

PENSAR MÁS ALLÁ DEL HUMANISMO CON NIETZSCHE, HEIDEGGER Y FOUCAULT

*Thinking beyond Humanism with Nietzsche,
Heidegger and Foucault*

Luisa Paz RODRÍGUEZ SUÁREZ¹
Universidad de Zaragoza

Resumen

El presente artículo intenta comprender hasta qué punto la muerte filosófica del sujeto puede inaugurar otras posibilidades más allá del paradigma humanista, partiendo del diagnóstico compartido por Nietzsche, Heidegger y Foucault.

Palabras clave: humanismo, post-humanismo, antropocentrismo, sujeto, Nietzsche, Heidegger, Foucault.

Abstract

The present article starts from Nietzsche's, Heidegger's and Foucault's shared diagnosis about the death of the subject and aims at understanding the extent to which the death of the subject in philosophy might inaugurate other paradigms beyond the humanist one.

Key words: humanism, post-humanism, anthropocentrism, self and subject, Nietzsche, Heidegger, Foucault.

1. Departamento de Filosofía, Facultad de Ciencias Humanas y de la Educación, Universidad de Zaragoza. Correo electrónico: luisapaz@unizar.es
Fecha de recepción del artículo: 23 de octubre de 2006. Fecha de aceptación: 22 de noviembre de 2006. Versión final: enero de 2007.

Hay un verso de T. S. Eliot que quizá pueda ilustrar la intención que presiden estas páginas, que es la de comprender hasta qué punto la muerte filosófica del sujeto —entendido como unidad permanente y transparente para sí misma— puede inaugurar otras posibilidades más allá del paradigma del humanismo antropocentrista. Explorar esta posibilidad, constatarla como una necesidad en el presente e indagar en el diagnóstico compartido de Nietzsche, Heidegger y Foucault, constituye el contenido de este trabajo. El verso, que forma parte de «East Coker», segundo de los *Cuatro Cuartetos*, dice así: «En mi fin está mi principio»². Desde luego no es casualidad que fueran escritos en los años cuarenta del siglo XX, unos años en los que se dan algunas de las más trágicas manifestaciones que evidencian la agonía de nuestra civilización y con ella el resquebrajamiento de la imagen moderna del hombre.

I

Tal como Foucault afirmaba en una entrevista en 1982, quizá haya otras invenciones posibles en nuestro futuro más allá del humanismo, pues éste, en definitiva, obedece a una cierta idea de humanidad. Un modelo que plantea la idea de hombre como algo «normativo, evidente, y supuestamente universal»³. Un modelo que desde distintas formas de pensamiento se va revelando insuficiente para afrontar algunos de los desafíos más urgentes de nuestro presente. Y es que el humanismo, uno de cuyos rasgos constitutivos es el antropocentrismo, no es únicamente una cuestión filosófica, sino que precisamente por serlo se ve inmersa —aunque generalmente de forma tácita— en los debates sociales, éticos y políticos actuales.

2. *Cuatro cuartetos*, Madrid, Cátedra, 2006, p. 117.

3. Entrevista recogida en M. Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos a fines*, Barcelona, Paidós/I.C.E.-U.A.B., 1996, pp. 149-150. Vale la pena reproducir la respuesta completa de Foucault: «Cierta idea o modelo de humanidad ha ido desarrollándose a través de estas distintas prácticas —psicológica, médica, penitencial, educacional— y ahora la idea de hombre se ha vuelto normativa, evidente, y supuestamente universal. Puede que el humanismo no sea universal, sino bastante relativo a cierto tipo de situación. Lo que llamamos humanismo ha sido utilizado por marxistas, liberales, nazis, católicos. Esto no significa que tengamos que eliminar lo que llamamos derechos humanos o libertad, sino que no podemos decir que la libertad o los derechos humanos han de limitarse a ciertas fronteras. Por ejemplo, si se llega a preguntar hace ochenta años si la virtud femenina era parte del humanismo universal, todo el mundo hubiera dicho que sí. Lo que me asusta del humanismo es que presenta cierta forma de nuestra ética como modelo universal para cualquier tipo de libertad. Me parece que hay más secretos, más libertades posibles y más invenciones en nuestro futuro de lo que podemos imaginar en el humanismo, tal y como está representado dogmáticamente de cada lado del abanico político: la izquierda, el centro, la derecha».

