

De la muerte a la superación del Hombre

Jesús Puerta¹

RESUMEN:

El tema del sujeto es central en el pensamiento postmoderno y en la obra de Michel Foucault, quien plantea la muerte del Hombre como una nueva disposición de saberes en el episteme posterior al moderno. Esto remite al tema del Superhombre de Nietzsche, de acuerdo a Deleuze, lo cual se vincula a la tendencia de todos los humanismos a proponer una superación del Hombre como tal. Este horizonte orienta una exploración por el pensamiento humanista, hasta concluir en una propuesta de diálogo e integración entre la noción de Superhombre y la posibilidad de una ética y política hecha, no teniendo como centro al Hombre, sino más bien lo que lo desborda: la naturaleza, la historia y el lenguaje.

Palabras clave: Episteme, Hombre, humanismos, superhombre.

FROM DEATH TO MAN'S EXCELLING

ABSTRACT:

The theme "subject" is a central issue in postmodern thought and in Michel Foucault's work, who sets the Dead of the Man as a new disposition of the knowledge in postmodern episteme. This, according to Deleuze, refers us to the Nietzsche's theme of a Superman, which in turn, leads us to the tendency all Humanisms have: to propose Man's excelling as such. This horizon guides humanistic thought towards an exploration which ends up in a proposal of dialogue and integration between the notion of the Superman and the possibility to conceive Ethics and Politics centered, not in Man, but in what overcomes him: nature, history and language.

Key words: episteme, Man, humanisms, Superman.

1 Doctor en Ciencias Sociales, Maestría en Literatura Latinoamericana. Profesor UC. Jefe mención Estudios Culturales. Doctorado de Ciencias Sociales UC.

Artículo recibido en noviembre de 2007. Arbitrado: febrero 2008.

En el ambiente intelectual y cultural postmoderno, se habló mucho acerca de la impugnación del Sujeto. Esto se notó especialmente en la obra de Michel Foucault. Pero ya tenía antecedentes en Levy-Strauss y todo el estructuralismo. También es notorio en la obra de Heidegger, la cual polemiza con Sartre acerca del humanismo, elaborando una suerte de antihumanismo (y antihistoricismo) que alimentará la obra teórica de Althusser, Derrida y Vattimo. Foucault, en “Las palabras y las cosas”, ya había anunciado epistemológicamente la “muerte del Hombre”. En “El sujeto y el poder” señala que el objeto de su trabajo no ha sido el poder, sino estudiar los diferentes modos en que los seres humanos son constituidos como sujetos: al objetivarse el “Hombre” en las ciencias (como trabajador, como hablante y como ser vivo), al separarse o excluirse dentro de sí y respecto de los otros, y finalmente cómo al hacerse a sí mismos los sujetos se reconocen como sujetos de sexo.

Habría que hacer algunas aclaraciones. En primer lugar, efectivamente el Sujeto es una categoría fundamental, central, de la filosofía moderna desde Descartes, Kant y otros, hasta la fenomenología y el existencialismo, marxismo incluido. Esto porque, a diferencia de la filosofía clásica griega y la teología medieval, el problema principal de la filosofía moderna es epistemológico y gnoseológico (y no óntico-ontológico, que lo resuelve, en principio, la ciencia y la tecnología): está referido al problema del conocimiento y de la verdad.

El Sujeto moderno está asociado, desde este lado gnoseológico y epistemológico, con el pensamiento, la conciencia y la razón. Desde el lado de la ética, también. Pero el Sujeto es un término correlativo con el del objeto, que se abordó desde las categorías de *res extensa*, percepciones, experiencias, intenciones, existencia, materia. Esa relevancia del problema del sujeto está, paradójicamente, vinculada con la exaltada objetividad de la ciencia. Sujeto y objeto no pueden significar uno sin el otro. De hecho, para Heidegger existe una significativa correspondencia entre el armazón del mundo moderno como mundo de útiles, de cosas a la disposición del poder y el dominio, que caracteriza a la técnica, y la emergencia de una subjetividad que termina concentrándose en la voluntad de poder, como última expresión de la metafísica occidental en Nietzsche. Es decir, porque el sujeto se propone dominar el mundo, éste se le aparece como un reservorio de útiles, de instrumentos, de bienes, o sea, de objetos.

