

El sujeto postmoderno. Una reivindicación del sujeto moral tras su descarte en el siglo XX

Carlos Thiebaut

Universidad Carlos III de Madrid

¿Cómo han ido cambiando las concepciones del sujeto en la filosofía contemporánea? Se presentan cuatro momentos de ese desarrollo: a) la concepción ética de la subjetividad ilustrada; b) las distintas sospechas de ese proyecto en el siglo XIX y en el XX; c) la prolongación de estas sospechas en lo que se denominan las filosofías del malestar del siglo XX; d) la nueva articulación conceptual a finales del siglo. ¿Por qué esos cambios y procesos? Se sugiere una hipótesis general de interpretación que pertenece al ámbito de la filosofía moral: en el ámbito de la vida práctica estamos orientados hacia “un ir delante” y el sujeto tiene una actitud performativa y proyectiva; esta dimensión se hace opaca cuando la interpretación de esa vida práctica se entiende como resultado o producto (y es vista como “un ir detrás”). A la luz de esa hipótesis se analizan las maneras en las que las filosofías de la sospecha y del malestar son ciegas al sujeto ético y se indica que son, por ello, ciegas a las maneras en las que el siglo XX ha construido, frente a esas interpretaciones filosóficas, dimensiones morales –como el rechazo del daño y la imputación de responsabilidades?– a las que sólo el último momento del siglo pasado parece hacer justicia.

*

“The Post-Modern Subject. A Recovery of the Moral Subject after its Abandonment in the Twentieth Century”. How have the conceptions of the subject in Contemporary Philosophy changed? There are four moments in this development: a) The ethical conception of enlightened subjectivity; b) the different suspicious attitudes of such project in the XIX and XX centuries; c) the follow-up of those suspicious attitudes in what is called the philosophies of “malaise” in the XX century; d) the new conceptual articulation at the end of the century. Why have these changes and processes occurred? A general interpretive hypothesis belonging to the realm of moral philosophy is suggested: in the realm of practical life we are oriented “forwards” and the subject has a performative and projective attitude; this dimension becomes opaque when the interpretation of such practical life is understood as the result or product (and is understood as moving backwards). In light of that hypothesis, the different ways in which the philosophies of suspicion and malaise are blind to the ethical subject are analyzed and it is claimed that they are, therefore, blind to the ways in which the Twentieth Century has built, against those philosophical interpretations –as the rejection of damage and the imputation of responsibilities– to which only the last moment of the last century seems to do justice.

La filosofía acompaña a la vida y a la historia, como una sombra en un espejo que refleja, a la mañana y a la noche, fragmentos de nuestro rostro y de nuestra mirada. Cuando es mirada nocturna, la filosofía cumple el sino que Hegel le asignó al compararla a la lechuza de Minerva que eleva su vuelo al atardecer: interpreta la vida, la recoge y aprehende en el pensamiento, y resume el sentido de lo andado. La filosofía de la atardecida nos explica qué hemos hecho y quiénes somos, cómo hemos llegado a ser y cuál es la forma de nuestra historia. En esta metáfora a la filosofía le cumple un sino paradójico: la forma de saber que pretende la máxima iluminación y que hizo del ojo su sentido preferido, aunque camina, no obstante, sólo entre las sombras. Al interpretar el mundo lo deja, no obstante, intacto y no es de extrañar –como veremos– que, como una protesta contra tal impotencia de la lucidez, que de mero saber hace imposible la acción, la filosofía posterior a Hegel, con Marx, propusiera parar la interpretación para sustituirla por la transformación, como si el destino nocturno se hubiera de tornar en la proclamación de una nueva alborada. Cuando es mirada matutina –una anticipación que no ha tenido la suerte de encontrar una metáfora tan potente como la de la lechuza de Minerva, aunque podríamos (irónicamente tal vez) encontrar en la aurora de Nietzsche su imagen– la filosofía se anticipa al mundo y convierte en programa de acción su propuesta de conocimiento. No dice lo que hicimos y lo que somos, sino lo que haremos y lo que seremos.

Cuando volamos al atardecer vamos detrás de nosotros mismos; cuando lo hacemos al albor vamos delante. En el primer caso, somos intérpretes de lo ya vivido; en el segundo, somos actores que proyectan y deciden. Pero, de la misma manera que no podemos definir, si no es por la fijación arbitraria o convencional de una referencia, si fue antes la noche anterior que la madrugada posterior, o ésta anticipa una ulterior tarde, el interpretarnos puede ser tomado como aquello que nos hace ir delante –pues qué queramos o proyectemos hacer dependerá de qué idea tengamos de nosotros mismos– y este ir delante puede ser tomado como parte de lo que ya somos –pues qué queramos o proyectemos hacer determinará también las acciones que nos

constituyen. No es, pues, que en una hora, en un tiempo, vayamos detrás y en otra vayamos delante. Parece que la filosofía aprehende lo vivido si en ella hay un proyecto y que hay proyecto en la medida en que se aprehende el camino recorrido, el tiempo histórico. La ética, que nos habla, por antonomasia, del ir delante, es sólo la otra cara de la interpretación del tiempo histórico, del ir detrás; y viceversa. La acción, que es de lo que la ética habla, sería la otra cara de la verdad, que es a lo que el conocimiento se refiere.

Pero este acoplamiento simétrico entre verdad y acción, como la imagen y lo reflejado en el espejo –una simetría con la que podemos generar diferentes modelos históricos y explicar, por medio de ellos, cómo distintas sociedades en distintos momentos se pensaban a sí mismas y actuaban–, puede sufrir distorsiones y empañamientos. Los espejos pierden su azogue, o se les oscurece, y el cristal hace aguas o se quiebra. No siempre, entonces, lo que creemos saber de nosotros mismos determina con nitidez qué hayamos de hacer ni siempre nuestra acción encuentra su motivo y su sentido en lo que decimos o creemos saber de nosotros mismos. En estos momentos de distorsión y empañamiento se producen crisis de sentido y de inquietud –pues nada puede ser, en efecto, más turbador que constatar la diferencia entre nosotros mismos y la imagen que nos devuelve el espejo– y esas crisis incitan a que volvamos a pensarnos (a ir detrás) para ponernos en orden con nuestra acción (con nuestro ir delante). Tal vez los tiempos de crisis, de empañamiento del espejo o de pérdida del azogue –recordemos que, en español, azogar quiere también decir inquietar junto a poner azogue– no sean tiempos excepcionales. Podemos sospechar que nuestra cultura siempre ha estado en crisis, en distorsión, que siempre hemos intentado ir detrás para ir delante, y que, por ello, la filosofía es un intento constante de poner nuestras percepciones conceptuales en orden para poder poner orden, a la vez, en nuestras acciones. Podríamos, en efecto, sospechar esa continuada crisis y desear su continua superación. Pero eso no elimina la inquietud y la desazón que sentimos en el momento de la crisis, no despeja nuestra condición de “azogados”. En ese momento es la inquietud misma lo que pasa a primer plano, la realidad que no puede ser negada y que demanda respuesta y resolución.