Una realidad caracterizada por desafíos que reclaman inevitablemente nuestra atención, pues se nos presentan, entre otros, en el ámbito de las nuevas tecnologías de la información, de la biotecnología y de la irreversible crisis ecológica en la que estamos inmersos y que parece amenazar incluso la propia supervivencia de nuestra especie. Y ello no sólo en un plano ético-político por lo que respecta a la redefinición de los límites de la libertad y la responsabilidad del ser humano en la *sociedad de la información*, sino también en un plano ontológico inevitablemente ligado a ellos. Así, la propia auto-comprensión del ser humano en el presente exige revisar nuestras concepciones de subjetividad y de intersubjetividad; aprehender la formación de otras configuraciones posibles de la *episteme*, que pasan inevitablemente por la reformulación de la pregunta acerca de lo que sea el ser humano o, dicho de otro modo, de lo humano en él. Parecería que las viejas preguntas filosóficas de siempre volvieran hoy con más fuerza si cabe: en qué consiste ser humano, la libertad —sus límites y posibilidad— en la era de la información, en qué consiste *ser* en la era técnica, o, lo que es lo mismo, cómo debemos interpretar la esencia de las cosas y del ser humano, en suma, cómo es, puede y debe ser la estructura de nuestra racionalidad. Parecería incluso que en la era técnica la reflexión filosófica fuera más urgente que nunca, pues como ya señalara Heidegger⁴, es un tiempo en el que el peligro radica no tanto en la técnica por sí misma, sino en su *esencia*, es decir, en aquello que la hace posible, unos fundamentos metafísicos que, en ocasiones, impiden pensar de otra manera, comprometiendo así nuestra capacidad de acción y con ello de transformación de la realidad.

Aunque no será objeto de este trabajo, un ejemplo muy notable en la actualidad es la polémica desatada por la propuesta de Peter Singer⁵ en la que plantea pensar más allá de la categoría de especie humana para poder reconocer como sujetos éticos a los grandes simios. Una propuesta que choca frontalmente con el humanismo antropocentrista en la medida en que exige la extensión del principio de igualdad a los animales, lo que obliga, cuando menos, a reinterpretar la esencia humana. Por ello es una cuestión que resulta sumamente polémica tanto en el debate filosófico como en el escenario político, y que desde hace un tiempo obliga a repensar tácita o explícitamente qué sea entonces lo humano, pues acaso la concepción desde la que hemos existido plantea paradójicamente, a partir de sus efec-

4. Así, entre otras, en su conferencia «La pregunta por la técnica» (1953), en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994 (trad. E. Barjau).

5. Véase, sobre todo, su *Liberación animal*, Madrid, Trotta, 1999.

tos más negativos en la actualidad, la necesidad misma de ser puesta en cuestión. Y es polémica porque esa misma comprensión de lo humano, que arranca del Renacimiento y se precipita en la denominada postmodernidad, parece albergar una naturaleza paradójica. De una parte, no sólo ha hecho posible un desarrollo tecnológico —que al tiempo que nos da posibilidades también en la actualidad nos amenaza—, sino que ha producido algunas de las mejores posibilidades inscritas en su determinación: la capacidad emancipadora que se refleja en los Derechos humanos, cuyo centro es la dignidad. Pero es también una comprensión de lo humano que, en el contexto de la sociedad de masas y de la globalización tardocapitalista, fomenta a la vez el exterminio de la naturaleza y en demasiadas ocasiones el desprecio de los propios derechos humanos. Así pues, es tanto la dificultad de la cuestión como la imposibilidad de no afrontarla, lo que explica que sea uno de los temas centrales en el pensamiento contemporáneo.

Por lo tanto, pensar más allá del humanismo en el sentido que venimos diciendo, no significaría en modo alguno pretender justificar ninguna forma de deshumanización —como ya aclaraba Foucault— ni desde luego intentar esbozar un supuesto antihumanismo —como si fuera posible, necesaria o, incluso deseable, la posibilidad de ignorar la bimilenaria cultura occidental a la que pertenecemos—, sino todo lo contrario, pues expresa la necesidad de repensar lo humano en la dirección de realizar sus mejores posibilidades en el presente histórico en el que se realiza. Un *volver a pensar* que significa a un tiempo el intento de construirlas, pues, como también nos recuerda el pensador francés, quizá pensar sea ya siempre pensar de otra manera. Y ello en un presente caracterizado, como decimos, por un desarrollo tecnológico sin precedentes en la historia de la humanidad, que es problemático sobre todo por aquello desde lo que surge: Un modelo de subjetividad que concibe al ser humano como señor de la naturaleza, y en el que ésta correlativamente aparece desde el siglo XVII despojada de todo valor intrínseco, quedando reducida a ser un instrumento, un objeto de explotación para satisfacer las *necesidades humanas*, precisamente construidas culturalmente desde ese modelo.