Cuando el positivismo insiste en la objetividad de la ciencia, lo que afirma es que requiere de un tipo de sujeto específico que, por un lado, sea trascendental (o sea, general, universal, ahistórico, pura conciencia o pensamiento) que organice la experiencia de acuerdo a categorías lógicas y, por otro, que sea un sujeto que *reprima* sus particulares emociones, valores, sus juicios estéticos o éticos, su historicidad política, etc. para poder *reflejar* al objeto *tal cual él es*. Este doble carácter trascendental (impersonal, universal, racional, reflexivo) y especular (de espejo, reflectante), es lo que fija el objeto al Ser de un Ente, impide ver el proceso mismo de su objetivación, obliga al Sujeto a *aceptarlo* tal cual se le aparece, suspendiendo el examen de los procesos que lo forman y eventualmente lo rebasan y trascienden.

La conciencia filosófica llega, en todo caso, hasta la creencia realista (*algo existe*) que subyace a toda ciencia moderna. Ésta, efectivamente, se pregunta sobre el ser del ente (y a veces ni siquiera esto: a veces se pregunta sólo *cómo funciona* el ente), sin hacerse la pregunta metafísica de por qué hay *ser* y no la *nada*. Mucho menos, distingue el Ser del Ente, como le pediría Heidegger al pensamiento. Es esa objetividad lo que posibilita la voluntad de poderío de la técnica. La inversa de la formulación anterior: como el mundo es un mundo de objetos, el Sujeto se propone dominarlo.

Foucault plantea una sucesión de epistemes en Europa: la episteme del Renacimiento se centraba en la similitud y la analogía; la de la época clásica sería la episteme de la *representación, la distinción y la identidad* expresada en las taxonomías, las clasificaciones y las *mathesis*; finalmente, la episteme moderna sería la de la historia, la de la búsqueda de los orígenes de los procesos, la de las explicaciones, una episteme antropológica en cuanto posibilitadora del Hombre como objeto, aunque destinada a ser sustituida cuando éste, problemático en su existencia epistemológica, se disuelva, deshilachado y desbordado por los saberes que constituyen como objetos a la vida, el lenguaje y el trabajo. Lo sugerido por Foucault es que posiblemente la episteme posterior a la moderna, sería también posthumanista y posthistórica.

Según Foucault, el “Hombre” fue posible como objeto de conocimiento científico, en virtud de las rendijas que abrieron, y de ciertos modelos y conceptos que proyectaron, los saberes modernos del trabajo (la econo-

mía), la vida (la biología) y el lenguaje (la filología). El Hombre se hace objeto cuando convergen en un punto los conceptos pares de norma y conflicto, sistema y significación y regla y funcionamiento.

Pero el mismo Foucault advierte que ya se ha dispuesto un nuevo triedro de saberes, que borra el rostro del hombre como si estuviera dibujado en la arena de la playa; el nuevo triedro dispuesto por la etnología (Levi Strauss), la lingüística (Saussure) y el psicoanálisis (Freud, Lacan), ha cerrado la posibilidad de abordar al Hombre como objeto. No por casualidad Levi Strauss se adelantó a Foucault en anunciar la “disolución del Hombre”. Tampoco es casual que el gran aporte de la antropología estructuralista sea el uso del modelo lingüístico al estudio de *todos* los intercambios humanos. El nuevo triedro, dice Foucault, puede prescindir del Hombre porque sus disciplinas fundadoras se dirigen hacia lo que constituye sus límites exteriores, esto es: el Deseo, la Muerte, la Ley (el psicoanálisis), la Naturaleza y la Cultura (la antropología), el lenguaje como sistema (la lingüística). Es más, nuestro autor sugiere que el llamado “giro lingüístico”, en el cual convergieron las diferentes tradiciones filosóficas en los sesenta y setenta, es signo de que el Hombre está por desaparecer como figura epistemológica.

Si ahora este mismo lenguaje surge con una insistencia cada vez mayor en una unidad que debemos pero que aún no podemos pensar ¿no es esto signo de que toda esta configuración va a oscilar ahora, y que el Hombre está en peligro de perecer a medida que brilla más fuertemente el ser del lenguaje en nuestro horizonte? (p. 374)

Visto de más cerca, lo que se disuelve es la conciencia, y lo hace en el inconsciente. Es decir, se disuelve el sujeto de Descartes, Kant y la fenomenología, para hacer aparecer la topología freudiana o la estructura estructuralista. Ya antes, en cierto modo, se había disipado en las clases en lucha y en la dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción enunciadas por Marx. De hecho, cada saber del nuevo triedro anuncia un “*algo*” anónimo, mecánico, combinatorio y estructurado por oposiciones. Pero no sólo la conciencia termina siendo una delicada superficie, sometida a las turbulencias de un fondo inconsciente profundísimo y a los vientos terribles de la cultura, la Ley y el devenir histórico

de las estructuras sociales. La estructura pierde su centro, como luego anuncia Derrida, produciéndose el acontecimiento del juego puro, la sustitución indefinida, la combinatoria gratuita, la puesta en abismo.