Quisiera sugerir que el siglo XX ha sido un siglo de crisis en el sentido que acabo de indicarles, un momento en el que nuestro ir

detrás y nuestro ir delante, nuestro conocimiento y nuestra acción, se han visto sometidos a distorsiones, a pérdidas de azogue, a empañamientos, y que estamos sufriendo la desazón de ese desencuentro entre lo que sabemos de nosotros mismos y lo que de nosotros mismos nos demandamos éticamente. Para desarrollar tal sugerencia consideraré la idea de subjetividad en el momento epocal de la llamada postmodernidad. Intentaré, pues, indicar de qué maneras las imágenes del sujeto en algunos momentos eje del siglo, las imágenes que hemos tenido y tenemos de nosotros mismos, se han insertado en una concepción de nuestra época que la concibe como postrimería, como final y como agotamiento. La proclamación del fin de la modernidad o, si se prefieren términos menos proféticos, la constatación de su agotamiento, que inundó el pensamiento en todos los campos, en la estética y la historiografía, en la filosofía y en la literatura y la crítica, desde los años sesenta se apoya sobre dos ejes que cuestionan, precisamente, dos supuestos centrales de nuestras anteriores concepciones de nosotros mismos, de nuestro ir detrás. Se apoya, en primer lugar, sobre la muerte de las grandes interpretaciones de la historia y de la acción humanas, eso que Lyotard denominó los grandes relatos que, desde la Ilustración, le han suministrado a Occidente el marco de interpretación de sí mismo y de sus horizontes de acción y de sentido; en segundo lugar, se apoya sobre la imposibilidad de sostener la idea heredada de sujeto de la acción y del conocimiento —de la imagen que tenemos de nosotros mismos. Con esa crítica, que tiene lugar en la filosofía y en la literatura, en la teoría y en la cultura, se constata una insuficiencia, un límite, una forma ya imposible de pensarnos. Este cuestionamiento no constituye una sospecha nueva. Proviene de mucho más atrás, de los pensadores de la sospecha del siglo XIX, como veremos, y de manera más cercana tiene su raíz en los pensadores europeos del medio siglo, en lo que llamaré las filosofías del “malestar”. Las proclamas postmodernas del siglo XX sólo han dado otra vuelta de tuerca, muchas veces en tono sociológico y menor, a aquella sospecha y a este malestar y lo han hecho, además, devaluando la garra, el desasosiego, que se contenía en sus antecedentes. Sin centrar mi atención en la proclama de postmodernidad de finales del siglo XX, indicaré que las sospechas y los diagnósticos de malestar son índices de una desasosegante distorsión y que nos plan-

tean un nuevo horizonte de cuestiones sobre los que se eleva, quizá, un regreso de la subjetividad cuestionada: si la imagen que nos devuelve el espejo no nos representa pero, sobre todo, no nos permite pensarnos como sujetos de la acción, ¿qué hacer con los problemas morales a los que nos enfrentamos? Sugeriré, precisamente, que han sido las reiteradas demandas éticas de este mismo siglo las que nos están ahora azogando para que salgamos de la inquietud misma, las que nos están incitando a modificar nuestro entendimiento de nosotros mismos y las que vuelven a motivarnos para que pongamos orden entre nuestro ir detrás y nuestro ir delante. El retorno del sujeto que, tras su muerte proclamada, puede tal vez constatarse en los últimos decenios es, sobre todo, un retorno del sujeto de la acción, del sujeto ético y es ese sujeto el que nos reclama repensar, incluso, la crítica que de él se hizo en el siglo XX.

En los primeros decenios del siglo, y prosiguiendo una onda que se anticipaba ya en el anterior, la filosofía del siglo XX acompañó, como una sombra de sospecha, la disolución de un mundo. Las fatigosas guerras del siglo XX han dejado una estela de ruinas y de dolor que ha desarbolado la esperanza en aquel reino de la libertad que articuló los proyectos en los que Europa se constituyó en la época moderna. Con ellas, junto a ellas, se va engarzando un movimiento en el alma de la época que nace de la desazón e incluso la incrementa, como si ya no sólo no estuviéramos delante de nosotros mismos, sino incluso como si hubiéramos perdido también la capacidad de pensarnos de manera coherente, la capacidad de aprehendernos de manera adecuada. La disolución del mundo anterior, de sus realidades, de sus instituciones y de sus sueños, corre pareja a la disolución del pensamiento y, en esos primeros decenios, son frecuentes las reiteradas señales de una perplejidad, que se han instalado, como marca de la época, en nuestras conciencias. Pero, como indicábamos, esta desazón es también insoportable: no soportamos el estar azogados, inquietos, por la pérdida de una comprensión de nosotros mismos; bien sea con el *pathos* que suministra el vivir y percibir el daño recurrente del siglo, bien sea con la actitud más sobria que busca entender la trama de nuestra condición, bien, por último, con la distancia empática del ironista postmoderno que, como un nuevo escéptico, desconfía de cualquier comprensión, le reclamamos a nuestro pensamiento que se es-

fuerce en entender las causas, los procesos que nos han formado y que asuma la responsabilidad de trazar, aunque sea borrosamente, los rumbos de nuestra acción. A finales del siglo le seguimos reclamando al pensamiento que diga la verdad de lo que somos y que articule la acción que hemos de realizar. Por ello hemos de preguntarnos ¿cómo ha llegado a ser nuestra conciencia epocal la que es?, ¿cuál es la tarea, y cómo realizarla, que nos demanda el presente y el futuro? De nuevo, entonces, la historia y la acción, el ir detrás y el ir delante, son preguntas que se reiteran, aunque sea en tiempos de sombra y en el desasosiego.

