

DE LA MUERTE DE DIOS A LA MUERTE DEL HOMBRE: SOBRE EL ADVENIMIENTO DE LA POSMODERNIDAD COMO POSMETAFÍSICA

JEZABEL RODRÍGUEZ PÉREZ

UAB

INTRODUCCIÓN

La *muerte del hombre*, anunciada por Foucault en su lúcida obra *Las palabras y las cosas* (1966)¹, dispone tres parcelas hermenéuticas –imbricadas entre sí– de hondo calado filosófico: por un lado, nos remite a discernir el sello histórico, temporal y lingüístico del *hombre* en cuanto *sujeto-objeto* del afán epistémico de la modernidad; por otro lado, nos permite desentrañar los ecos onto-epistemológicos e histórico-políticos que el vocablo *hombre* proyecta toda vez que es concebido como fundamento cognoscente absoluto y autónomo de cualesquiera exterioridades que pudieran pensarse; por último, nos invita a reflexionar sobre la *muerte* como el límite de lo impensado que es condición de posibilidad del humano en lo propio de su ser.

1. LA FILOSOFÍA Y LOS PROFETAS DE LA MUERTE: DE DIOS AL SUJETO

En la historia del pensamiento filosófico, dos parecen haber sido las *muertes* que simbólicamente se han formulado con evidente firmeza, preludiando la aparición de nuevos –e incluso intempestivos– horizontes hermenéuticos. Primero, fueron Hegel y Nietzsche quienes, entre otros², alzaron su voz a través de la fuerte proyección que

¹ Título original: *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines* (París: Gallimard, 1966). En español: *Las palabras y las cosas* (Madrid: Siglo XXI, 1968).

² La genealogía se remonta a Plutarco y pasa por Pascal. Véase: Jean-Luc Marion, “Généalogie de la ‘mort de Dieu’”. *Contribution à la détermination théologique des présupposés conceptuels de la ‘mort de Dieu’ chez Hegel, Feuerbach, Stirner et Nietzsche*. *Résurrection*. 36 (1971): 30-53.

su filosofar les otorgaba, enunciando –cuando no constatando– a través de su palabra la *muerte de Dios*³. Después, fue Michel Foucault el que, en un afán de complicidad con Nietzsche, anunció la *muerte del hombre*⁴. Cuál sea el significado exacto de tales mortales sentencias requerirá de un análisis cuidadoso, ya no sólo por la hondura simbólica que sus sentidos implican, sino además por la complejidad del contexto en el que el pensamiento de ambos autores se inserta.

Precisamente, este inicial apunte nos ofrece ya un sugerente comienzo, a saber: que la muerte profesada por Foucault entraña la rememoración explícita de aquella otra advertida por Nietzsche; rememoración sobre la que, como veremos con posterioridad, el propio filósofo francés deja constancia escrita en su famosa obra *Las palabras y las cosas* (*Les mots et les choses*, 1966). Es por ello por lo que cabe desarrollar aquí un examen comparado del sentido de las mismas, así como de la superficie histórico-filosófica en la que los vocablos *Dios* y *hombre* se inscriben.

Si bien la palabra *muerte* parece albergar con claridad el significado de finitud, esto es, de cese, desvanecimiento o disolución de una temporalidad cualquiera, los conceptos *Dios* y *hombre* constituyen un campo semántico de mayor envergadura. Ello se debe no sólo al potencial metonímico de sus significantes, sino también a la recurrencia con la que ambos términos han sido usados en el pensar filosófico –más concretamente, metafísico u ontoteológico–. Necesario se vuelve matizar, en este sentido, que la anunciación de las mencionadas muertes ha de incardinarse en el ámbito de la ontología en cuanto disciplina interesada en el estudio del *ser-ente*, así como en los lenguajes en los que éste es pensado o acontece. Y es que el *humus* de la crítica *nietzscheana* y, como pretendemos analizar, *foucaultiana* se fragua en el terreno de la metafísica, es decir, en la puesta en paréntesis de los fundamentos omnipresentes y omnipotentes.