La “disolución del Hombre” de Levi Strauss, de Freud, de Saussure y Hjelmslev, es la disolución de la conciencia, de la intención fenomenológica, de la instancia trascendental donde reside en el Hombre en tanto Sujeto. En términos derridianos, se trata de la pérdida del centro, la complementariedad indefinida, la indefinida sustitución, el diferimiento del sentido, la diferencia siempre remitida. La “presencia” del *subjectum* o de la sustancia, ya se había disipado en una nada que primero existe y luego puede llegar a Ser según el existencialismo.

Paradójicamente, estos inconscientes tienen un funcionamiento mecánico, tienen una lógica automática. Tal vez aquí viene a cuento la “inocencia cruel del devenir” de Nietzsche, la indiferencia del universo hacia el miserable espécimen humano perdido en un planeta que es una liviana partícula de polvo perdida en un rincón del infinito. Pero hay un pequeño salto semántico entre estos inconscientes caóticos, automáticos, ciegos, de Levi-Strauss, Lacan y Saussure, y la cruel inocencia del devenir nietzscheano: el azar de éste último contra la lógica mecánica y automática que aún puede sistematizarse en un saber de pretensiones científicas, para más trazas.

Posiblemente cabe interpretar que son dos etapas de un mismo proceso de muerte, de la misma agonía, separadas por una transición mínima que puentea el azar y la necesidad. Desde un punto de vista estético, esta diferencia es análoga al par descrito por Barthes de placer/goce. El placer del texto literario está unido a la tensión del suspenso, del final prometido pero siempre inesperado de la narración; mientras que el goce es la pérdida de sentido, el “fade out” o disolvencia (en el sentido de recurso cinematográfico, en el que la imagen se disuelve) de la subjetividad, un dolor vecino del aburrimiento disfrutado con un masoquismo “primordial”.

Pero, llegados a este punto de la pérdida, del “goce” barthesiano, hay un rebote. El inconsciente sigue siendo un objeto para un sujeto, como señala Hinkelammert. Hace falta un sujeto para que haya el inconsciente como objeto. Es un sujeto en lucha contra su opuesto inconsciente. Se trata de una instancia dinámica, no fija: el YO que lucha por desplazar

al *ello* en la terapia. Ese Yo, a su vez, se objetiva para el analista en una panoplia de mecanismos de defensa y ataque. La conciencia se fragiliza al máximo, pero no por ello se rinde fácilmente. Se revela a sí mismo como un nudo de las líneas de fuerzas que lo constituyen. Deviene, llega a ser.

De modo que constatar la disolución o debilitamiento del sujeto frente a un inconsciente, que es una pura combinatoria azarosa, una entropía agónica, un caos donde efímeramente se forman pequeñas estructuras que en seguida se disipan, es ya devolver el proceso deconstructivo, puesto que hace falta quién constate, quién refiera, pero sobre todo *quién se resista, quién lucha*. Y al enunciar, se requiere también alguien que lea o escuche el enunciado. O sea, para enunciar se requiere que haya sujetos comunicándose, enunciando uno *para* el otro. La posición de Sujeto del enunciado foucaultiano es requerido, no sólo por el enunciado, sino por la enunciación. Aquí hay otro punto de rebote.