¿Cómo ha llegado a ser nuestra conciencia epocal la que es? La modernidad se había constituido, a lo largo del dieciocho y a comienzos del diecinueve, sobre la base de una confianza en la racionalidad, en el control de nuestras acciones, en la organización social y en la capacidad de someter a crítica las instituciones y los conocimientos que recibimos, como legado, de las tradiciones e historias que nos anteceden. A esa modernidad crítica y racional le hemos venido a llamar Ilustración y es, tal vez, el ejemplo más cercano que tenemos de nuestro ir delante de nosotros mismos: el pensamiento y la cultura miran al futuro y a la construcción de un mundo. El lema en el que Kant resumió el movimiento de la ilustración –*sapere aude!*– es una incitación ética, pues reclama la peculiar virtud de la osadía. Es una llamada y una demanda a la crítica y al conocimiento, a un ir delante que determina nuestro conocimiento, a una acción que fragua una verdad. (En ese sentido, el romanticismo más radical pertenece aún al ciclo de la modernidad crítica. Otros romanticismos, no obstante, comienzan a desconstruirla.) En distintas olas, el siglo XIX materializa un movimiento de sospecha, un sistema de dudas que ataca a los pilares de aquel nuestro ir delante y de aquella incitación ética a la acción troquelada en la confianza en la razón. Recordemos en grandes trazos sus líneas fundamentales. Marx, Freud y Nietzsche han sido llamados los maestros o los iniciadores de esa sospecha que invierte las tornas. Con Marx se empieza a indicar que tal vez no contremos nuestras acciones ni la organización del orden social como decimos o creemos hacerlo. Obedecemos a leyes y a procesos de los que no somos conscientes y los motivos que aducimos para la acción (como, por ejemplo, los grandes ideales de libertad, igualdad y justi-

cia) son sospechosas ideologizaciones que encubren e invierten la realidad: como sujetos de la acción social estamos, más bien, sujetos a fuerzas y leyes que determinan las estructuras en las que vivimos y actuamos. Se ha formulado, así, un primer aldabonazo al privilegio del sujeto que creía osar saber y, paradójicamente, ese mismo saber –lo que empezamos a saber de nosotros mismos– nos conduce a la conclusión de que no estamos en dominio de nosotros mismos. Similar sospecha planteará pocas décadas después Freud en el terreno del sujeto psíquico que, igualmente, desconoce el origen y las modulaciones de su voluntad y sus deseos, y, poco antes, Nietzsche ha insinuado, por su parte, una tal vez más radical duda sobre nosotros mismos al sugerir que nuestros conceptos, aquellos que antaño empleamos para proponer la acción y luego, incluso, para desmontar el privilegio del sujeto de la misma, son mellados instrumentos que ocultan las más hondas pulsiones de la voluntad de poder. Pero Marx, Freud y Nietzsche anticipan y generan el desmontaje de aquel primer programa que constituyó la modernidad, no tanto porque sospecharan sólo que el sujeto que en él se proponía como pivote y fundamento de la acción está determinado por fuerzas –de la sociedad, de la psique, del lenguaje– que él desconocía, ni tampoco –como tantas veces se ha confirmado posteriormente– porque, con tal constatación, rompieran el esquema de conocimiento que a aquel sujeto se le atribuía. Ciertamente, esa crítica al sujeto y esa crítica epistemológica son elementos centrales de su augural sospecha. El desmontaje de aquel primer programa se realiza, sobre todo, porque en el reflujo interrogante que ejemplifican Marx, Freud y Nietzsche se ha invertido la prioridad del ir delante sobre el ir detrás, de la acción sobre la comprensión y la verdad, la prioridad de la ética sobre el conocimiento y la historia. La sospecha de lo que somos –ya de lo que creíamos ser– ha desmontado, sumiéndolo en parálisis, el propósito de la acción. La certeza de lo que somos –ya no de lo que antes creíamos ser– deja la prioridad ética sin fundamento y sin sentido.

Si esa modernidad crítica que llamamos “ilustrada” establecía la simetría entre la verdad y la acción desde la primacía ética de ésta, la modernidad que sospecha invierte esa simetría, y la distorsiona, presentándonos en el espejo una imagen que ya no acuerda ni con nuestros deseos ni con nuestros proyectos, ni con nuestros sueños ni

con nuestros ideales. Lo diré en una frase apresurada: las sospechas que desde el diecinueve hemos venido acumulando han dejado un hueco en nuestra ética y la desazón ya del siglo XX es una desazón moral. ¿Cómo, no obstante, podemos sugerir tal idea –la de un hueco en nuestra ética– si hemos dicho al comienzo que Marx propuso el final de la interpretación del mundo para comenzar la acción transformadora y si, podríamos añadir ahora, Freud formuló que allí donde estaba el ello pulsional *debía* devenir el yo y Nietzsche elevó la proclama de una transvaloración de los valores? ¿No son todas esas propuestas programas éticos? No sólo eso, cabe seguir dudando de nuestra frase apresurada al recordar cómo incluso las filosofías más radicales del malestar en el siglo XX –quizá su ejemplo primero sean los existencialismos, incluso mejor que la resaca postmoderna de los años setenta y ochenta– tienen en su corazón una demanda ética. (Basta, por ejemplo, recordar a Camus y a Jaspers.) Sostendría, no obstante, la acusación formulada contra esos acusadores apuntalándola con otras dos sugerencias encabalgadas: la primera dirá que la incapacidad para pensar la ética, nuestro ir delante, no significa la desaparición de la vida moral y la segunda indicará las maneras en que las filosofías de la sospecha, tornadas ya en filosofías del malestar, quieren dar cuenta –desde mi punto de vista, deficitariamente– de esa vida moral.