No obstante, antes de discernir de qué modo la *muerte del hombre* que enuncia el pensador francés se integra en la historia del pensamiento metafísico, irradiando sus efectos hacia el plano de lo antropológico y epistemológico, conviene repasar el contexto cultural y académico en el que se incubó la reflexión *foucaultiana*. Es en este punto donde

³ Tal sentencia aparece en dos de las más renombradas obras de F. Nietzsche: *La gaya ciencia* (*Die fröhliche Wissenschaft*, 1882) y *Así habló Zaratustra* (*Also sprach Zarathustra*, 1883-1885).

⁴ Dicha expresión aparece, literalmente, en la mencionada obra de Foucault: “(...) Nietzsche encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre”. Véase: Michel Foucault, *Las palabras y las cosas* (Madrid-Argentina: Siglo XXI, 1968), 332.

NOTA: mantendremos a lo largo de estas páginas el término *hombre*, y no *humano*, porque mediante él consideramos que puede accederse más fielmente al doble horizonte hermenéutico que supone su *muerte*. Dicho horizonte abarca la noción de *sujeto moderno* tanto desde la dimensión histórico-antropológica, como desde el plano onto-epistemológico. Allá donde el primer nivel (histórico-antropológico) nos lleva a un arquetipo antropocéntrico del *hombre* que lo define como sujeto occidental, blanco, cristiano, heterosexual, etc., la segunda dimensión (onto-epistemológica) nos remite al sujeto racional, esto es, al modo en el que se ha concebido la *esencialidad* del *hombre*.

tiene cabida la remisión a la fenomenología, al marxismo, a la historia de la ciencia y a la evaluación de las experiencias límite⁵.

Tal y como explicita el propio Foucault en una entrevista realizada en Lovaina (1981⁶), el motor de su pensamiento se situaría en el cruce de las tendencias fenomenológica, marxista e historicista: adquiriendo el afán fenomenológico de estudiar las experiencias internas en su más radical concreción o individualidad, el mismo se nutrió de la preocupación marxista por el examen de la estructura colectiva, sociopolítica y cultural en la que toda subjetividad se enmarca. La investigación histórica de las condiciones de legitimidad, esto es, de los fundamentos y límites por los que la razón teórica y la práctica social se han definido a través de las épocas, vendría a sumarse al mencionado cruce de influencias fenomenológico-marxistas, quedando así conformado un modo particular de acercamiento al fenómeno⁷ histórico, político y psicológico.

Habida cuenta, pues, de la condición polifacética que es inherente a toda experiencia, el quehacer investigador de Foucault vino a integrar de manera singular las dimensiones subjetiva, social e histórica; ello siempre desde la lente crítica de quien se sabe arqueólogo del objeto inquirido. Emergen por esta causa dos ámbitos que, junto con el *onto-teológico*, han de tenerse en especial consideración a la hora de interpretar la *muerte del hombre*: el epistemológico y el socio-antropológico. Así, el mortal pronunciamiento posibilita la apertura de dos horizontes hermenéuticos: uno destinado, como acabamos de indicar, al campo sociológico, antropológico e histórico; y otro insertado, como apuntábamos al inicio de nuestro texto, en la historia de la metafísica (ontoteología) y en la reflexión epistemológica.

2. LA MUERTE COMO OTREDAD CONSTITUTIVA: ¿EL FIN DE UNA HISTORIA O EL CESE DE UNA ÉPOCA?

De acuerdo con la duplicidad hermenéutica contenida en la *muerte del hombre*, conviene subrayar que la ambigüedad encontrada no proviene tanto de la palabra *muerte* propiamente dicha, cuanto de su asociación con el sentido del concepto *hombre*. Tal y

⁵ Foucault hace referencia en *Las palabras y las cosas* (1968) a dos disciplinas que, precisamente por atreverse a analizar el *afuera* o la frontera de lo normativo y ortodoxo, nos muestran la condición limítrofe –mayormente impensada– de lo humano, a saber: el psicoanálisis y la etnología. En palabras del autor: “así como el psicoanálisis se coloca en la dimensión de lo inconsciente (...), la etnología se coloca en la de la historicidad (...). [Esta última] es tradicionalmente el conocimiento de los pueblos sin historia (...)”. Véase: M. Foucault, *op. cit.*, 365.

