

DE ÉTICA Y ONTOLOGÍA

Vicente Pedrero

Glosando el problema del sujeto al filo de la postmodernidad

1

En los últimos años del siglo dos intuiciones fuertes dominan la escena filosófica. La primera nos anuncia el cierre de la llamada postmodernidad después de un inventario de temas que siendo en sí mismos decisivos para nuestra época, como la reflexión acerca del papel de las nuevas tecnologías, los medios de comunicación de masas, el arte transvanguardista, las tradiciones o el pluriculturalismo, nunca dieron lugar a un punto de vista filosóficamente coherente que permitiese decretar el final de la modernidad. La segunda de las intuiciones nos hace ver que ésta, la modernidad, ha sufrido tan fuerte conmoción en este siglo (la postmodernidad misma no habría sido más que un síntoma de ese traumatismo) que sus cimientos y su estructura deberán ser reforzados por la vía del pensamiento y la filosofía.

2

Si una síntesis pudiera extraerse de esta doble intuición, esto es, el cierre del paréntesis de la postmodernidad y la continuación de una modernidad en crisis, ésta no sería otra más que la del problema de la subjetividad o el lugar del sujeto en nuestra época. Ciertamente, si buscamos un denominador común a las distintas fracciones filosóficas que recorren, problematizándola, la modernidad desde su mismo origen, nos encontramos allí siempre al sujeto y a sus diferentes representaciones teóricas. Pero es en la postmodernidad donde la figura del sujeto sufre un giro de tuerca que pretende ser definitivo, fatalmente definitivo podríamos decir, pues es la clausura del sujeto mismo, su disolución, lo que queda teóricamente establecido. Este proyecto posmoderno comparte inicialmente, no obstante, un mismo fondo de propósitos con la crítica romántica del diecinueve a la subjetividad racionalista del cartesianismo y el kantismo y a sus pretensiones cognitivistas y totalizadoras en el orden científico, moral o político. La "condición posmoderna" del sujeto, tal como la concibe J-F Lyotard¹, no ha dejado así de proponerse como una defensa de la libre circulación en nuestras sociedades de unos individuos cada vez más liberados del peso de los grandes discursos o relatos explicativos de la realidad histórica. Frente al papel del conocimiento como referente definitorio del yo moderno en versión cartesiana y kantiana, hay una reivindicación permanente de la dimensión pasional o estética del yo, que encuentra en la literatura y el arte sus mejores formas expresivas.

3

Pero ese fondo común con el romanticismo no deja de ser, desde las premisas globales de la postmodernidad, algo paradójico. El ideal romántico proclamaba el papel activo de un sujeto vital y pasionalmente fuerte, protagonista de su propia historia y con capacidad para intervenir en la historia en general, es decir, no renunciaba a una filosofía de la historia sino que ésta era traída a una historia entendida desde la dimensión creativa de la subjetividad. Sin embargo, el pensamiento posmoderno ha devaluado y depotenciado el yo racionalista al precio de acabar con la idea de historia desde el punto de vista de los sujetos, poniendo punto y final a la idea de progreso humano como algo históricamente efectuable. Los sujetos de "pensamiento débil"² de los que nos habla la postmodernidad han perdido aquella capacidad creativa de los sujetos románticos (lo que guardaría relación con una cierta interpretación del final de las vanguardias históricas en el arte de nuestro siglo). La superación de los grandes discursos de la razón en forma de metarrelatos abarcadores de la realidad histórica, se traduce por los autores posmodernos como el radical debilitamiento de una subjetividad sometida a la contingencia histórica³ de unos pequeños relatos, contextualizados según unas determinadas tradiciones o culturas, que sirven de narración de las diferentes biografías individuales. El "sujeto" (ahora ya entre comillas) será en cada caso lo que su cultura haya decidido que sea. La abolición de la idea de sujeto en que se sitúa la postmodernidad representa, como casi resulta obvio, el final de una época: el de la ética moderna y universalista, pues no hay ética posible sin unos sujetos moralmente responsables de su pertenencia al género humano, y el comienzo de una nueva época: la del nihilismo, como filosofía adecuada al *factum* de unos individuos cuya moralidad no sobrepasa el límite de su propia religión, etnia, tradición o cultura.

4

La fuente teórica que ha inspirado este giro nihilista y posmoderno en nuestro tiempo no es otra que la ontología de Heidegger y su crítica al pensamiento occidental. La obra heideggeriana ha sido decisiva para toda la filosofía contemporánea pues marca el paso entre una filosofía moderna anclada en el error metafísico de considerar la subjetividad y el pensamiento como algo ajeno a las circunstancias del ser, sólo relativo a la dimensión trascendente del conocimiento y el deber ser, y una filosofía ante la cual la interrogación por el ser y sus circunstancias se hace crucial. En definitiva, la obra de Heidegger nos sitúa en un punto contemporáneo de no retorno con respecto a la metafísica. A partir de ese momento, la subje-