Las filosofías de la sospecha no pueden obviar lo que indicamos al comienzo: que siempre, a la par que nos pensamos y nos formamos una imagen de nosotros mismos, vamos también, inevitablemente, delante porque actuamos y que, siempre, inevitablemente, hay una ética ejercida al interpretar el mundo histórico y al definir nuestro lugar en él. A ello obedecerían, entonces, aquellas demandas de transformación, de cumplimiento y de transvaloración de esas filosofías. La acción y sus demandas no desaparecen de la realidad porque dejemos de pensar en ellas o porque nos veamos incapaces de concebirlas y darles un nombre y un concepto. Estamos siempre delante de nosotros mismos cuando vivimos y cuando actuamos. Las demandas de la acción no se esfuman aun cuando socavemos las creencias que anteriormente sostenían las concepciones previas que teníamos acerca de ellas. Si ello es así, el cúmulo de sospechas que desde el diecinueve se han ido acumulando contra las anteriores maneras de concebir

nuestro ir delante no habrá detenido ese movimiento de la vida y de la acción. Simplemente, no tenían un concepto de esa acción o lo tenían deficitario. Por eso dije que esas sospechas han dejado un “hueco” en nuestra ética, y por “hueco” quiero indicar que no nos la han permitido pensar adecuadamente. Tampoco dije: nos han dejado sin vida moral; dije: la desazón del siglo XX es una desazón moral, la de una vida moral que no tiene ya concepto claro de sí misma, que no puede entenderse a sí misma.

El desmontaje de la modernidad ética y crítica suspende los criterios con los que el sujeto moral –aquél en quien radicaba la acción, su motivo y su sentido– se pensaba a sí mismo. Al desvelarle como dependiendo de algo distinto de sí mismo –la sociedad, el inconsciente o en el lenguaje–, al descubrirse, como ha dicho Rorty, esa triple contingencia de nuestra condición, el sujeto pierde el centro, deja de estar delante de sí mismo, y al quedar descentrado queda, desde el punto de vista de su acción, por detrás siempre de sí mismo. Desde esa sospecha no estamos ya en dominio de nosotros mismos cuando actuamos, nos quedamos sin control sobre nuestras acciones, nuestras creencias y nuestras motivaciones. Las categorías que la filosofía del medio siglo XXe desplegó para comprender esta condición descentrada dibujan una sensación de profundo desasosiego: son ya filosofías del malestar, que han transformado lo que de denuncia había en los programas del diecinueve en la constatación de una condición dañada. Por decirlo ya con Heidegger, que es quien mejor ha dado nombre a este giro descentrador, la condición humana se perfila como el mero “estar arrojados” en la existencia. El ser humano, aquel a quien Kant llamó la persona como lo único digno de un respeto absoluto, depende y está determinado por algo que no está en él. No importa que a ese algo extraño lo llamemos, como el Heidegger de *Ser y tiempo* o de la *Carta sobre el humanismo*, el “ser” o empleemos otro término. Lo radical de la afirmación es que el sujeto de la acción, el primordial sujeto ético del proyecto ilustrado, queda despojado del lugar fundante que antaño se le atribuía, queda arrojado a una vida que sólo puede entenderse ya como un acontecer que para él es su destino. Todo lo que al sujeto le sucede, precisamente “le” sucede, no lo “hace”, y el sujeto se piensa, entonces, no como actor sino sólo como paciente. A quien sólo va detrás las cosas le suceden, no las hace; no

sabe cómo las hace ni tampoco qué hace. Nótese que no estamos sólo hablando de lo que la filosofía –en nuestro caso las filosofías descentradoras que invierten la primacía ética de la acción al subvertir el lugar fundante del sujeto– ha desconstruido. Hablamos también –quizá sobre todo– de la sensación de pérdida de sentido y de desorientación que se acumula sobre una Europa herida y desconcertada, para la cual la barbarie bélica –guerras al comienzo del siglo, guerras al final– se presenta como un insospechado arrojamiento a un acontecer que no entiende. Hablamos también –quizá sobre todo– de las formas de la vida dañada en ese acontecer. Pues aquel despojamiento del sujeto no puede suspender, no obstante, su vida moral misma, una vida moral que se concibe como pasividad dañada pero que se resiste también a ser sólo daño y pasividad. El despojamiento y el descentramiento del sujeto no suspenden el dolor de las víctimas de Auschwitz ni el de las del Gulag, ni el de las de Hiroshima, Bosnia o Sudáfrica. Sobre todo, no suspende la culpabilidad ni la responsabilidad de quienes perpetraron esos crímenes e infligieron esos daños. La vida moral, en este caso la vida moral dañada, hoza, como el viejo topo de la historia que Marx evocaba, socavando nuestras imágenes –ahora nuestras sospechas.

La vida ética no se detiene aun cuando no tengamos ya conceptos para nombrar nuestra condición moral y probablemente uno de los rasgos más claros del siglo XX sea este desfase entre la vida moral dañada y la distorsión de los conceptos con los que pensarla. (El fin de la modernidad, su agotamiento, encontrará en tal situación su pleno cumplimiento y a la vez su perfecta condena: el fin de la primacía ética, en un siglo marcado por la desazón moral, tendrá que llegar, él mismo, a su terminación si tal desazón ha de ser enfrentada.) ¿Cómo pensar los daños infligidos, el sufrimiento de las víctimas, y la responsabilidad de los perpetradores, si no tenemos sujetos de quienes predicarlos y a quien atribuírsela? (¿Por ejemplo, puede la idea de *destino*, que impregna el lenguaje de las filosofías del malestar, dar cuenta de esas realidades de la vida moral, de su daño y de su culpa?) Veremos enseguida en qué maneras las filosofías del malestar tienen que dar cuenta de tales realidades, pero conviene que insistamos, antes, en que la vida moral no se detiene, aunque camine filosóficamente a ciegas (ello quizá hable, sobre todo, de las formas de

