio de la comunidad política? Para Hegel se trata de la configuración más acabada del espíritu absoluto, por lo que su fenomenología deviene filosofía política que piensa el estado y sus instituciones como la expresión más acabada de la racionalidad moderna.

En esta perspectiva, la escuela de Frankfurt, en sus dos principales periodos –el de Adorno y Horkheimer marcado por la memoria de la *Shoah*, y el de Habermas y Apel

orientada por la propuesta de una ética del discurso– retoma la cuestión de la comunidad discursiva a partir de su propuesta de la razón comunicativa.

A la pregunta fundacional de esta corriente filosófica, a saber: ¿qué hacer para que los verdugos no sigan triunfando?, es necesario agregar la conciencia del colapso del ego moderno, sustituto de la ontoteología de la cristiandad, que se derrumbó en sus sueños de omnipotencia infantil. El colapso de Occidente, representado por los totalitarismos del siglo XX, trae consigo la pregunta filosófica por el primado de una teoría ético-política capaz de preservar la vida humana en esta hora de la amenaza de los sueños de la razón depredadora.

El traumatismo del Holocausto en la memoria de Occidente dio paso a la propuesta analítica de ciertos principios éticos que podrían permitir reconstruir una morada sostenible para la humanidad, de manera que pudiese justificarse la convivencia humana en la diversidad de pueblos y culturas, de identidades y tradiciones. Así, sería necesario postular una normatividad discursiva que, si bien fuese meramente formal en su planteamiento, sería completada por la “perspectiva del otro negado” en el debate entre Europa y América. El resultado de tal debate planetario nos ha conducido al momento presente en el que es necesario postular un orden comunicativo con condiciones de posibilidad tanto materiales como formales que aseguren la participación de todos los sujetos posibles en el espacio público, con el respeto a las normas del procedimiento comunicativo¹⁵ y con las implicaciones políticas y jurídicas que implica la construcción del espacio público en la hora de la sociedad mediática y mundializada.

Así se traduce la responsabilidad histórica por la creación de la intersubjetividad, de manera que el estadio más acabado de la autonomía humana se presenta como el desafío histórico principal luego del colapso de la modernidad tecno-científica. Esta conciencia del colapso, es necesario precisarlo, no implica la renuncia a las adquisiciones humanistas de la modernidad, tales como el conocimiento racional, la democracia de los derechos humanos y el pluralismo de las tradiciones sapienciales de la humanidad. Pero sí propone orientar estos logros históricos de la modernidad hacia un espacio público menos excluyente de la diversidad cultural y, por lo mismo, garante de la voz de todos los miembros de la comunidad humana.

3.1 La dialéctica del reconocimiento mutuo

La reflexión pragmática sobre la ética del discurso, si bien fundada en una filosofía política posthegeliana, confluye con la filosofía de la voluntad desarrollada por P. Ricoeur en clave hermenéutica, con herramientas de filosofía del lenguaje y de fenomenología de la subjetividad. Ya en aquella famosa trilogía del pensador francés se anunciaba una constante de su pensamiento sobre la finitud, la culpabilidad y el deseo. En una de las obras de madurez, Ricoeur retoma el problema del reconocimiento mutuo, desde el planteamiento hegeliano hasta la forma que, con su genio hermenéutico propio, dará a esta problemática.

Si bien Ricoeur coincide con Levinas en el análisis fenomenológico de la subjetividad expuesta como condición de posibilidad de todo encuentro intersubjetivo,

¹⁵ El debate de la teología fundamental pragmática se centra en la memoria de las víctimas y la inclusión de su clamor en la pregunta por Dios. Cf. PEUKERT Helmut. *Teoría de la ciencia y teología fundamental* (Barcelona: Herder, 2000) 221-245.

también asume la validez de los análisis de Girard sobre la ambigüedad de la subjetividad marcada por el deseo mimético que genera rivalidad, sacrificio y mecanismos de sacralización de la violencia. No en balde, el pensamiento hermenéutico enriquece a la fenomenología con esta consideración contextual que enfatiza el 'mundo de la vida' del sujeto en devenir.