La arqueología del saber abstrae el enunciado de sus dimensiones lógica, gramatical y pragmática, y esto es consistente con su puesta en suspenso de las obras, las tradiciones, las interioridades de los sujetos, etc.; todos los conceptos descriptivos de la “historia de las ideas” y la hermenéutica. Foucault quiere llegar a las puras reglas de rareza, de repetición, de combinación, de eventos, de cortes. De nuevo se insinúa un funcionamiento mecánico, puramente formal o azaroso. El diálogo con Chomsky es pertinente, porque él también hunde el análisis en una profundidad de donde emergen las formas, las reglas, las transformaciones del lenguaje. Claro, Chomsky está hablando de la capacidad sintáctica innata del cerebro de la especie biológica humana. Acá la antropología física, biológica, fundamenta la extrema formalización de las transformaciones sintácticas. Foucault está hablando de algo que suena a historia, o en todo caso, a estructuras que se forman y se disipan en el tiempo, de cortes y escansiones que se suceden en una serie cronológica, en períodos que, cuando mucho, duran un siglo o algo más. Pero la diferencia es únicamente de temporalidades, más extensa si vamos a un fundamento innato-biológico, menos extensa si vamos a una historicidad más delimitada. De hecho, el propio Foucault se ve precisado a remitirse a períodos históricos mucho más largos, cuando pretende dar cuenta de los procesos de subjetivaciones a partir de los griegos y los romanos en el “Uso de los placeres”.

Pero hay una coincidencia de fondo en una profundidad inconsciente que se manifiesta en una superficie, una profundidad que es sistemática, combinatoria, más o menos mecánica, junto con Freud, Lacan, Levi-Strauss, Saussure, Hjelmslev.

De modo que el Hombre cuya muerte anuncia Foucault, es el que le sirve de objeto a las ciencias humanas desde los economistas políticos y Marx, hasta Levi-Strauss. Habría que detenerse en el hecho obvio de que el Sujeto, para ser objeto, debe objetivarse. Esta objetivación no es únicamente una actividad subjetiva del Sujeto cognoscente, un efecto de la conceptualización de las ciencias del Hombre. No se trata de una simple construcción conceptual. Más bien ésta surge de las fuerzas y relaciones que moldean y constituyen al sujeto como tal en cada momento histórico. Es decir, el sujeto, para ser objeto, ha debido objetivarse, sustantivarse, como efecto de determinadas fuerzas y relaciones históricas. Pero también el sujeto que conoce, ha debido *formarse como tal*. Estamos planteando que hay una doble historicidad: la de las teorías y la de las objetividades que abordan.

Cuando, por ejemplo, la economía política afirma que la fuente de la riqueza es el trabajo, es porque ha habido un proceso histórico por el cual ha surgido efectivamente el trabajador libre, o sea, expropiado de las condiciones de trabajo y sometido a las relaciones de mercado, al cual debe acudir para vender su trabajo (producto) y su capacidad (su tiempo y su fuerza de trabajo). Por otra parte, hay la posibilidad de captar estos nuevos objetos, por cuanto hay un sujeto correspondiente, orientado por un *interés ético y político* que le permite ver tales fenómenos. Lo que no pueden ver Smith ni Ricardo es el mecanismo concreto de la explotación de ese trabajo en las condiciones históricas del capitalismo, porque para ellos esas relaciones capitalistas son ahistóricas, son “naturales”. Para llegar a captar la historicidad de esa objetivación del *homo faver* debe advenir una crítica de la economía política, obra de Marx, que haga visible la plusvalía, la forma histórica propia de la explotación capitalista, la historicidad de las relaciones de producción capitalistas.

Ese “Hombre” también coincide, por lo de la preeminencia de la conciencia, con el sujeto kantiano y el de la fenomenología. No lo remontamos al sujeto de Descartes porque éste todavía requiere de Dios para

justificar el Mundo y lograr salir de su propia interioridad en peligro de caer en el solipsismo. El sujeto trascendental kantiano ya no necesita de Dios, porque la existencia para él ya no es sino una categoría *a priori* de su entendimiento, y no un concepto metafísico absoluto y externo. Se trata de un *sujeto epistémico* (aunque no sólo eso: también lo es moral, práctico). Por eso Levi-Strauss, Freud, Lacan, Saussure, etc., rebotan contra él al dar cuenta de esa profundidad inconsciente: porque es correlativo del objeto; porque sin él no hay objeto.

Foucault desplaza o sustituye la conciencia por el discurso, por un juego de reglas de acontecimientos enunciativos. Foucault da un giro lingüístico (o, mejor, discursivo) para poder reducir al sujeto a un espacio o posición requerido por el enunciado que es el nuevo centro de la atención. Pero aquí se produce el nuevo rebote: el enunciado, si se reconoce histórico, esto es finito, efímero, acontecimiento, temporal, requiere de una enunciación, es decir, una situación en que alguien le dice algo a alguien. El sujeto que se sacó por la puerta, se vuelve a meter por la ventana. Para negarlo, no basta con abstraer las dimensiones propiamente gramaticales, lógicas y pragmáticas de los discursos. Foucault, después de su arqueología del saber, escribió su *orden del discurso*, una pragmática del discurso situado en las circunstancias de enunciación regidas por reglas de uso, de lucha por la disposición del discurso concebido como un *bien*.