la ceguera de la filosofía, caminando entre sombras, como la lechuza de Minerva). Las realidades de la vida moral, del daño y de la responsabilidad, dividen el mundo en víctimas y perpetradores. No siempre es claro, no obstante, quiénes, qué personas, están en uno u otro campo y uno de los rasgos de nuestra vida moral es, precisamente, el que seamos capaces de definir quiénes están en cada uno de ellos. El ajuste de cuentas con la propia historia no siempre es fácil y es un proceso lento del que dan testimonio los esfuerzos de la sociedad alemana por interpretar su responsabilidad con respecto a los campos de exterminio y de las comunidades de los exterminados para nombrar, incluso, su experiencia. Tampoco es un ajuste siempre realizado, como ejemplifican los silencios con respecto a Hiroshima o con respecto al Gulag. Ajustar cuentas –saber quiénes son víctimas y quiénes perpetradores– es un complejo ejercicio de memoria moral con el que se entrelaza siempre la reconstrucción política de lo experimentado y este entrelazamiento entre las éticas y las políticas de la memoria ha ido realizándose en el siglo de distintas maneras y de acuerdo con las distintas experiencias vividas. Muchas veces las políticas de la memoria son encubridoras, como justificaciones *a posteriori* que desean ocultar incluso la clara conciencia de que en algún momento no sólo fuimos perpetradores, sino incluso verdugos. Así ha sucedido, sobre todo, con los crímenes de los vencedores quienes, pertrechados en la victoria como fuerza justificadora –invirtiendo, en este caso, la fuerza de la razón por la razón del exterminio del vencido– han sido ciegos a su papel de dañadores. Pero, aun así, cabe sugerir que el siglo XX es una secuencia interminable de barbaries entrelazadas con lentos procesos de definición de cuáles fueron los daños, quiénes los responsables, cuáles los motivos. Desde Nuremberg hasta el intento de establecer un Tribunal Penal Internacional, pasando por la veintena de Comisiones de Verdad que han funcionado o aún funcionan, la definición pública de la responsabilidad del daño infligido ha andado un camino en el que los conceptos éticos –notemos: daño, responsabilidad– adquieren una dimensión pública moral que tal vez no tenían en siglos anteriores. En todos esos procesos las víctimas deben ser identificadas, los perpetradores deben ser nombrados. Un primer elemento de esta vida moral es que necesitamos saber *quiénes* son sujetos de la vida moral, por qué lo son. ¿Y podemos saber quiénes son si el suje-

to ha sido despojado de su lugar central como sujeto moral, si no creemos incluso en que haya un concepto de sujeto para pensarlos?

No sólo eso. Para poder definir daños y responsabilidades necesitamos, hemos necesitado, también un segundo elemento: necesitamos tener un conjunto de criterios que operen como sistema de referencia para decir “esto es daño” y “de esto y por esto eres responsable”. La definición de por qué algo daña a alguien no es, tampoco, un proceso fácil ni obvio. No fue ni fácil ni obvio definir por qué determinadas exclusiones –por ejemplo, con respecto a las mujeres o con respecto a los que no tienen el estatuto legal de ciudadanos o respecto a quienes habitan en la desposesión y el desarraigo– eran y son daños y por qué reiterarlas e incluso no reconocerlas genera responsabilidades. Tener una claridad relativa con relación a que los excluidos sufren daños implica tener una similar claridad con respecto a que *tienen derecho* a no ser desposeídos. Las víctimas *tienen derecho* a no serlo y su condición viola un orden necesario, práctica y moralmente necesario, como luego diremos, que se nos presenta con fuerza imperativa. De ahí la potencia con la que se impone el grito reiterado “¡Nunca más!”, con el que se ejercita nuestra memoria del daño y nuestra condena del perpetrador. De esta manera nuestra vida moral no sólo está articulada sobre la definición de víctimas y verdugos; también lo está sobre nociones como “vida digna” o, sencillamente, “vida humana”, sobre cuyo trasfondo, como una imagen invertida, juzgamos lo que hace de quienes sufren esos daños víctimas y de quienes los realizan verdugos. Ese conjunto de nociones recibió en el medio siglo un emblema que gran parte de las filosofías de la sospecha –ya tornadas filosofías del malestar– no entendieron y sobre el que mantuvieron un sospechoso silencio: la Declaración Universal de los Derechos Humanos que en un quicio casi imposible entre dos conflictos –la Segunda Gran Guerra y la Guerra fría– supuso un frágil, pero ineludible, punto de referencia para la conciencia moral del siglo. No me interesa tanto, en este momento, analizar los procesos que llevaron a tal declaración o aquellos que, a trompicones, ha supuesto su reconocimiento efectivo pero todavía parcial. Me interesa más indicar, de nuevo, que la desazón de nuestra experiencia moral del siglo (daños, víctimas, responsabilidades) no tuvo, en el momento en que empezó a ser afrontada, respuesta ni eco en las filosofías del males-

tar que habían descentrado al sujeto moral de esas experiencias y que habían desmontado, con sus sospechas radicalizadas, el entramado de las nociones (daño, víctimas, responsabilidades, vida humana, derechos) en las que esa misma experiencia moral se ha constituido. En este caso, de nuevo, hemos caminado delante de nosotros mismos, llevando a cabo acciones –como definir daños, responsabilidades, razones de por qué eran daños y de cuáles eran responsabilidades– aun cuando insistiéramos en ir detrás al desmontar los conceptos con los que nos habíamos pensado a nosotros mismos. Hay como una fuerte resistencia de algo que podríamos llamar la realidad moral –la realidad moral del daño y la realidad moral de su rechazo– que forcejea contra ser considerada una mera sombra y que reclama ser entendida, que se resiste a no ser entendida. Ése es el viejo topo de la vida moral que hoza y hoza en su tarea.

Mas si ello es así, ¿no tendrían también las filosofías de la sospecha que haber dado cuenta de esa resistencia? Lo hicieron, en efecto, en su momento histórico y cada una con la modulación que la realidad moral les imponía. De la manera limitada en la que, no obstante, lo hicieron podemos extraer una crítica a esas filosofías –y a las que, como filosofías del malestar, se apoyan sobre ellas. Entenderemos, entonces, cómo puede y debe ser rehecha una concepción del sujeto de la vida moral que vaya por delante de sí mismo. En Marx hay una demanda de justicia, en Freud una demanda de curación, en Nietzsche la proclama de una nueva moral. De igual forma, y en el siglo XX, quienes prosiguieron la herencia de esa sospecha, ahondaron en esas demandas. Entender por qué tal prosecución no era capaz, no obstante, de dar cuenta de la vida moral desazonada del siglo y no estaba a la altura de las formas en las que esa experiencia iba por delante de lo que de ellas se pensaba, comprender por qué y cómo lo que hemos vivido se eleva como testigo acusador de las maneras en las que hemos pensado en nosotros mismos se convierte en el ejercicio más exigente, y probablemente más difícil, del pensamiento contemporáneo que tiene que extraer de esa incapacidad moral de las filosofías del malestar sus motivos y su fuerza. Estamos ya en el medio de la segunda cuestión que tenemos que solventar para defender nuestra acusación contra las filosofías que descentraron al sujeto y que, en una ola inversora de la modernidad ética y crítica tenían, no