⁶ Entrevista editada en vídeo por la Universidad Católica de Lovaina. Disponible en Internet: <https://www.youtube.com/watch?v=0H2gqjTu4E>.

Preferimos recurrir aquí a esta palabra, y no a vocablos como *cosas* u *objetos*, debido a que su sentido etimológico nos remite a *aquello que aparece o se muestra*. Consideramos, pues, que el término *fenómeno* hace justicia a lo que Foucault nos invita a pensar, a saber: que toda noción, toda conducta, toda comprensión de la realidad queda circunscrita a una superficie (normatividad o trasfondo) que la determina y *hace aparecer*. En este sentido, las formas de comprensión integradas en el pensamiento, así como las conductas reproducidas en toda praxis, *aparecen* aconteciendo –cual síntomas– histórica y culturalmente. Véase a propósito de la raíz etimológica de la palabra: J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía: tomo I* (Barcelona: Círculo de Lectores, 1991).

como ocurre con el vocablo *Dios* en la sentencia de Nietzsche, el mencionado término (*hombre*) entraña un significado literal y, a la par, simbólico, siendo este último el más fecundo por su flexibilidad semántica.

Si realizamos un ejercicio de retrospección, comprobaremos que ambos conceptos, *Dios* y *hombre*, articulan dos de los temas que mayor preocupación han suscitado en el pensar filosófico; y no sólo eso: sugerentemente, los intentos de resolver la problemática que sus significados implican han determinado la misma historia de la filosofía, esto es, su propio despliegue histórico. Y es que la historia, más que concebirse aquí como una linealidad cronológica en la que los hechos, pensamientos o acciones, tienen lugar *dentro* de ella, viene a entenderse como aquel acaecer o acontecimiento que se desarrolla *por* y *a causa de* los mismos (hechos, pensamientos o acciones).

En virtud de este acontecer histórico que se encausaría a través de una problemática dominante, constituyente de patrones hegemónicos de comprensión, puede decirse que la reflexión presocrática destinada a la *physis* marcó una época⁷, así como la disquisición filosófica –más concretamente teológica y ontoepistemológica– dedicada a Dios como fundamento último o al humano como sujeto racional sellaron otra (la medieval y moderna de manera respectiva). De ahí que, más que hablar de época, a secas, quepa aludir a la palabra alemana *Zeitgeist*⁸, es decir, al *espíritu de una época* que caracterizaría la cosmovisión de un tiempo histórico específico.

Tomando en consideración, pues, que las etapas histórico-filosóficas son definidas en razón de una problemática o preocupación cosmológica, ético-política u onto-epistemológica, puede decirse que la manera en la que resolutivamente ella se desenvuelve constituye tanto el final como el principio de una (época; problemática). En este sentido, la *muerte de Dios* enunciada por Nietzsche señalaría el acabamiento de un período en el que la normatividad teológica, cual condición de legitimidad, ordenaba los modos axiológicos, políticos y ontológicos. Siguiendo la sugerente hermenéutica de Heidegger, tal *muerte teológica* evidenciaría la puesta en suspenso de los absolutos metafísicos, esto es, los órdenes cosmológicos y morales totalizadores, inmutables y trascendentes, que tuvieron primacía no sólo en la mentalidad religiosa y política, sino también en la reflexión filosófica u ontoteológica⁹.