Foucault reconoció en su momento que el centro de su preocupación siempre había sido el Sujeto. Deleuze, echándole más gasolina al fuego, interpretó la propuesta arqueológica y genealógica foucaultiana, como una alegoría del Superhombre de Nietzsche, en tanto problema. El problema del Superhombre es el mismo de la muerte del Hombre. Deleuze rechaza la interpretación según la cual Nietzsche es el pensador de la muerte de Dios, por cuanto considera que el último pensador de la muerte de Dios no es otro que Feuerbach quien estableció que Dios era una proyección, una alienación, un despliegue del Hombre. Esa muerte del Hombre ya está implícita desde el momento mismo de dibujarse su propia figura, por cuanto surge sin garantía divina de su identidad, como ser finito consciente de su muerte y como dispersión de los planos de organización de la vida, el lenguaje y la producción. Pero con la muerte ya final del Hombre, afirma Deleuze, se establece una relación con unas fuerzas que ya no se

elevan al infinito en la figura de Dios, ni al finito con la figura humana, sino con “un número finito de componentes (que) produce una diversidad prácticamente ilimitada de combinaciones” (Deleuze, 1987: 169). Adviene una nueva forma, ni Dios ni hombre. Juego, lo llamó Derrida, al diluir el centro de las estructuras.

En este punto, que no es más que una confirmación de nuestra hipótesis de lectura según la cual la figura de “la muerte del Hombre” es la disolución de la conciencia en un inconsciente combinatorio, en un devenir cruel e inocente en tanto impersonal y azaroso, habría que hacer dos consideraciones. Una, si de acuerdo con Deleuze, Feuerbach es el último filósofo de la muerte de Dios ¿cuál es el lugar de Marx en esta fábula? Otra: si “la muerte del Hombre” simboliza lo mismo que la alegoría del Superhombre, ¿qué representa la alegoría del “Último Hombre”, esa figura lamentable que Nietzsche dibuja en su Zarathustra con desprecio?

La primera cuestión remite a una contradicción o, mejor, una aparente inconsecuencia en el corpus marxista, ya señalada por Enzo Del Bufalo. Si el hombre no es una esencia o una naturaleza, sino el conjunto de las relaciones sociales; luego, cada hombre corresponde al diagrama de esas relaciones de fuerza en cada situación histórica. Si esto es así, ¿cómo hablar de alienación, de enajenación de un “ser o esencia humana” que ya se afirmó que se disuelve en las relaciones sociales e históricas? ¿Será esa inconsecuencia el instante indeciso de la transición entre una fase ideológica, filosófica, el de la alienación y el “género humano”, a otra científica, la del conjunto de las estructuras sociales e históricas, como lo caracterizó Althusser en su momento? ¿Es ese hombre, nudo de relaciones sociales, ya un muerto, una combinatoria ilimitada de elementos finitos? Se sabe que la fundamentación epistemológica del marxismo de Althusser, es antihumanista.

El proceso de objetivación, al cual nos referimos antes, y que abordó Lukacs, nos muestra, sí, la disolución del Hombre en las relaciones sociales, pero esto no es la muerte, sino más bien las condiciones de la vida. En todo caso, es un tipo de objetivación específica e histórica, el que puede significarse como muerte o agonía: la objetivación propia del trabajador social (o una sociedad trabajadora) que es, por un lado, creador asociado con todos de la riqueza de todos; pero que, por el otro, se ve exproyado

de las condiciones y del producto de su trabajo en virtud de la apropiación privada de los medios de producción.

Efectivamente, no hay una esencia ahistórica y puramente interna (o subyacente, sustancial, subsistente, metafísica, fija) del Hombre; pero sí social, o sea, relacional, histórica, cambiante. El carácter social del Hombre es negado históricamente por la privacidad de las formas de apropiación. En el Hombre se escenifica la contradicción entre lo social productivo y lo privado apropiativo.