El problema del mutuo reconocimiento se presenta entonces no solamente como superación de la dialéctica de los opuestos (yo-tú, amo-esclavo, varón-mujer) sino en la asunción de una comunidad de reconocimiento en la diferencia, donde existe la institución del nos-otros, no como mero espacio de egoísmo compartido, sino como posibilidad de acogida de un tercero (él-ella-ello) que incluye la apertura de la correlación primera a nuevos horizontes. En efecto, el advenimiento de la comunidad ha de hacer prevalecer la identidad de cada sujeto, fisionado en su mismidad como diría Levinas, pero en posibilidad de reconocer y de ser reconocido en una comunidad política.

En este contexto, el reconocimiento mutuo que plantea Ricoeur es ciertamente obra política, pero enraizada en el devenir de la *conciencia feliz* que ha superado el traumatismo de la culpabilidad, consciente de su finitud y de su *labilidad*, es decir, de esa capacidad de la experiencia del sujeto para ser afectado por el otro. La comunidad política no implica, en consecuencia, la aniquilación de los términos originales de la dialéctica como lo sugirió Hegel, sino su pervivencia en una lógica de inclusión mutua y de mutua apertura al tercero que es promesa, advenimiento, irrupción del otro y, en una querida expresión de H. Arendt, "nacimiento" en tanto milagro de la vida en su fragilidad y en la corresponsabilidad histórica que trae consigo cada nuevo nacimiento de un ser humano como promesa de redención.

3.2 La existencia y sus modos verbales

La ruta de la subjetividad moderno tardía nos conduce ahora a la pregunta por las implicaciones de la ontología relacional que ha dejado atrás la ontoteología y sus respectivas pretensiones de absoluto, sea en su versión de la metafísica de la sustancia o bien del *cogito* narcisista moderno.

Si el ser es inaprensible en su devenir mismo, marcado de manera permanente por la temporación y la finitud; no es posible seguir identificándolo con los entes. "El ser no es pues sustantivo, sino verbo" es un adagio que sintetiza la apuesta de la fenomenología heideggeriana. Se trata, en efecto, de volver al acto primero de la metafísica clásica pero 'des-sustancializando' el ser de sus impostaciones ontológicas tan cargadas de proyecciones de absoluto y de poder.

El ser en devenir expresa entonces las potencias de la experiencia a las que adviene la conciencia moderno-tardía: potencias de conocimiento y decisión, de representación y de religación. J. M. Ferry¹⁶ ha mostrado cómo, al hablar del ser en términos verbales, es necesario postular una gramática de la inteligencia discursiva y pragmática, ligada a otros órdenes de conocimiento de lo real que es posible discernir en el mundo creado.

Tales potencias de experiencia son vividas según 'modos verbales' que denotan, cada uno en su rango propio, un modo de existencia, sea en la designación de lo real como objetivación del conocimiento (indicativo), sea en la expresividad del anhelo del

¹⁶ Cf. FERRY Jean-Marc. *Les grammaires de l'intelligence* (Paris: Cerf, 2004).

sujeto en su relación con el mundo (subjuntivo), o bien en la posibilidad dramática o utópica de la historia (pospretérito), o incluso en la invocación a la alteridad barruntada como misterio (vocativo), y finalmente en la orden de comando desde la vulnerabilidad asumida (imperativo).

En consecuencia, a través de los modos verbales, la subjetividad se constituye de manera diversa y complementaria en su estar-en-el-mundo. La ontología pronominal es pues la contraparte de la ontología relacional en su manifestación intersubjetiva y temporada, es decir, en las condiciones de posibilidad donde se construye el espacio público en la aldea planetaria.

Este planteamiento ferrryano hace converger el aporte de la fenomenología y la pragmática en un análisis de la subjetividad donde es posible detectar la gramática de la inteligencia racional, en su dinamismo propio, de manera que exista un orden de lenguaje y de expresividad propia de los sujetos en relación, que dé cabida a la diversas formas de existencia y a la lógica del reconocimiento mutuo como una tarea permanente de construcción del espacio público.

En efecto, no basta con afirmar, como lo hacía la segunda ola de la Escuela de Frankfurt, las condiciones formales del discurso, en un planteamiento propio para ciertos sujetos occidentales, como lo evidenció E. Dussel señalando la necesidad de resolver las condiciones materiales de la vida de los sujetos negados por la historia de los totalitarismos modernos. Según J. M. Ferry es necesario que el discurso sea comprendido, promovido y respetado en su diversidad verbal, pues en cada uno de los modos de existir del sujeto se designa una potencia de la experiencia, cuyo conjunto de tiempos verbales configura la existencia autónoma.