⁷ El concepto época proviene –etimológicamente hablando– del vocablo griego *epokhe*, que significa *parada de tiempo* o *punto de parada*. Teniendo en cuenta que tal término está compuesto por el prefijo *epi-*, que indica posición, un *estar encima* o *versar sobre*, y el verbo *ekhein*, es decir, *tener* o *habitar*, su sentido puede interpretarse aquí como aquel espacio-tiempo en el que una comunidad habita conforme a un modo particular de ser o pensar. Para más información sobre la etimología griega del concepto, véase el *Diccionario etimológico-RAE-Panhispanico* (23ª Edición, 2014). En lo que se refiere a su inserción en la tradición filosófica, véase: J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía: tomo II* (Barcelona: Círculo de Lectores, 1991).

⁸ Los términos alemanes *Zeit* y *Geist* significan, literal y respectivamente, *tiempo* y *espíritu*.

⁹ A propósito de la relación entre la muerte de Dios en Nietzsche y Hegel, Heidegger comenta: “la frase de Hegel tiene un sentido diferente del de la de Nietzsche. Sin embargo, hay entre ambas una relación esencial que se esconde en la esencia de toda la metafísica”. En “La frase de Nietzsche: *Dios ha muerto*”, *Sendas del Bosque* (Buenos Aires: Losada, 1969), 178.

(...) que el nombre de Dios y del Dios cristiano se emplean en el pensamiento de Nietzsche para designar el mundo sobrenatural. Dios es el nombre para el dominio de las ideas y los ideales. Este dominio de lo sobrenatural se considera desde Platón –mejor dicho: desde la última época griega y desde la interpretación cristiana de la filosofía platónica– como el verdadero mundo (...). La frase “Dios ha muerto” significa: el mundo suprasensible carece de fuerza operante¹⁰.

A tenor de lo anterior, la muerte profetizada por Foucault se concibe arraigada al crepúsculo de una época y al amanecer de otra. A semejanza de lo que ocurre con el *Dios caído* de Nietzsche, el autor francés prelude con ella el debilitamiento del hombre en cuanto fundamento absoluto de la episteme moderna. Allí donde el pensador alemán constata el cese del predominio teológico y su inherente afán de buscar la verdad en instancias trascendentes, Foucault nombra el acabamiento del período moderno y el comienzo de lo que se podría denominar *posmodernidad*. Ciertamente, en la medida en que la modernidad se caracterizó por la confianza destinada al hombre como sujeto racional que es protagonista de su propia historia y fundamento de su misma esencia (ética, política, racional,...), la época que vendría a sucederle supondría la fractura de tal predominio ontoepistemológico¹¹. Y es que, si atendemos las sugerencias de Foucault, el nacimiento del sujeto moderno trajo consigo el inicio de su propia muerte.

Este último matiz conviene que sea tenido en cuenta muy cuidadosamente, pues en virtud del mismo la característica fundamental del nacimiento del *hombre* no radicaría tanto en el contenido positivo de su realidad, cuanto en el inevitable *poder-ser* de su aniquilación, esto es, de su extinción. Así, la muerte aparece como aquello radicalmente otro que constituye la condición de posibilidad de todo nacimiento, es decir, de toda aparición como existente. La muerte no sólo supone el fin de la existencia del humano, sino también –y sobre todo– el fin de su propia finitud, esto es, el término de la propia mortalidad que le hace ser [*lo que es*], y en cuya esfera el pensamiento racional queda anulado:

(...) esta región en la que la representación permanece en suspenso, al borde de sí misma, abierta en cierta forma sobre la cerradura de la finitud, dibujándose las tres figuras por las que la vida, con sus funciones y normas, viene a fundarse en la repetición muda de la Muerte (...)¹².

¹⁰ Véase: M. Heidegger, “La frase de Nietzsche: *Dios ha muerto*”, *Sendas del Bosque* (Buenos Aires: Losada, 1969), 180.