Así pues, la necesidad de repensar lo humano más allá del paradigma del señor de la naturaleza se alimenta del rechazo a la concepción instrumentalista que se ha adueñado de todo cuanto hay y que ha fomentado también lo inhumano —esencialmente unido asimismo a nuestra posición en la representación que llamamos mundo—. Una concepción, en definitiva, que ha contribuido —y lo sigue haciendo— a los desastres que protagonizan el violento siglo XX y que se extienden hasta el presente más

inmediato. En este contexto cabe entender precisamente las propuestas de algunas éticas ecológicas surgidas en las últimas décadas del siglo pasado que intentan fundamentar una ética no antropocéntrica que inste a cambiar la idea de progreso y no vincularla, sobre todo, al nivel del consumo. En el fondo, lo que proponen es un nuevo paradigma de comprensión del mundo que sustituya el antropocentrismo por un biocentrismo. Que, a diferencia de como lo hace la técnica, piense globalmente, lo que implica otro fundamento ontológico de la ética y, en definitiva, otra manera de concebir al ser humano, pensándolo, entre otros aspectos, en relación con todos los seres del planeta. En este sentido, también hoy la filosofía sigue siendo un pensamiento del límite, esto es, una reflexión crítica de las condiciones de la experiencia y de la construcción de la subjetividad, de la naturaleza y posibilidades de la racionalidad, de la posibilidad del encuentro con el otro y de la convivencia, de la intersubjetividad.

II

Esta dificultad y necesidad de repensar lo humano, característica del siglo XX, ya fue anunciada por Nietzsche, y después de las catástrofes de las dos guerras mundiales —entre otros y de manera expresa— por Heidegger y Foucault. Y lo han hecho pensando a partir de sus ruinas, entre las que está precisamente la destrucción del hombre optimista por un mal que, como se ha revelado, forma parte de su propia constitución moderna⁶. Un volver a pensar al ser humano que parte de la crítica al humanismo y de la necesidad de ser superado. Una crítica que Heidegger expresa en su célebre *Carta sobre el humanismo*, escrita en el otoño de 1946, y que Foucault continúa y amplía en *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (1966)⁷. Con su texto —como afirma Sloterdijk⁸— «Heidegger pone al descubierto las condiciones de posibilidad del huma-

6. Sobre este aspecto véase Z. Bauman, *Modernidad y holocausto*, Madrid, Sequitur, 1997. Y también R. Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2000, especialmente las pp. 227-266.

7. Esta continuidad también es constatada por I. Chambers, *La cultura después del humanismo*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 228. Sobre la influencia de Heidegger en Foucault véase F. Dosse, *Historia del estructuralismo*, t. 1: *El campo del signo, 1945-1966*, Madrid, Akal, 2004, pp. 419-420.

8. En su no menos polémico *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*, Madrid, Siruela, 2006, p.39. Peter Sloterdijk comenta ampliamente y piensa a partir del célebre texto de Heidegger denunciando el malentendido de quienes quisieran ver en esta «onto-antropología de Heidegger algo así como un “antihumanismo”».

nismo europeo y le formula preguntas que le sobrepasan, abriendo con ello un nuevo espacio de pensamiento trans-humanístico o post-humanístico dentro de cual se ha movido desde entonces una parte esencial de la reflexión filosófica acerca del hombre».

El texto de Heidegger es una carta escrita a un amigo extranjero, el francés Jean Beaufret, con la intención de responder a una pregunta que éste le formula en medio de las ruinas de la guerra: «¿Cómo volver a dar un sentido a la palabra “humanismo”?». Heidegger le previene del «evidente daño que provocan» títulos de esta especie⁹, pues el humanismo en cualquiera de sus formas también ha contribuido en su opinión a la catástrofe europea. Para el filósofo alemán el problema con el humanismo radica en que, con sus interpretaciones de la esencia humana desde hace dos mil años, ha imposibilitado la auténtica pregunta por la esencia del hombre. Desde su perspectiva ontológica, Heidegger denuncia que todas las clases de humanismo presuponen una interpretación del ser humano que lo concibe como «animal rationale». Esta interpretación metafísica, supuestamente evidente y universal, no es que sea falsa, pero sí que olvida algo esencial: que «el fundamento de la posibilidad de la razón (*ratio*)» no descansa en sí misma, sino en la *ex-sistencia* (*Ek-sistenz*)¹⁰ del ser humano, una dimensión de la experiencia que, desde el punto de vista ontológico, es *anterior* al nivel reflexivo que llamamos conocimiento. Por eso, para él, la sustancia del hombre no es la razón, no es la subjetividad del *ego cogito* dueño de sus representaciones, sino su *existencia*, un dominio de la experiencia esencialmente indisponible.