obstante, que incorporar en su propuesta de interpretación alguna comprensión de la vida moral misma en la que caminamos siempre por delante. ¿Cómo comprenderla si los conceptos con los que se articula han sido sometidos a sospecha? ¿Cómo puede Marx proclamar la justicia si ella es mera ideología, cómo puede Freud proponer una cura de nuestra psique si ella misma es sospechosa o cómo puede Nietzsche proponer la transmutación de los valores si los valores son resultado de una enfermedad? El ansia terapéutica presente en todos ellos, un luchar contra los conceptos heredados de la primera modernidad ética que intenta aprehender lo que en ella latía, pero que en ella se piensa que estaba distorsionado, es un afán que se prosigue en el siglo XX en múltiples maneras. (También, y desde Sócrates, pudiera valernos para caracterizar a la filosofía misma en cada uno de sus momentos, en todos sus momentos.) La Escuela de Frankfurt, la tradición postfregueana y la hermenéutica postfenomenológica –las corrientes hegemónicas del siglo filosófico europeo– realizan un similar programa terapéutico empleando un también semejante instrumental: son críticas desveladoras del programa moderno en el terreno de nuestros conocimientos, en el terreno de nuestros saberes, en la epistemología. Nos indican, al igual que Marx, Freud o Nietzsche, que lo que creíamos saber de nosotros mismos es errado y que debemos modificarlo. En las dos grandes filosofías del malestar –en la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer y en *Ser y tiempo* de Heidegger– el diagnóstico de lo que estuvo errado es, si cabe, más radical que en sus antecesores, Marx y Freud para los primeros, Nietzsche para el segundo. Esas dos grandes filosofías de la primera mitad del siglo XX elevan una sospecha generalizada no ya contra la modernidad ética y crítica sino contra la totalidad de la tradición occidental y diagnostican una patogénesis de la racionalidad europea. Los primeros indicarán que la razón es la voluntad de dominio sobre la naturaleza y sobre los seres humanos y que en tal equivalencia entre racionalidad y dominio está ínsita una perversión que, al hacer de la razón sólo razón instrumental hasta el sujeto de dominio, el hombre razonador, acabará siendo su esclavo. El segundo, en un diagnóstico paralelo, nos indicará que en este proceso hemos procedido a un olvido radical, al olvido del ser, a manos de la metafísica –a la que aquí le cumple el papel de tirana engañadora que en Adorno y Horkheimer

jugaba la razón instrumental- que cosifica (ónticamente, dirá Heidegger) las realidades y anula lo que de humano tenemos. Este diagnóstico en la epistemología (un diagnóstico que dice que hemos cometido un error epistemológico, es decir, en la forma de nuestros saberes sobre nosotros mismos y el mundo) conduce a una situación desesperada. Por una parte, diremos recordando el hogar de la realidad de la vida moral, debe responder a las demandas de esa vida, dar cuenta de ellas, relatarlas y articularlas. Pero, por otra, esa respuesta se encuentra maniatada, sin posibilidad de ser formulada, o mejor, sólo formula una imposible posibilidad. Ello explicaría que para Adorno la vida moral tenga sólo un carácter negativo, que para Horkheimer sólo reste la compasión de los desesperados y que para Heidegger sólo un Dios pueda salvarnos. La negatividad, la desesperación o un Dios inexistente son figuras todas de esa posibilidad imposible que es la única respuesta tras concebir lo vivido como la historia de un error y que ahora debemos desentrañar.

Este es el quicio de la crítica (postmoderna) de la modernidad ética que, primero como sospecha y luego como malestar, tiene, no obstante, que dar cuenta de una vida moral real, aun cuando sea una vida dañada, pero no puede ya hacerlo sino desde aquel ir detrás que se ejercita en el desmontaje y en la desconstrucción de las anteriores imágenes de nosotros mismos. Formularé, arriesgadamente, una propuesta de interpretación. Las filosofías de la sospecha y del malestar aprehenden la vida moral, aquel nuestro ir delante, sólo desde la categoría de la posibilidad pero, en su mismo aprehender, la declaran irrealizable e imposible. Ante ellas -antes de ellas- la filosofía moderna e ilustrada aprehendía, por el contrario, la vida moral, nuestro ir delante, desde la categoría de lo necesario y por eso la declaraban posible. Por seguir la secuencia histórica intentaré expresar brevemente, primero, qué quiero indicar al decir que la filosofía de la modernidad ética aprehendió nuestra vida moral desde la idea de necesidad para concebirla como posible; lo haré acudiendo a la misma experiencia de daño y responsabilidad que, como dije, da rostro a la vida moral dañada del siglo XX. Posteriormente y sobre el trasfondo de lo dicho, podremos dar cuenta de cómo las filosofías del malestar, porque sólo comprenden la vida ética desde la categoría de posibilidad, la tienen que declarar imposible.