3.3 La memoria de las víctimas como modo de existir

El acto de interpretación por el que la subjetividad expuesta al otro vive el paso de la mismidad a la *ipseidad* implica un proceso de rememoración intersubjetiva. En efecto, dado que la historia del mutuo reconocimiento es, como lo analizó Hegel, un desafío de superación de la violencia de los contrarios, el problema filosófico radica en explicar el proceso por el cual es posible llegar a dicho estadio de la intersubjetividad que no aniquile a los diferentes sino que los convoque a otro modo de existencia... 'más allá de la esencia' porque ésta, de suyo, lleva el germen del totalitarismo en su propia definición.

Dicho proceso hermenéutico ha sido descrito por Ricoeur como una superación de la memoria infeliz a través del poder de la rememoración, de la narración y del olvido. Veamos someramente cada uno de estos momentos de la constitución anamnética de la subjetividad.

La rememoración del pasado es una condición subjetiva de la manifestación del sentido. En ese pasado, el papel de las víctimas es fundacional en tanto que ellas son la evidencia del ser-para-la-muerte en toda su crudeza. No solamente porque indican la finitud humana, sino porque son la huella de la violencia fratricida que caracteriza a la humanidad desde que tenemos memoria histórica. Como lo mostró Girard¹⁷ en su análisis de los relatos mitológicos de los orígenes, todas las culturas de la humanidad tienen noticia de un asesinato fundador o, dicho en términos históricos, en todas las mitologías antiguas se expresa la conciencia de que los hermanos se matan entre sí. Por

¹⁷ Cf. GIRARD René. *Veo a Satán caer como el relámpago* (Barcelona: Anagrama, 2002) 73-137.

este motivo, el pensamiento anamnético parte de esta constatación del significado heurístico de la muerte de los inocentes para la comprensión de la sociedad humana con sus mecanismos miméticos de exclusión.

Y como esta memoria es dolorosa, porque implica a los sujetos sea en su vulnerabilidad expuesta o bien en su sueño de omnipotencia infantil, la narración es el medio expresivo más adecuado para encontrar significado a tan traumática experiencia. Como lo muestra la praxis psicoanalítica, contar historias es obviamente el mejor medio para liberar el resentimiento, expresando un clamor de justicia y abriendo la posibilidad a una distancia del acontecimiento traumático. El caso reciente de las Comisiones de la Verdad en muchos países que atravesaron guerras fratricidas o regímenes totalitarios durante el siglo XX, es un ejemplo claro del poder de esta rememoración pública de la violencia, de la necesidad de reconstruir por parte de la víctima su identidad hecha pedazos y de abrir una posibilidad de reconciliación nacional¹⁸.

El perdón es posible como olvido, afirma Ricoeur, en la medida en que desata los nudos del resentimiento y permite a una sociedad herida por el fratricidio esperar un futuro para todos. El olvido aparece entonces como una potencia de la experiencia que abre nuevas posibilidades de coexistencia, interacción y mutuo reconocimiento en las sociedades democráticas occidentales.

En su significado religioso en perspectiva cristiana, el olvido se denomina perdón en cuanto que desencadena un proceso de rehabilitación de todos –primero las víctimas en su acto de absolución de sus verdugos, y en consecuencia éstos en tanto receptores de una nueva posibilidad de existir perdonados– en el dinamismo del amor de gratuidad, no recíproco porque está más allá de la rivalidad mimética y del resentimiento narcisista, como lo ha narrado J. Alison¹⁹ desde una situación específica de exclusión de las minorías sexuales en las sociedades y en las religiones homófobas. Este proceso de perdón solamente es posible en la medida en que la subjetividad vulnerada supera la afirmación de sí misma para abrir la posibilidad incluyente de un amor no recíproco como fuente de vida y de esperanza para todos.

4. Nuevo punto de partida: “ateología y acosmología” o el colapso del sujeto autónomo

¿Cómo es posible entonces entender el sentido del colapso del sujeto moderno?
¿Qué significa desde el punto de vista fenomenológico la afirmación del nihilismo?
¿Cómo dar razón de ese nuevo estadio de la subjetividad que la modernidad tardía ha logrado evidenciar?

Tales son las preguntas principales para las que sugiero una aproximación siguiendo la brecha propuesta por J. L. Nancy²⁰ a través de su concepto de la ‘declusión’.