Hay que intercalar aquí una interpretación más atendida al hilo del texto nietzscheano. El Superhombre es el blanco hacia el cual está lanzada la flecha del hombre. Lo que tiene el Hombre de magnífico es tender a desaparecer para que surja algo superior a sí mismo: el Superhombre. Lo que debe desaparecer en el Hombre es, precisamente, lo que se alegoriza en el Zaratustra como “El último Hombre”: el que desea, sobre todas las cosas, la vulgar satisfacción, rechazando todo lo que lo enaltezca, todo esfuerzo autosuperador, todo ideal que vaya más allá de su satisfacción inmediata. Este “Último Hombre” está determinado por las relaciones sociales mercantiles, por una ética de simple felicidad que le impide la dignidad de la tensión hacia su propia superación, una ética de satisfacción burda de sus necesidades inmediatas, no se resiste al diagrama de fuerzas en donde está anudado; es simplemente resultado de ese nudo. El “último Hombre” es el hombre como cosa, ya hecho, Ser negando la existencia, que Sartre denuncia. “El Hombre es algo que tiene que ser superado”, dice Zaratustra. “Mas decidme, hermanos: si a la Humanidad le falta todavía una meta ¿no es que falta también ella misma?”

La disolución del hombre en Levi-Strauss y la borradura del rostro humano en la arena de Foucault, es el resultado de una pérdida, como ocurre con el hombre alienado de Marx (y de Feuerbach). El “Último Hombre”, por su parte, de lo que carece es de esa tensión hacia lo superior, esa tendencia a desaparecer para que surja el Superhombre. Le falta una meta suprema. Se solaza en su Humanidad. Pero la Humanidad es, para Nietzsche, dudosa, una nada, mientras no se dirija hacia su superación.

Si revisamos los “humanismos” en la historia, nos conseguiremos con que todos están animados por una tensión hacia lo superior.

El primer “humanismo” (el cual intentó revivir el Renacimiento italiano) fue el de los griegos y los romanos. En él se contraponía el *homo romanus* (o el autóctono griego) con los *bárbaros*, y la diferencia, además de lingüística, se refiere a su formación, a su educación, a la *Paideia* que haría excelente al hombre.

Si hay un humanismo cristiano, se encuentra en su tensión con Dios, que se resuelve en la relación filial: el Hombre es hijo de Dios. Esta definición es ambigua, y Erich Fromm señala que cambió de sentido en la transición de un cristianismo primitivo de los sectores oprimidos y pobres del Imperio Romano, donde significa que *todo* Hombre puede *convertirse en Dios*, a un cristianismo imperial o de los sectores opresores, en que era Dios quien encarnaba en un Hombre y su relación filial se resolvía en un cuidado lejano.

El misticismo del siglo XV y la Reforma significaron la necesidad de restablecer esa relación directa con Dios, pero de manera contradictoria: desde un pesimismo de la condición pecaminosa del Hombre (es decir, desde su inferioridad moral-práctica) sólo superado por una vivencia subjetiva interior, la fe, concedida graciosamente por Dios, como señal de la predestinación a la salvación, frente a la cual, por cierto, el hombre no podía hacer nada.

El “humanismo” liberal parte de una ética que (como señala Hinkelammert) corresponde a las relaciones mercantiles, es la “ética de los ladrones”; la ética del respeto a los contratos: la veracidad, la equidad, etc.: la condición de igualdad formal de los individuos correspondiente al intercambio equivalente de los productos, lo cual implica una libertad *respecto de* cualquier forma estatal. Esa ética más bien formula una igualdad aplanadora entre los hombres: éstos deben llegar a ser formalmente iguales, deben ser igualmente vendedores y compradores, no superiores a esa condición predeterminada a un mecanismo autónomo y automático: el mercado. No por casualidad Nietzsche dedica sarcásticas palabras al Mercado (aunque también al Estado). Las mismas que dedica a sus despreciables “últimos Hombres”.