La crítica de Heidegger, pues, no se dirige al hombre sino al antropocentrismo y a la violencia de la que es cómplice. El humanismo acaba revelándose como un subjetivismo que se apodera de todo lo existente y por eso no es ajeno a las atrocidades que puedan cometerse apelando precisamente al bienestar del hombre¹¹. Desde una perspectiva como ésta, sólo pensando desde el humanismo podría creerse que cuestionarlo pueda conducir a lo inhumano. Al igual que sólo desde una perspectiva cristiana podría entenderse la crítica de Nietzsche como una condenación del hombre. Antes bien, pensar más allá del humanismo supone pensar más acá de la subjetividad.

9. «Carta sobre el humanismo», en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, p. 261 (trad. de H. Cortés y A. Leyte).

10. *Ib.*, pp. 265-267.

11. En este sentido es sugerente la lectura que hace Sloterdijk en las pp. 50-51 de su obra ya citada.

Como muestra Foucault, el hombre aparece en la cultura occidental al dibujarse a sí mismo como una configuración en la *episteme*; y no pudo hacerlo «sin que el pensamiento descubriera, al mismo tiempo, [...] una parte de noche [...], un impensado contenido en él [...], pero en el cual se encuentra también preso»¹². Un espacio de sombra sustraído a la conciencia moderna que ha sido expulsado del orden de la razón. La subversión nietzscheana del platonismo lo que pretendía, en definitiva, era recuperar este espacio y posibilitar así la reconversión de la filosofía a un pensamiento que, situado en el *más acá*, le permitiera recuperar su verdad como discurso del mundo¹³.

El hombre asiste desde el mismo momento de su nacimiento y con él a un acontecimiento que no tiene lugar: la representación y el ser no tienen un lugar común. El hombre ocupa un lugar en la edad moderna que en la edad clásica era el espacio del orden verbal. Así, la aparición del hombre y la escisión del discurso son un mismo hecho¹⁴. El discurso deja de ser ese lugar común donde cuadraban espontáneamente la representación y las cosas¹⁵. Quizá sea por eso por lo que, paradójicamente, en la sociedad del conocimiento el lenguaje, como consecuencia de su instrumentalización, va perdiendo cada vez más su capacidad de revelación y así de transformación efectiva de la realidad; como si en cierto sentido no pudiera alcanzarla, como si por ello el mundo resultara opaco, peligrosamente inaccesible para sí mismo.

Foucault parte del diagnóstico de Nietzsche para quien «el individuo mismo es la creación más reciente»¹⁶, una invención que —como afirma al final de *Las palabras y las cosas*— está muriendo. Heidegger ha mostrado asimismo cómo la aparición del hombre en la edad moderna va unida a la voluntad de objetivar. Pero el hombre no es únicamente un sujeto que conoce, sino que es a la vez, él mismo, objeto de un saber. Es —en expresión de Foucault— un «soberano sumiso»¹⁷. El hombre aparece elaborado por este proceso de objetualización, y el humanismo antropocéntrico

12. *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Planeta, 1984, p. 317.

13. J. Granier, «Le statut de la philosophie selon Nietzsche et Freud», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, París, vol. 86 (1981), Janv.-Mars, 1, pp. 88-102, p.102.

14. *Las palabras y las cosas*, p. 303.

15. *Ib.*, pp. 296-302.

16. *Also sprach Zarathustra, Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, Colli-Montinari, W. de Gruyter, 1967-1977, Bd. IV, p. 68 (trad. A. Sánchez Pascual, *Así habló Zarathustra*, Madrid, Alianza, 1985, p. 97).

17. *Las palabras y las cosas*, p. 304.

moderno —expresión de esta voluntad optimista— se alimenta de la creencia en un progreso que, unido a este saber de sí como sujeto autónomo, contribuirá con seguridad a su emancipación.