¹⁸ Para un análisis hermenéutico y político del trabajo de estas comisiones en varios países africanos y latinoamericano, véase: PHELPS Teresa. *Después de la violencia y la opresión: es posible crear justicia* (México: SUJ) [en prensa].

¹⁹ Cf. ALISON James. *Una fe más allá del resentimiento. Fragmentos católicos en clave gay* (Barcelona: Herder, 2004); *Undergoing God: Dispatches from the Scene of a Break-In* (London: DLT, 2006).

²⁰ Cf. NANCY Jean-Luc. *La Déclousion. Déconstruction du christianisme, I* (Paris: Galilée, 2005). Una versión previa de su intuición está traducida al español: “La desconstrucción del cristianismo”. **Revista de Filosofía** (México: UIA, 2005).

Antes de desarrollar sus ideas principales ya analizadas en otro momento²¹, es importante resaltar la continuidad y la ruptura que establece el profesor de Estrasburgo con sus predecesores nihilistas, sobre todo con Nietzsche y Heidegger. Del primero, Nancy toma la idea de la ‘muerte de Dios’ como constatación empírica de la constitución de sociedades donde la referencia religiosa no es ya más necesaria para la edificación de la comunidad intersubjetiva, ni para la propuesta de una ética común, ni siquiera para la propuesta de un humanismo de preservación de la vida. En efecto, Nietzsche había sugerido ya a finales del siglo XIX el rebasamiento de las sociedades basadas en el fundamento religioso para anunciar, quizás con furor dionisiaco, el advenimiento del superhombre como aquel sujeto autónomo que vive la moral del guerrero, de aquel que no tiene miedo de su propia libertad y que no cuenta con ninguna coartada trascendente para justificar sus pulsiones de amor y odio que lo caracterizan.

Por su parte, Heidegger retoma esta idea de la muerte de Dios para discernir sus implicaciones ontológicas. En *Sein und Zeit* desarrolla una teoría para explicar cómo la crisis del fundamento que ha vivido Occidente moderno, sobre todo gracias al Siglo de las Luces, es la ocasión propicia para plantear, de una vez por todas, el agotamiento de la metafísica de la sustancia, entendida ésta en su versión escolástica tardía del neotomismo imperante en las facultades europeas en la primera mitad del siglo XX. Junto con el derrumbamiento de la metafísica –llamada por otros como Levinas ‘onto-teología’ para designar la monstruosa totalidad resultante de la combinación de ente-sustancia-dios– Heidegger descubre el principio ontológico del ser-en-devenir, más acá del fundamento, de la representación y de la finalidad que le habían dado las tradiciones metafísicas. En esta renuncia al fundamento, al sentido y a la finalidad radica el nihilismo que el sujeto moderno tardío tomará como señal de conciencia de su identidad y como su desafío temporal. El colapso del sujeto conlleva, en consecuencia, el desmantelamiento de la teología como de la cosmología con el privativo ‘a’ que denota ese acontecer originario en el que no hay fondo sino devenir.

4.1 La renuncia al fundamento

La ontología heideggeriana es un salto a la permanente eyección del *Dasein*, en cuanto ser-en-devenir. Un tránsito que relativiza ciertamente las representaciones lingüísticas y culturales: con ellas los sujetos designan su propia experiencia de devenir y que, en su dimensión de tradición, conforma sistemas de significado. Tales sistemas de representación remiten a un acto originario que es ‘la cosa misma’, el ser-ahí, en tanto objeto del decir fenomenológico.

En este sentido, el nihilismo heideggeriano es distinto al de Nietzsche, pues aquél radicaliza la muerte de Dios hasta reducirla por vía fenomenológica al acto originario de la subjetividad, donde no hay fundamento, ni horizonte, ni sentido, sino libertad.

Por su parte, Nancy hará de esta doble herencia nihilista la barca en la que zarpará hacia las aguas profundas de la desconstrucción del cristianismo. Para nuestro autor, la premisa para lograr este desmantelamiento de la metafísica y de la religión de la identidad –recuperando así el talante apofático del cristianismo como superación de la religión– es la de desentrañar la íntima relación que el judeocristianismo tiene con el

²¹ Véase: MENDOZA Carlos. “Mystique et finitude. Phénoménologie du renversement” en DE COURCELLES Dominique (éd). *Les enjeux philosophiques de la mystique* (Paris: Collège International de Philosophie, 2006).

ateísmo. En efecto, la fe de Israel en un Dios creador fue integrada por el cristianismo en su lectura de la redención instaurada por Jesús de Nazaret como manando de la misma fuente, a saber: la creación como ser-en-devenir, abocada a su propia nada, en autonomía respecto de todo fundamento, sentido o valor.