El trabajador explotado, la figura humana alienada mostrada por el marxismo, encuentra su superación a través de la revolución que le permite tomar el control sobre la sociedad que es su propia esencia. El Hombre

romano o griego encuentra su superación en la formación, en el lenguaje bien hablado, en la educación y, finalmente, en el Imperio, en el dominio sobre los bárbaros. El Hombre cristiano lo encuentra en su relación con Dios a través de su filiación. El Hombre existencialista encuentra su superación en el compromiso asumido libremente, en la libertad garantizada por su Nada, por su existencia sin Ser, en contraste con las cosas que ya son previa o paralelamente a su existir. ¿Dónde encuentra el Hombre liberal su superación? Por una parte, en su liberación del Estado; pero, por otro lado, en la acumulación de riqueza, o sea, en su participación exitosa en el mercado, su victoria en la competencia con los demás comerciantes, en la acumulación de capital que es también acumulación de consumo en la proliferación de necesidades provocada por el avance de las fuerzas productivas. Además, ese mercado impone unas consecuencias que no son las de la voluntad de cada uno de los individuos que en él participa. Para ello, supuestamente, funciona la “mano invisible”. En otras palabras, la superación del Hombre es un funcionamiento automático, que no tiene que ver siquiera con sus intenciones.

El Mercado, como mecanismo automático, azaroso, de lógicas ciegas, combinatoria impersonal, se parece demasiado a ese inconsciente frente al cual resiste y lucha el Yo del psicoanálisis o selecciona y combina el hablante de la lingüística. Parece que un mismo modelo guiara la heurística de estas disciplinas del nuevo triedro postmoderno que según Foucault ha disuelto al Hombre como objeto del conocimiento y han planteado, según Deleuze, de nuevo el problema del Superhombre, es decir, de la superación del Hombre, más allá de los humanismos históricos. Foucault sugiere que el modelo de la lingüística termina desplazando a la biología y a la economía. Y es esta preeminencia del Lenguaje lo que termina borrando el rostro del Hombre.

Creo que hoy Foucault agregaría otro saber a su triedro: la *ecología*, especialmente en sus formulaciones más interesantes, como es el caso de la llamada “hipótesis Gaia” de John Lovelock, que concibe al planeta como una única forma de vida aquejada de una terrible enfermedad, por el efecto de un tejido que ha crecido de una manera nociva y descontrolada haciendo metástasis: la especie humana. En ese punto, habría que replantearse el sentido de cualquier humanismo, en tanto antropocentrismo moral.

Por otro lado, el Sujeto hoy se recompone en el marco de la Ética, como *primma philosophia*, como lo propone Lévinas, y lo acompañan en América Latina Dussel y Hinkelammert, entre otros. El Sujeto se constituye en Sujeto sólo si es reconocido y reconoce a los otros como Sujetos, Y esto es previo a cualquier indagación acerca del Ser. El Sujeto ético, según esto, es previo y fundamento del Sujeto epistémico. Ese reconocimiento, que es constitución del Sujeto en el plano ético-moral, en el de la responsabilidad mía con el Otro en tanto Otro, se radicaliza en Dussel y Hinkelammert en la consideración de la vida como fundamento de una ética material de la Humanidad (en oposición a la moral formal kantiana o procedimental de Habermas y Appel).

La racionalidad se torna reproductiva, como la llama Hinkelammert; esto es, no se agota en una racionalidad instrumental, en la selección calculada y lógica de los medios para la obtención de un mayor dominio, porque insiste en las consecuencias de la acción en la preservación y realización de la vida. Especialmente de la de aquellos que están en peligro de muerte: las víctimas.

Esta última figura, la Víctima, es para estos éticos latinoamericanos de la liberación, el punto de apoyo o fundamentación para la concepción de una ética de la liberación. Revertir la suerte de la víctima es el reconocimiento fundamental ético-moral. Preservar y hacer plena la vida, empezando por la vida de las víctimas, es la base de cualquier ética material, respaldada por la sabiduría ancestral de la Humanidad. El Sujeto ya no puede agotarse en el individuo. Se realiza más bien en esa comunidad de Sujetos que se reconocen como Otros que deben vivir, cuya vida es siempre responsabilidad de cada uno.

¿No es esto, dicho en otro lenguaje filosófico, la superación revolucionaria de la alienación del hombre social de Marx? Nos parece que sí. Sólo que su labor de descentramiento se queda corta en relación a una perspectiva más amplia, que incluso ha sugerido Leonardo Boff: el Otro con el cual tenemos responsabilidad engloba todo el planeta, toda la vida del planeta. La nueva ética desde donde revisitamos al Sujeto desplaza paradójicamente del centro a lo que era “naturalmente” su residencia: el Hombre. La conciencia-sujeto que se resiste y lucha frente a los automatismos y las fuerzas impersonales y azarosas (del *ello*, del caos, de las estructuras,

del Mercado) exige que el centro ya no puede ser únicamente el Hombre mismo; ni siquiera la víctima humana. Es la Vida en general, el Planeta. No basta la ecología ambiental, relativa a los equilibrios naturales, ni la social, que atiende a las injusticias y desequilibrios sociales, ni siquiera la ecología mental, donde se trata de establecer nuevos equilibrios con los arquetipos que orientan a la dominación y al cuidado. Es precisa una ecología integral que conciba al espíritu como realidad emergente del universo.