En su *Carta sobre el humanismo*, Heidegger plantea que hay que ir más allá del humanismo, por lo mismo por lo que más adelante lo hará Foucault, ya que supone la consagración del sujeto metafísico entendido como un proceso de autoconstrucción reflexiva. Una concepción idealista y abstracta de la subjetividad que no permite pensar más allá de ella y de los problemas que plantea. La relación sujeto-objeto en el plano del conocimiento se revela como una relación abstracta y derivada que ha olvidado el lugar de la experiencia primaria de la que procede. A mi modo de ver, ésta es una de las razones por las que Heidegger diferencia, al hablar del ser humano, *Mensch* y *Da-sein*¹⁸, intentando cartografiar el nivel secundario del conocimiento *objetivo* y el espacio previo ontológicamente de su constitución primaria, respectivamente. La esencia del hombre ha sido determinada como cuerpo, alma, espíritu, como si fuera un objeto más entre los objetos¹⁹. Pero su ser no consiste en la relación sujeto-objeto, no es su subjetividad, sino que tiene que ver con su *existencia*, entendida como *algo previo*, una *apertura* en la que se encuentra *arrojado* desde el punto de vista de su constitución esencial. Un nivel de experiencia del que no puede disponer simplemente, por lo que Heidegger caracterizará al *Dasein* como *memoria*, memoria del ser²⁰. Una memoria no del individuo ni sobre él, sino del todo en el que el individuo se constituye.

Precisamente la noción metafísica del sujeto contradice esta caracterización, pues en ella desde Descartes el sujeto es el ente supremo, fundamento último de los demás entes, que son ob-jetos (*ob-jectum*) en la medida en que se constituyen como *re-presentaciones* (*Vor-stellungen*) tuyas, es decir, que son *puestos delante* de su conciencia. Este rasgo metafísico fundamental de la relación sujeto-objeto funda el *subjetivismo* moderno que es esencialmente antropocéntrica y, así, la concepción objetualizante característica de la modernidad. Una concepción que culmina en la técni-

18. Así en los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *Gesamtausgabe*, t. 65, Frankfurt, Klostermann, 1989, especialmente las pp. 312-326. Un texto publicado póstumamente, pero que empieza a ser elaborado en 1936. «*Mensch*» traduciría nuestro «hombre» y «*Dasein*» alude a ese nivel presubjetivo de la experiencia.

19. *Ib.*, p. 312.

20. Cfr. «En torno a la cuestión del ser» (1955), en *Hitos*, pp. 322 y 333, y «Carta sobre el humanismo», pp. 281 y 295.

ca contemporánea y que concibe al ser humano esencialmente como señor de la naturaleza, puesta a su servicio para ser explotada. El problema es que en esta concepción el hombre mismo pasa a ser otro objeto, con lo que pierde aquello que le hace diferente de los otros entes y que lo desdibuja peligrosamente. Esto es lo que explica los fenómenos de dominación y explotación contemporáneos que niegan la propia condición humana del hombre, y que, en este sentido, lo deshumaniza. Una concepción metafísica heredada de la modernidad que entiende lo propio del ser humano como sujeto, razón, voluntad. Por eso Heidegger critica cualquier tipo de humanismo, ya que todos ellos tienen en común esta manera metafísica de concebir al hombre.

Nuestra experiencia de lo real se estructura bajo el carácter de la objetualidad. Éste es el fundamento metafísico de la ciencia y la técnica moderna. Heidegger ha puesto de manifiesto²¹ cómo en la época moderna el modo en que lo real se constituye como tal es desde su carácter de objeto. Así, sólo lo que se convierte en ob-jeto (*Gegen-stand*) es, se tiene por existente. Por eso la objetualidad es el ser de lo existente²². «Toda objetualización (*Vergegenständlichung*) de lo real es un contar, [...] una trama de consecuencias y ordenamientos». De esta suerte no sólo la naturaleza y el lenguaje, sino que incluso el hombre mismo son algo presente únicamente desde este aspecto (*Anblick*)²³. Por eso todo lo que hay se reduce a «existencias» (*Bestände*). La edad moderna ha provocado un subjetivismo e individualismo con respecto al cual la naturaleza aparece reducida a almacén de «existencias» y todo, incluido el hombre, se comprende como susceptible de explotación, permanentemente disponible para el consumo. En la modernidad lo decisivo es que la esencia del hombre se transforma absolutamente al convertirse en sujeto, y que el mundo sea comprendido como imagen. Pero no una imagen entendida como si fuera una copia, sino que el mundo es tal como es para nosotros, ante nosotros, representación de un sujeto que se identifica con la totalidad de la realidad. Representar significa «llevar ante sí lo existente como un opuesto, referírsele»²⁴. La esencia de nuestras representaciones consiste en disponer de lo existente,

21. Véase «Wissenschaft und Besinnung» (1953), en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1985, especialmente las pp. 47-60 (trad. «Ciencia y Meditación», en *Conferencias y artículos*, pp. 44-55).