Cuando hemos llamado a un ser sufriente víctima y cuando hemos definido lo a ella infligido como daño, nuestra calificación lleva implícita un rechazo irrestricto de esa acción. El *¡Nunca más!* que tituló el informe Sábato sobre el proceso argentino expresa ese recurrente rechazo de manera tajante, absoluta, categórica. Esa fuerza es la que da potencia a la idea que antes indicamos, a saber, que definir un daño y rechazarlo lleva consigo la conciencia de que las víctimas que lo sufren tienen *derecho* a no sufrirlo, a no ser víctimas. Esa es la fuerza categórica que Kant concebía como el modo en el que formulamos nuestros juicios morales y expresa la necesidad deóntica de que nuestro comportamiento nunca debiera ser de determinada manera (que no debiera dañar en nuestro ejemplo). El que esa fuerza absoluta nos aparezca en forma negativa, como una prohibición, como el deseo absoluto de que nunca, de nuevo, se repita algo, no ha de hacernos olvidar lo que el imperativo mismo expresa, a saber, una peculiar necesidad. Es como si nos dijéramos a nosotros mismos: "Si has de tener vida moral, vida humana desde la idea de dignidad, es necesario que esto nunca se repita". Es cierto que esta peculiar necesidad práctica no es la necesidad de las leyes de la naturaleza. En la vida moral el único garante de la acción moral es el sujeto moral mismo. Por eso, la idea de la necesidad remite a la idea del sujeto de la acción a quien haremos responsable, en caso de no realizarla, de su omisión o de su violación de aquella ley moral que siempre expresamos, aunque sólo sea de forma incoada, cuando condenamos un acto. La necesidad de la vida moral y del sujeto que la realizará o que fracasará marca el horizonte de la posibilidad de esa misma vida moral. Porque la vida moral es necesidad práctica, y porque los actores son los únicos que pueden realizarla, la vida moral es siempre posible. Porque el imperativo "¡Que esto nunca se repita!" quiere determinar algo necesario, lo hace posible. De esta manera, esta peculiar posibilidad que nace de la necesidad práctica tiene un extraño e inquietante estatuto. No hay en ella garantía alguna de éxito (el reino de la necesidad moral no es el reino de la necesidad de la naturaleza), y esa es la cruz de la ética: que propone ideales y mundos cuya realidad sólo puede venir de la mano de la acción ética misma. Ese es el nexo, pues, entre la acción y el sujeto, por una parte, y la necesidad de que no se repita un daño y la posibilidad de que no tenga que repetirse, por otra,

y ese nexo articula el fundamento de la prioridad de nuestro ir delante, de nuestra vida práctica, al menos tal como nos lo formuló la modernidad ética. Que no *debamos* actuar infligiendo daño supone, pues, que es posible que lo inflijamos, como lo hicimos reiteradamente en el pasado, como seguimos haciéndolo en el presente, pero que es necesario (moralmente) que no lo hagamos y, por ello, que es también posible –una posibilidad que sólo depende de nosotros– que no repitamos en el futuro aquella acción dañadora.

Con el desmontaje de las categorías de esa modernidad ética, de la mano de la sospecha y de la del malestar, parece no sólo caer el sujeto, ya un sujeto descentrado, sino también esta concepción de la necesidad práctica que hace posible la vida moral misma. Defenderé que las filosofías del malestar piensan la vida moral desde la sola categoría de la posibilidad y que, por ello, tienen que declararla imposible; ahí la demanda de un absoluto innombrable (pues es negatividad, desesperanza e inexistente) que cubra su hueco y su ausencia. Mi argumento será sencillo: esas filosofías declararon irreal el reino de la necesidad práctica al declarar irreal la conciencia moral explícita del sujeto de la acción (tal vez no percibieron la manera en la que la necesidad está implícita en los rechazos del daño que moralmente ese sujeto realiza). Consiguientemente, tuvieron sólo una forma de pensar la vida moral de ese sujeto: como una forma que *habría* de cumplirse cuando las diversas terapias fueran ejercidas. La necesidad práctica de la vida moral se convierte, en las primeras filosofías de la sospecha, en el cumplimiento de una posibilidad ínsita en la realidad social o en la realidad psíquica: es la evolución –conflictiva– de la historia o de la psique en Marx y en Freud o la revolución, es decir, el regreso circular, el eterno retorno de lo que ya existe en Nietzsche. Si no hay un principio externo a la vida social o a la vida psíquica, si no hay nada no sometido a sus leyes, no hay nada como la peculiar necesidad práctica que rompía la historia haciendo imperativo que no se repitieran los daños en ella acontecidos; por ello, es la dinámica de lo social, de lo psíquico o lo conceptual lo único que parecería indicar las maneras en las que vamos delante de nosotros mismos, nuestra vida moral. Pero, ese cumplimiento –la transformación de Marx, el deber de que aparezca el sujeto en Freud, la transvaloración en Nietzsche– sólo es posible desde la posibilidad misma que marque la dinámica de las fuerzas, ciertamen-

te fuerzas ciegas, es decir, sin ojos, que constituyen todo lo real. Es, paradójicamente, un ir delante que es realmente un ir detrás.

En las filosofías del malestar del siglo XX vuelve a recalcarse que la vida ética sólo puede ser pensada desde esa idea de cumplimiento y de posibilidad, pero ahora con una vuelta de tuerca de negatividad. Dado que la esperanza –terapéutica o redentora– de los primeros maestros de la sospecha se tornó en total desasistimiento, en total pesimismo, en total dominación de la razón instrumental, en puro “estar arrojados en el mundo”, en mero “suceder del destino”, la vida ética es radical incumplimiento y total imposibilidad. La sospecha contra la perspectiva ética de la filosofía ilustrada, una sospecha que concibe que esa filosofía está dominada por una mera razón instrumental, para los frankfurtianos, o por la metafísica, para Heidegger, despeja la idea de que la vida moral –el rechazo del daño y el compromiso de no dañar– pueda convertirse en el punto de vista necesario para enderezar el curso torcido del mundo. La única perspectiva que queda abierta es la paradójica posibilidad de que aparezca lo “otro” de la razón instrumental, dominadora, o lo “otro” de la metafísica. Eso “otro” es, para los frankfurtianos una imposibilidad: el acontecimiento revolucionario que ya se ha visto frustrado, porque los programas emancipadores del socialismo se trocaron en el Gulag. Para Heidegger, eso “otro” del pensamiento metafísico es el Ser, pero la posibilidad de que aparezca en el pensamiento es también, excepto para los escogidos, imposible. Por dar un dato: en 1946 Heidegger indicaba que lo mortal no era la bomba atómica, sino que la gran amenaza era el sueño engañoso de que el dominio sobre la naturaleza –un dominio basado en la razón concebida como técnica, como mera instrumentalidad– produciría la liberación y la libertad. También la posibilidad de que aparezca lo “otro” de la razón, el ser y su acontecer, se demuestra epocalmente imposible. Y mientras, la sombra de la muerte se había extendido sobre millones de seres en la Segunda Gran Guerra.