Paradoja singular: la Conciencia del planeta desborda a todo humanismo, a la Humanidad. A menos que, como sugiere Nietzsche, ese desbordamiento sea precisamente la realización de la Humanidad al fijarle una meta que va más allá de ella misma.

No queremos plantear un cruce, por lo demás muy endeble y discutible, entre las éticas materiales de Dussel y Hinkelammert, las ecologías de Boff y la doctrina del Superhombre de Nietzsche, interpretada a su vez por Deleuze (Hinkelammert se detendría más en resaltar los rasgos reaccionarios del pensamiento de Nietzsche, en especial su propuesta de una “Moral de Amos” contra la “Moral del Rebaño”). Evidentemente, el cristianismo de los tres primeros es completamente incompatible con el anticristianismo del segundo. La “Moral de los Amos” nietzscheana, por supuesto que es antagónica con una moral que parte del sufrimiento de la Víctima. En todo caso de lo que trata la presente interpretación, es de plantear un campo de problemas referidos a la Superación del Hombre y de la Humanidad (tema de *todos* los humanismos), enmarcado a su vez en un campo más amplio de problemas referidos a la persistencia de la Vida misma en nuestro planeta.

Es en este sentido que afirmamos que la superación del Hombre se da en relación a lo que lo constituye, lo desborda, lo posibilita, lo contiene, lo trasciende, más allá de su propia historia, es decir, el lenguaje, por un lado, la Vida en el Planeta, por el otro lado; los Otros, en tercer lugar. Por otra parte, esa superación es *primeramente* práctica, o sea, referida a la ética y a la política; para, en un momento posterior, poder ser epistémica.

Precisamente, en esas dos notas de la superación del problema del Hombre, la consideración de lo que lo desborda y trasciende, y la primacía de lo ético y lo político sobre lo epistémico, constituyen las dos determinaciones de estos nuevos tiempos posteriores a la postmodernidad.

Ser humanista hoy, después de la postmodernidad, es proponerse superar al *Hombre*.

BIBLIOGRAFÍA

- Barthes, Roland (1978) *El placer del texto*. Siglo XXI editores. Barcelona. España.
- Boff, Leonardo (2007) www.leonardoboff.co/site.esp/boff/htm.
- Deleuze, Gilles (1987) *Foucault*. Editorial Paidós. Barcelona. España.
- Del Bufalo, Enzo (1998) *Individuo, mercado y utopía*. Monte Ávila editores. Venezuela. Caracas.
- Derrida, Jacques (1989) *La escritura y la diferencia*. Anthropos ediciones. Barcelona. España.
- Dussel, Enrique (1998) *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Editorial Trotta. Madrid. España.
- Ferry, Luc y Reanut, Alain (2001) *Heidegger y los modernos*. Editorial Paidós. Barcelona. España.
- Foucault, Michel (1979) *Arqueología del saber*. Siglo XXI editores. México.
- Fromm, Erich (2004) *El dogma de Cristo*. Editorial Paidós. Madrid. España.
- Heidegger, Martín (2001) *Carta sobre el Humanismo*. Alianza Editorial. Madrid. España.
- (2006) *El miedo a la libertad*. Editorial Paidós. Madrid. España.
- Hinkelammert, Franz (2006) *El sujeto reprimido. El retorno del sujeto reprimido*. Ediciones del Perro y la Rana. Ministerio de la Cultura. Caracas. Venezuela.
- Levinas, Emmanuel (2000) *Ética como filosofía primera*. Disponible en <http://www.serbal.pntic.mec.es/AParteRei>.
- Lovelock, John (2007) *La venganza de la tierra. La teoría de Gaia y el futuro de la Humanidad*. Editorial Planeta. Madrid. España.
- Marx, Karl (1974) *Obras escogidas*. Editorial Progreso. Moscú. URSS.

Nietzsche, Friedrich (1972) *Así habló Zaratustra*. Alianza Editorial. Barcelona. España.

—— (1983) *Más allá del bien y del mal*. Ediciones Orbis. Madrid. España.