22. M. Heidegger, «La época de la imagen del mundo» (1938), en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960, p. 77 (trad. J. Rovira Armengol).

23. «Ciencia y Meditación», pp. 50 y 48.

24. «La época de la imagen del mundo», pp. 77-81.

utilizarlo. La utilidad es, pues, el *a priori* de lo técnico²⁵, es el modo desde el que sucede la verdad, desde el que aparece la realidad como tal y que condiciona nuestra forma de experiencia de la realidad. En ella la verdad queda reducida a la certeza de esa representación y el lenguaje no es más que su expresión, un mero instrumento de comunicación y de información. Pero el filósofo alemán también ha advertido que la objetualidad es únicamente *un modo* en el que lo presente puede aparecer, en que lo real puede manifestarse. En ese sentido es una representación que no agota la plenitud esencial de aquello que representa. Por lo que el carácter de objeto bajo el que se pone en evidencia el «hombre» es sólo un modo de presencia que no agota la plenitud de sus posibilidades²⁶.

III

Así pues, cuando Foucault afirma la necesidad de «liberarnos totalmente del humanismo»²⁷ lo hace porque, en definitiva, es una abstracción perjudicial para la vida, y por serlo es por lo que precisamente ha desembocado paradójicamente en las trágicas formas de deshumanización que sobre todo desde mediados del siglo XX son conocidas. Experiencias inhumanas que, como la de Auschwitz, *no deberían haber ocurrido nunca* y que, como se dijo ya entonces, *jamás deberían volver a ocurrir*. Algo que, por cierto, también fue pensado después de la Primera Guerra Mundial²⁸. El devenir del siglo nos muestra el resto. Ante ello resulta difícil ignorar una pregunta que surge inevitablemente. ¿Hasta qué punto aquello que forma parte esencial de algo puede dejar pensarlo? ¿Hasta qué punto y de qué forma el propio humanismo impediría elaborar las experiencias terribles de la historia europea más reciente de manera que pueda contribuir a erradicarlas? Es como si desde el humanismo no se pudiera pensar Auschwitz, pues pensado desde él resultara verdadera y atrocamente *imposible*. Quizá sea desde esta perspectiva desde la que comprender la afirmación terrible de Adorno que sentencia que después de Auschwitz no se puede hacer poesía. ¿Con qué pensamiento pensar después de la catástrofe? Muchas de las realizaciones filosóficas más sugerentes de la segunda mitad del siglo

25. «La pregunta por la técnica», p. 81.

26. «Ciencia y Meditación», pp. 49 y 53-55.

27. En la entrevista con M. Chapsal que recoge D. Macey, *Las vidas de Michel Foucault*, Madrid, Cátedra, 1993, p. 229.

28. Muy elocuentes al respecto son las observaciones de G. Steiner, *Los logócratas*, Madrid, Siruela, 2006, pp. 100-102.

XX surgen a partir de esta pregunta, es más, se realizan asumiéndola. Otras anteriores se forjaron a la intemperie filosófica, moral y política de la Primera Gran Guerra, intentando hallar un suelo nuevo en medio de la desesperación de la época. Una época a la que ya Nietzsche auguraba enormes catástrofes en las páginas de su *Genealogía de la moral*.