tividad, lo que cada sujeto haga o piense guardará relación con la dimensión del *lenguaje* donde cobra realidad el pensamiento y la acción, y este lenguaje será asimismo lenguaje compartido por otros individuos en contextos determinados. De este modo Heidegger (como también ocurre con Wittgenstein) es responsable del giro lingüístico que domina toda la filosofía contemporánea. Ahora bien, admitido esto, el significado último de la filosofía heideggeriana, el problema se plantea cuando quedamos atrapados en el conjunto de significantes, conceptos, ideas o categorías que dominan el conjunto de la obra de Heidegger. Y esto es lo que ha ocurrido con la mayor parte de los autores posmodernos, que han confundido el "pensar después de Heidegger" con el pensar *según* Heidegger. Así pues, y de manera determinante, ¿por qué la pregunta ontológica por el ser debe ir acompañada de la idea del "ser-para-la-muerte", que recorre desde la segunda sección de *Ser y tiempo* toda la obra heideggeriana?, ¿es que no hay otra manera ontológica de preguntarse por el ser? No puedo ahora insistir en ello, pero cuando el *Dasein* ("ser-ahí") heideggeriano se define en la toma de conciencia de su mortalidad está ya prefigurando el camino de una "rememoración" (*Andeiken*) de la "historia del ser", algo así como la historia de todos los seres sin futuro que somos, que le lleva a la resignación y al nihilismo, a buscar consuelo en la "morada" que es la propia patria o comunidad que le da cobijo⁴. Este es, en esencia, el Heidegger que está detrás del nihilismo posmoderno. Al filo de la postmodernidad, ya lo dijimos, es necesario seguir preguntándose, más allá de toda metafísica, por el ser. Estamos ya irreversiblemente lejos de toda especulación trascendente de un yo pensado a la manera cartesiana o kantiana. Pero ¿por qué aceptar que ello signifique una recaída en unos no-sujetos vistos desde la rememoración heideggeriana?, ¿por qué el nihilismo?, ¿por qué no la ética, una ética con bases ontológicas diferentes?

5

Una primera cala ontológica de signo éticamente afirmativo nos la ofrece en nuestros días la idea de una "pragmática universal del lenguaje", tal como se plantea en la obra de Habermas⁵, con la que se sientan las bases de la posibilidad de entendernos sobre un fondo de humanidad común. Esta posibilidad estaría contenida en el hecho mismo de nuestra socialización a través del lenguaje, hecho que compartimos por igual todos los miembros de nuestra especie. La idea de género humano dejaría así de formularse filosóficamente sobre el vacío, en la trascendencia del proyecto ilustrado moderno, y pasaría a estar refrendada en la realidad antropológica de nuestra socialización. Sobre esta base se construiría históricamente nuestro progreso, ¿acaso no ha sido siempre posible entenderse llegados al límite de nuestra humanidad entre individuos de diferentes culturas?, ¿por qué entonces resignarse a la incomunicación en la cultura propia? Un ejemplo cercano: ¿acaso se han resignado a su suerte las mujeres argelinas cuando reclaman, sin abandonar la propia experiencia de su cultura y su religión, unos derechos como miembros de la humanidad?

6

Una última cala ontológica nos lleva a la ética de Spinoza donde la pregunta por el ser toma desde un primer momento la forma de "ser-para-la-vida", y no para la muerte. La muerte es ciertamente un hecho conocido pero hay otros que son anteriores y presentes en la vida propia como el amor, la amistad, la alegría, la solidaridad, y estas pasiones y sentimientos donde la experiencia del otro es imprescindible no tienen menor rango ontológico ni son menos determinantes para el individuo (aun en la forma de *Dasein* como ser-ahí-arrojado-al-mundo) que el hecho de la muerte. La visión ontológica de Spinoza se declara desde un principio partidaria de la vida, y a partir de ahí construye una ética.

7

La ética es el reto permanente con la propia vida y desde ella con la vida de los demás. En ese trayecto asumimos un compromiso con aquel fondo de humanidad que nos permite identificarnos, sabernos, en tanto miembros del género humano. Esta es la base ontológica de la ética que planteada por Spinoza en el siglo XVII estamos hoy en condiciones de poder retomar. Reto difícil donde los haya si tenemos en cuenta las condiciones de nuestra época. Pero ¿podemos permitirnos escurrir el bulto? La postmodernidad ha creído poder hacerlo depontenciando al máximo la subjetividad, envolviéndola en la aceptación de lo existente. Alguien ha definido incluso la postmodernidad como "una modernidad sin tristeza"⁶, cuando en realidad la alegría de que presume es totalmente falsa, inauténtica: es como la diversión de quien ha bebido mucho para poder olvidar. De la escena del mundo no podemos escabullirnos aunque la trama nos parezca absurda: al final siempre somos responsables ante nosotros mismos. Como aquel personaje de Albert Camus que iba y venía acarreado una enorme piedra de acuerdo con una filosofía que le tenía prohibido el suicidio y le incitaba siempre a la vida.

1. Cf., J-F Yotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984

2. Cf., G. Vattimo, P.A. Rovatti, *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1988

3. Cf., R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991

4. Habermas sitúa entre el primer Heidegger de *Ser y tiempo* y el último Heidegger de la rememoración, la experiencia frustrante de su militancia nacionalsocialista, que Heidegger recreó en la celebración de una suerte de "dasein colectivo" del pueblo alemán. Cf., Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 190-191

5. Vid., J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990

6. Cf., A. Wellmer, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*, Visor, Madrid, 1993, p. 59