¹¹ Se incardina, de este modo, el cese, la fractura o ruptura de los valores y verdades absolutas en la historia de la metafísica. Si examinamos las disquisiciones filosóficas en las que *Dios* y *el hombre* han aparecido como núcleos problemáticos del pensar, comprobaremos que las cuestiones formuladas concernían no tanto a la posibilidad del hombre de conocer –o no– a dios alguno, sino más bien al estatus ontológico de los mismos, esto es, al carácter *real* de *Dios* y del hombre en cuanto tales. Precisamente, se requería de esta certeza primera, de la ontológica, para después garantizar la teológica y epistemológica; las tres dimensiones, en cualquier caso, remiten inevitablemente la una a la otra.

¹² M. Foucault, *op. cit.*, 365.

En razón de la unidad descrita entre el nacimiento y la muerte, la exterioridad simbólica que representa esta última no debe pensarse como una alteridad *real*¹³, sino como un evento envolvente y fronterizo, inagotable en sus sentidos e indeterminado en su forma. En aras de ejemplificar la paradoja que entraña dicha unidad bifronte, Foucault alude a la estructura mental psicoanalítica, donde el inconsciente, conviviendo con lo consciente, representa aquello impensado que difícilmente puede caer bajo las redes epistemológicas de la operación del *cogito*.

(...) a partir del momento en que el hombre se constituyó como una figura positiva en el campo del saber, el viejo privilegio del conocimiento reflexivo, del pensamiento que se piensa a sí mismo, no podía menos que desaparecer; (...) por ese hecho mismo era dado a un pensamiento objetivo el recorrer al hombre por entero –a riesgo de descubrir allí precisamente aquello que jamás puede darse a su reflexión y ni aun a su consciencia: (...) el inconsciente¹⁴.

De ahí que Foucault subraye el carácter coetáneo de lo impensado y el hombre, pues éste “no se pudo dibujar a sí mismo como una configuración en la *episteme* sin que el pensamiento descubriera, al mismo tiempo, a la vez en sí y fuera de sí (...), un impensado contenido (...), en el cual se encuentra también preso”¹⁵. Ahora bien, eso que el pensador francés viene a llamar *lo impensado* no debe concebirse como perteneciente a un lugar o espacio determinado; su condición indeterminable hace, precisamente, que no pueda reducirse a marco topológico alguno, ni siquiera a uno arraigado en lo humano:

Lo impensado (...) no está alojado en el hombre como una naturaleza retorcida o una historia que se hubiera estratificado allí; es, en relación con el hombre, lo Otro: lo Otro fraternal y gemelo, nacido no de él ni en él, sino a su lado y al mismo tiempo, en una novedad idéntica (...). [Lo impensado] es, a la vez, exterior e indispensable¹⁶.

Ese *Otro* que simboliza la alteridad radical, esto es, aquello a lo que todo existente remite sin quedar por ello mismo reducido al plano de lo meramente dado (o acabado), se interpretaría aquí como *la muerte*. La finitud tajante que ella entraña no puede relativizarse; o se muere uno total y definitivamente, o no se muere. He aquí la característica limítrofe de lo existente, temporal y concreto; característica que, siendo por lo habitual impensaba, no es, sin embargo, impensable.

3. LA SOMBRA ONTOLÓGICA DE LA MUERTE: LO IMPENSADO EN EL PENSAMIENTO; LO NO-DICHO EN EL LENGUAJE

Considerando, pues, la muerte como alteridad constituyente de lo singularmente propio, el espacio allende el límite impensado de lo humano nos recuerda a Heidegger: ¿acaso el

¹³ Entendemos por *real* aquello que es existente o posee contenido *quidditativo* (conjunto de formalidades o esencias); además, sería predicable o podría ser descrito conceptualmente.

¹⁴ M. Foucault, *op. cit.*, 317.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

ser del ente humano, en cuanto destinado a la muerte, no remite constantemente a la nada, esto es, a la ausencia de todo contenido óptico que se erige condición limítrofe de toda posible existencia? Sea cual sea la respuesta que osemos darle a tan punzante pregunta, lo que parece cierto es que la muerte que Foucault nos insta a pensar como evento asociado al nacimiento del hombre no se reduce al plano de lo biológico y fisiológico (por lo demás, evidente), sino que penetra en la problemática dimensión de lo ontológico. Ésta, en calidad de disciplina filosófica, problematiza el ser del humano y su entidad, poniendo en juego el lenguaje con el que se dice *el ser* en sus diversas modalidades.