En este sentido —como afirmó el escritor I. Kertész— una de las características esenciales del siglo XX frente a otros es, precisamente, la «no elaboración de las vivencias y, en algunos casos, la imposibilidad incluso de elaborarlas»²⁹. Auschwitz, el Gulag e Hiroshima —por citar algunos de sus más inhumanos ejemplos— son experiencias imposibles de elaborar desde la conciencia humanista ilustrada, incomprensibles desde el mito de la modernidad. Un mito que se alimenta de la fe en el conocimiento científico y del progreso inherente a él. Pensado desde el concepto de ser humano propio del humanismo, el Holocausto no puede ser elaborado como vivencia, pues estaría fuera de la naturaleza humana, con lo que se hace incomprensible y, lo que es peor, inimaginable. Cabría preguntarse entonces hasta qué punto la elaboración de esa vivencia destilaría acaso un saber del hombre acerca de sí mismo que necesariamente habría de transformarle, así como del ideal de humanidad que no puede aislarse del horror. Por eso la elaboración de esa experiencia conllevaría una transformación profunda en nuestra autopercepción, provocaría una trascendencia de la idea humanista de ser humano a lo que podríamos llamar una post-humanista. En este sentido intentar elaborar esa experiencia sería ya situarse en el posthumanismo. Una elaboración necesaria para hacer la experiencia de nuestra contemporaneidad, de cómo asumir colectivamente dicho siglo. Pensado así, el posthumanismo, lejos de renunciar a lo humano, lo que hace es reivindicar otra interpretación de lo mismo y al hacerlo persigue también elaborar la experiencia terrible, *innombrable*, de tantas masacres. Quizá el posthumanismo sea ya esa experiencia de lo terrible, y también tenga que ver con la renuncia a reducir al otro y al mundo a un único punto de vista, ya sea económico, histórico, político, encerrándolo en los límites abstractos de un sujeto universal. Por eso la globalización, en la medida en que supone el triunfo de esta unidimensionalidad ontológica e histórica, es un fenómeno esencialmente moderno³⁰.

29. «Ensayo de Hamburgo» (1995), en *Un instante de silencio en el paredón*, Barcelona, Herder, 1999, p. 30.

30. Cfr. I. Chambers, *La cultura después del humanismo*, p. 46.

El humanismo y, en consecuencia, esa interpretación suya que es el *hombre* deben morir para, precisamente, salvar sus mejores posibilidades, una salvación que pasa, precisamente, por «redescubrir el elemento humano en el hombre», tal como propone Foucault³¹, para quien ésta es la tarea fundamental del pensamiento en el presente. Y para que sea posible, el pensamiento tiene que experimentar un cambio de dirección, caer en la cuenta de lo que ha olvidado en su constitución a la luz de la ciencia moderna, de aquello que ha quedado en la sombra sustraído al poder de objetualización, y que se resiste a la organización de la racionalidad instrumental. Tal vez en esta tarea sea más necesario que nunca el impulso filosófico tal como lo entendía Bergson al caracterizarlo como una *inversión en la dirección habitual del trabajo del pensamiento*³². Un movimiento del pensar al que Heidegger llama *recuerdo*, pues tiene mucho de retorno, de regreso a un *más acá* que intenta entrar en el sentido de lo existente, que *recuerda* aquello que surge invisible en nosotros³³. Mas este recuerdo de lo impensado no es un acto individual de un contenido pasado, sino que se refiere a la memoria que tiene que ver con esa elaboración de la experiencia histórica de la que hablábamos antes que es esencialmente intersubjetiva. Por eso cuando Heidegger habla de la memoria se refiere a la memoria del ser, una memoria que reivindica la multiplicidad de las miradas. Un recuerdo de la trascendencia que nos atraviesa. El filósofo alemán retoma la herencia nietzscheana en torno a la muerte del sujeto a través de la experiencia de la muerte de Dios, que significa, en última instancia, la renuncia a toda idealidad trascendente que intente dar sentido a la vida. Y al igual que Nietzsche, no sitúa la trascendencia en un mundo que esté más allá y que aliene al hombre, sino en el hombre mismo, en el centro de la vida: la *existencia desde* la que vive el hombre y que se refiere a la dimensión de la constitución de su ser. Por eso cuando habla de la *existencia* como fundamento de la posibilidad de la razón, no debemos entenderla como algo propio del individuo (*Mensch*), pues, como ya hemos dicho, alude a la dimensión de la experiencia que *sucede antes* de la reflexión. Por eso, la *existencia* de la que se nos habla no define la individualidad, sino la multiplicidad que fundamenta lo intersubjetivo. De ahí que pueda afirmar en la conferencia de 1953 que «algo así como un hombre que únicamente desde sí mismo es sólo hombre, no existe»³⁴.

31. En la entrevista ya citada con M. Chapsal.

32. *Memoria y vida*, Barcelona, Altaya, 1994, p.44.