En su ensayo sobre el pensamiento finito²², Nancy desarrolla la idea de una necesaria conclusión atea en la afirmación del Dios creador que de manera permanente 'deja ser' a su creación en el devenir de la temporalidad. El cristianismo, por su parte, es portador de este ateísmo pero en clave cristológica cuando afirma, por ejemplo, la presencia-ausencia del crucificado-resucitado, o cuando afirma la presencia del cuerpo de Cristo en el hontanar de su ausencia. Desde esta perspectiva, el cristianismo lleva en sí su propio rebasamiento, de modo que su aportación a la cultura occidental radica en la conciencia de la nada, misma que se vivencia como renuncia a todo fundamento para vivir en el reino de la libertad y la imaginación, de la finitud y la contingencia, de la fragilidad y de la muerte. Tal acontecer originario fue simbolizado por el cristianismo naciente con la metafórica expresión del evangelio de Juan con la que el Resucitado se dirige a María de Magdala: *Noli me tangere...* 'no me toques, todavía no he subido al Padre' (Jn 20: 17).

Así pues, la renuncia al fundamento hace de la subjetividad un sujeto colapsado en sus propios sueños de omnipotencia infantil, porque 'desconstruye' sus pulsiones de control y manipulación, en la medida que renuncia a la objetivación de lo real como afirmación de la lógica de la mismidad. El sujeto colapsado en sus propios sueños narcisistas deviene así testigo de la alteridad, intérprete desolado de su propia inconsistencia, apertura de indignancia que hace la existencia un poco más auténtica.

4.2 La lógica del desasimiento

Nancy considera que el cristianismo es la conciencia de la superación de la lógica de la identidad y de la totalidad que da paso a la desconstrucción de los afanes narcisistas del sujeto moderno occidental.

Los relatos fundacionales del cristianismo tienen que ver con el vaciamiento de Dios: sea en el acto creador, en la encarnación de su Logos, en la cruz de Jesús de Nazaret o en las apariciones del resucitado. La *teodramática* que aflora en todos estos relatos es aquélla de la ausencia-presencia, palabra-silencio, encuentro-extrañeza. Mantenerse en este filo de la existencia, anterior a todo afán de posesión, es el papel histórico del cristianismo para la humanidad, en especial, para el momento del colapso del sujeto moderno, sucedáneo del sujeto teológico que en su momento fue derrumbado también con la modernidad en crisis.

En diversos estudios sobre los relatos cristianos como parte constitutiva de la matriz cultural de Occidente, Nancy desarrolla la idea maestra de la 'declosión' por medio de la cual realiza una reducción fenomenológica de la subjetividad a su estadio pre-categorial, para lanzarla a su dimensión existencial. En términos antropológicos, el sujeto colapsado pasa del 'creer' a la 'fe', como tránsito del mundo de las categorías, representaciones y sentidos posibles, al ámbito del sin-fundamento, sin-sentido y del silencio. La fe según Nancy es una potencia de la subjetividad 'desconstruida' que le permite avizorar el ser-para-la-muerte de modo que no se trate de un desprecio de la

²² Cf. NANCY Jean Luc. *Un pensamiento finito* (Barcelona: Anthropos, 2002).

inmanencia sino, por el contrario, de un aprecio de la contingencia misma en toda su fragilidad como único ámbito de la libertad.

El desasimiento es el sujeto desnudo, 'desconstruido', colapsado, 'decolisionado'. Todas ellas son expresiones que denotan el desmantelamiento de la lógica de la identidad y el nacimiento de la lógica de la gratuidad, donde no hay ya figura alguna de representación, sino puro don. No en balde, Nancy apela a los místicos cristianos, pero también de otras religiones y tradiciones espirituales de la humanidad, para mostrar que ellos han transitado la misma ruta del desasimiento. En particular, Maestro Eckhart es para el primer Nancy previo a la obra de síntesis, un testigo de este proceso de aniquilación del sujeto en su devenir propio.