Lo que hemos sugerido, pues, es que las filosofías del malestar, prosiguiendo la sospecha que formula el siglo XIX, piensan la vida moral como una imposible posibilidad y que por ello están ciegas al hogar de la vida moral que se realiza en el mismo siglo XX. Hemos dicho que no pueden dar cuenta del daño y de la responsabilidad y que

no pueden entender lo que de necesidad práctica hay en el rechazo del daño y la imputación de la responsabilidad a los perpetradores de la violencia y a los culpables del genocidio y de la exclusión. Por todo ello, su ir detrás hace incomprensible las formas en las que, en la acción y en la vida moral, vamos delante. Con su tono de radical negatividad las filosofías del malestar del siglo XX, aquellas que declararon concluida la modernidad, sospechan de toda acción, de todo ir delante. Ante el daño –ante Auschwitz y ante Hiroshima, ante el Gulag y el Apartheid– no cabe voluntad moral ni cabe acción política, pues la voluntad y la acción –el ir delante– reiteran la condena que sólo el diagnóstico desde la total desesperanza puede descubrir.

La disolución del sujeto de la acción que va delante siempre de sí mismo nos deja, insisto, en un callejón sin salida teórico. Por una parte, no podríamos pensarnos ya como tales sujetos de acción; pero, por otra, seguimos actuando y hemos jalonado el siglo de (al menos, algunos) rechazos del daño. Las propuestas que se formularon en los años setenta y que englobamos bajo el rótulo de postmodernidad, dan cuenta de ese callejón sin salida, de esa perplejidad. Foucault y Rorty pueden ser buenos ejemplos, el primero desde la cultura filosófica francesa que tanto hizo para publicitar el marchamo de la postmodernidad y el segundo desde una recuperación de la tradición pragmatista usamericana. Foucault prosiguió la estela de los maestros de la sospecha intentando huir, no obstante, del malestar de los existencialismos. Incluso añadió fuertes argumentos para indicar las maneras en las que nuestra acción moral obedece a multitud de procesos sociales que muestran y ejercen dominación –lo que llamó la microfísica del poder. El sujeto sería, entonces, un resultado de la trama de estrategias políticas y conceptuales en las que acontece. El sujeto estaría sólo sujeto a esa trama. Pero, a la vez, Foucault también pensó, sobre todo en su obra final, que es la vida moral, en sus desgarraduras y conflictos, la que hace posible pensar a ese sujeto en términos distintos. Si epistémicamente –en nuestros saberes y conocimientos– el sujeto queda disuelto y es función de otra cosa, éticamente –en nuestra vida práctica– no deja de aparecer y de reaparecer. Si epistémicamente vamos detrás, éticamente hemos de ir delante. Creo que a Rorty le acontece algo similar. Rorty expresó con máxima claridad los límites de nuestra epistemología: en el pensamiento moderno, indi-

caba, concebimos nuestra mente erróneamente como el espejo en el que se refleja la naturaleza. La relación especular de sujeto y de objeto (de mente que conoce y de objeto natural conocido) fue el paradigma de todo conocimiento. Tenemos muy fuertes y buenos argumentos para indicar que ese paradigma falla por todas partes: ni el conocimiento es pura pasividad, ni la realidad está dada al margen de nosotros y de su construcción social, ni el conocimiento científico ha caminado elevando acta de lo que en la naturaleza acontecía. Pero todos estos argumentos no se resuelven en la inacción moral o política ni conducen al silencio ante el daño. La propuesta de Rorty de que la democracia tiene prioridad con respecto a la filosofía conjuga la prioridad del ir delante con la acusación de que nos hemos pensado mal al ir detrás. No quisiera entrar ahora en los méritos y deméritos que tienen estos dos últimos ejemplos de las vueltas de tuerca a las que se someten la idea de subjetividad y su dimensión práctica, algunos de cuyos hilos hemos seguido rastreándolos hasta el siglo XIX. Basta con indicar el desfase entre teoría y práctica, entre conocimiento y acción, que se ha venido produciendo de maneras diversas a lo largo del siglo XX y basta con indicar que, disuelto el sujeto teórico y del conocimiento, no ha desaparecido, no obstante, la gran pregunta que suscita el sujeto práctico y de la acción.

La perplejidad, entonces, permanece. ¿Cómo pensarnos como sujetos prácticos –como sujetos de la vida moral, como sujetos de la democracia, que rechazan daños y que son conscientes de sus responsabilidades– una vez que hemos acumulado sospechas sobre nosotros mismos como las que Marx, Freud o Nietzsche plantearon y una vez que hemos seguido añadiendo a ellas otras nuevas? Llamamos “modernidad” e “Ilustración” a un momento y a un proyecto en los que la prioridad del ir delante en la acción parecía estar de acuerdo con una concepción de nosotros mismos como tales sujetos de acción. Hemos llamado “postmodernidad” a los diversos giros de crítica a tal concepción. Pero hemos concluido que la prioridad del ir delante no ha desaparecido ni puede desaparecer –a no ser en momentos de malestar, de oscuridad, de desazón en los que el desánimo es la forma del azogar. Podría argumentarse que seguimos en momentos de malestar, de oscuridad y de desazón. Ciertamente, ese es el caso; no sólo sabemos cuáles y cómo fueron los daños del pasado, aunque sigamos

sin saber de muchos, sino que también podemos prever daños y determinar que nuestras acciones (y nuestras inacciones) presentes van a producir inmensos daños en el futuro en las siguientes generaciones. Sabemos también que muchos de esos daños nacen de concepciones sobre nosotros mismos que están erradas y que sólo cambiándolas podremos estar a la altura de las demandas del futuro. Me refiero, por ejemplo, a los daños que produce y producirá la creciente desigualdad y la inmensa desposesión de muchos habitantes del planeta, a los daños que produce y producirá el que nos sigamos pensando como los únicos detentadores del privilegio de disfrutar recursos que –de nuevo erróneamente– damos por ilimitados, a los daños que produce el carecer de mecanismos de control sobre los procesos, como la globalización, en los que, de manera de nuevo paradójica, se realiza y se cuestiona nuestra condición cosmopolita. Todos esos daños son demandas de nuestro ir delante para las que no tenemos, no obstante, respuestas obvias. Aunque lo que acabo de indicar nos suma en dudas y perplejidades, en discusiones de propuestas antagónicas, nos azogue e inquiete, vuelve a marcar la absoluta prioridad de pensarnos como sujetos de acción.