33. Cfr. M. Heidegger, «Wozu Dichter?», en *Holzwege, Gesamtausgabe*, t. 4, Frankfurt, Klostermann, 1963, pp. 308-309 (trad. «¿Para qué ser poeta?», en *Sendas perdidas*, p. 255).

34. «La pregunta por la técnica», p. 33.

Es necesaria, pues, otra interpretación del ser humano que permita *redescubrir lo humano* en él, toda vez que la interpretación heredada sigue prisionera de la unidad del *ego cogito* que oculta el espacio de sombra constituido precisamente en su fundación. En este empeño Heidegger caracteriza la esencia del hombre como «*Dasein* en tanto que superación de toda subjetividad», pues no lo entiende como un sujeto que produzca el ser. Con lo que asume que no todo lo que *es* es representable, y que lo irrepresentable forma parte de la verdad del ser³⁵. Por eso no pregunta ya *qué* es ni *quién* es el hombre³⁶, en un intento por rebasar la órbita de la objetualización que caracteriza el impulso moderno por la verdad, el orden de la razón moderna fundada en el gesto cartesiano del *método*³⁷. Un orden que ha expulsado fuera de sí, condenándolo a no existir, lo que según él aparece como irrepresentable.

La muerte de Dios implica la transformación de la esencia del hombre, la necesidad de ser superado, trascendido en el *Übermensch* (superhombre)³⁸, pues —como afirma Heidegger— «el propio ser humano forma parte de la esencia del nihilismo y, por ende, de la fase de su consumación»³⁹. Para Nietzsche el *Übermensch* es otro modo de ser humano más allá de la idea de progreso y de fin, y así mienta una voluntad desculpabilizada que culmina el modo de ser del hombre actual, llevándolo más allá de sí, trascendiéndolo hacia su mejor posibilidad. Igual que en Heidegger el *Dasein* no es un individuo (*Mensch*), el *Übermensch* para Nietzsche tampoco lo es, sino que designa un *estado* que apunta hacia la afirmación de lo múltiple y, por tanto, la negación de cualquier forma de totalitarismo —por lo que, por otra parte, resultaría igualmente difícil calificar a Nietzsche de antihumanista, a pesar de la burda manipulación a que fue sometido en los años treinta—. Por eso el cambio que busca Zarathustra no pertenece al orden del individuo, sino al de su querer. Una transfiguración de su existencia que le permita dirigirse hacia la múltiple alteridad que está inscrita en él, liquidando de este modo la voluntad culpabilizada, impotente y esclavizada por la irreversibilidad del tiempo. El *Übermensch* no es un individuo, sino «el nombre de la voluntad de poder», la denominación *humanizada* de esa dimensión anterior ontológicamente al individuo, al nivel del *yo consciente idéntico a sí mismo*, el espacio de la múltiple alte-

35. *Beiträge zur Philosophie*, pp. 303 y 287.

36. *Ib.*, p. 318 y «Carta sobre el humanismo», p. 327.

37. Cfr. F. Rella, *Metamorfosis. Imágenes del pensamiento*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, pp. 16-23.

38. *Así habló Zarathustra*, primera parte.

39. «En torno a la cuestión del ser», p. 412.

ridad inscrita en él. Una individualidad que nunca podría agotar toda la diferenciación que es la existencia⁴⁰.

Por lo tanto, ir más allá del paradigma antropocéntrico, en la medida en que supone aceptar lo incalculable, nos expone al peligro, a lo discontinuo, a configuraciones desconocidas. Pero también puede obtenerse, como dice Chambers, «un beneficio ético inesperado»⁴¹. Tampoco es, por otra parte, algo que quepa elegir sin más, pues, como se desprende de lo dicho, ya estamos de algún modo en el camino. Un camino que nos interna en lo que resulta inconcebible desde nuestro sistema de representación actual, de aquello que lo excede, que resulta irrepresentable por él. Que nos invita, en suma, a aceptar la alteridad y con ello a no «tratar de suprimir todo lo que se opone al ejercicio del poder que me permite estar seguro de la rotundidad de mi autonomía»⁴². Quizá sea en este contexto en el que cobre más sentido que nunca el enigmático verso de Hölderlin que tan caro le resultaba a Heidegger: «Pero donde hay peligro, crece/ también lo que salva».

40. Cfr. P. Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, Barcelona, Seix Barral, 1972, pp. 102-107.

41. *La cultura después del humanismo*, p. 233.

42. *Ib.*, pp. 231 y 234.