Ser garante del no-fundamento, del no-sentido, de la no-significación como hontanar del que proceden la conciencia y la subjetividad es la apuesta a la que el filósofo de Estrasburgo conduce su reflexión.

La fe es aquel estado de la existencia donde el sujeto queda expuesto a su desnudez, sin voluntad de reconstrucción alguna, viviendo a la intemperie del devenir mismo de la historia, de sus relaciones intersubjetivas y de la conciencia de su finitud y culpabilidad. En aquella región del *ex-sistere* no hace ya falta el fundamento.

4.3 El rebasamiento de la religión

El colapso del sujeto moderno ha traído consigo la era del vacío, la conciencia del nihilismo de la existencia y la distancia crítica frente a todo relato de totalidad que degenera, tarde o temprano, en totalitarismo de la conciencia o de la sociedad. Pero se trata de un colapso nihilista que es mucho más que el triunfo del relativismo y la puerta abierta a la barbarie, como muchas voces del pensamiento y de la religión pretenden señalar con dedo flamígero.

La modernidad tardía es más consciente que ninguna otra forma de racionalidad occidental de la contingencia del sujeto, de la labilidad de la voluntad que lo caracteriza como ser responsable, de la ambigüedad de su deseo mimético y fratricida, de la culpabilidad siempre amenazadora de autodestrucción, de la opacidad de la historia violenta, de la polisemia del lenguaje y de la precariedad de toda institución.

Pero es en el seno de tal derrumbamiento de los ídolos modernos y premodernos que la postmodernidad nihilista, heredera del existencialismo y de la fenomenología de la subjetividad expuesta, postula un análisis pertinente de la necesidad de superar la ciencia, la moral y la religión como sistemas de totalidad.

El actual contexto histórico del retorno de la religión –en tiempos de la globalización del mercado y de la identidad mediática– conlleva el consecuente florecimiento de los fundamentalismos religiosos de diverso signo. Por eso es pertinente enfatizar hoy más que nunca la necesidad del rebasamiento de la religión propuesto por varios pensadores postmodernos post nietzscheanos. Entre ellos cabe destacar a M. De Certeau²³ con su idea del cristianismo '*eclaté*' donde las instituciones de cristiandad son relativizadas a un contexto de voluntad de poder inaceptable por la conciencia moderna; G. Vattimo²⁴ con la propuesta de una fe 'reducida' que es susceptible de asumir su

²³ Cf. DE CERTEAU Michel. *El estallido del cristianismo* (Buenos Aires: Sudamericana, 1976); *La debilidad de creer* (Buenos Aires: Katz, 2006).

²⁴ Cf. VATTIMO Gianni. *Creer que se cree* (Buenos Aires: Paidós, 1992) 95 ss.

marginalidad como propuesta de racionalidad, sensibilidad y creencia; M. Corbí²⁵ con su hipótesis de una 'religión sin religión' como negación de todo sistema y permaneciendo en el umbral místico de toda sabiduría; y, de manera más consistente en estos últimos años, la 'declusión' de J. L. Nancy aquí evocada con mayor detenimiento.

Un *rebasamiento* que implica la recuperación de las fuentes místicas de la experiencia religiosa: aquélla que es desasimiento, luz oscura, noche oscura y éxodo interior en el desierto de la no representación. Pero también designa la superación de los sistemas de totalidad, en la doctrina como en la moral, y de las instituciones que subordinan al sujeto al sometimiento tribal.

Es la oportunidad para que el sujeto vulnerable arriesgue su existencia en un modo de ser con los otros, en el espacio de la gratuidad y del don, del amor no recíproco y asimétrico, del que los grandes maestros espirituales de la humanidad han dado testimonio.

Un rebasamiento de la religión, en fin, como experiencia de la subjetividad que 'liberada para la libertad', como escribió Pablo de Tarso, ya que la dialéctica de los opuestos ha sido superada en Cristo Jesús en cuanto designación de la superación de la oposición entre judío y griego, esclavo y ser humano libre, varón y mujer, desde aquel hontanar inasible, inaprehensible y siempre temporado, del acontecer primigenio, aquél donde ya no hay fundamento, ni sentido, ni verdad... sino pura ex-sistencia, es decir, gratuidad.

²⁵ Cf. CORBÍ Mariano. *Religión sin religión* (Madrid: PPC, 1996).