En razón del ineludible nexo ontológico que se establece entre el lenguaje, el pensamiento y el *ser*, el sujeto moderno nace con el potencial de saberse acabado y erigirse mesías de su propia finitud. De tal suerte, en su relación cognoscente con las cosas, el *cogito* vislumbra los frágiles resortes de su propia subjetividad; creído *fundamento* onto-epistemológico inequívoco, advierte su capacidad de auto-contemplarse *in-fundado*. Se dejan oír de este modo los ecos de la duda cartesiana: “(...) no remite todo el ser de las cosas al pensamiento sin ramificar el ser del pensamiento justo hasta la nervadura inerte de aquello que no se piensa”¹⁷. Así como el nacimiento engendra la muerte, la certeza del *cogito* conlleva los advenimientos de su propia duda –la cual, antes de constituirse enteramente epistemológica, es ontológica–:

(...) el *cogito* [moderno] no conduce a una afirmación del ser, sino que se abre justamente a toda una serie de interrogaciones en las que se pregunta por el ser: (...) ¿Qué es, pues, ese ser que centellea y, por así decirlo, parpadea en la apertura del *cogito*, pero que ni está dado soberanamente en él y por él? ¿Cuál es, pues, la relación y la difícil pertenencia entre el ser y el pensamiento? ¿Qué es este ser del hombre y cómo puede hacerse este ser (...)?¹⁸

A tales preguntas cabría añadir otra de igual envergadura; una que permita poner en evidencia aquel nexo ontológico de condición tripartita: el *pensar* el ser y el *ser* del pensar, ¿no tienen acaso su lugar en el *decir* del lenguaje –entendido este como área de la significación y no meramente como compilación de grafemas o fonemas–? Justamente, las preguntas sobre el límite que aturden al sujeto lógico-racional se articulan a través del habla, esto es, mediante un decir que abraza lo diferenciado, lo contrapuesto o lo relativamente discernible.

Puesto que el lenguaje se presenta, entonces, como aquella instancia que vehicula la significación del propio surgimiento y límite, su problemática nos remite a la pregunta por su ser mismo; ésta, componiéndose históricamente, constituye la raíz de todo pensar onto-epistemológico. A través de la palabra, pues, se explicita cómo la esfera del *hombre* queda penetrada por una dimensión que se le escapa, esto es, que desborda los dispositivos (antropo)lógicos de medición. Se trata de una dimensión que, aun manifestándose como lo radicalmente otro, como el *afuera* constituyente, acontece *dentro* mismo de la experiencia que supone el humano en cuanto sujeto pensante y hablante.

¹⁷ *Ibid.*, 315.

¹⁸ *Ibid.*

Ahora bien, a pesar de ser el lenguaje un lugar privilegiado para pensar –paradójicamente– lo impensado, cabe matizar que ello no garantiza un absoluto esclarecimiento de esa otredad radical que se vislumbra –pues, de otro modo, no podríamos mentarla como tal (*otredad radical*)–. En palabras de Foucault, el ser humano “(...) no puede descubrir lo impensado o, cuando menos, ir en su dirección, sin aproximarlo en seguida de suyo –o quizá también sin alejárselo–, sin que el ser del hombre, en todo caso (...), no se altere por ese hecho mismo”¹⁹. Precisamente, en el saberse definido por límites ajenos a su voluntad, el sujeto moderno se afana por hacer de lo otro lo mismo que él, esto es, por reducir la brecha abismal que supone la finitud de su propio ser y pensar²⁰.

4. EL SUJETO DE LA HISTORIA COMO HISTORIA DEL SUJETO: UN DECIR TEMPORAL

Si nos preguntásemos, con todo, cuáles son las condiciones de posibilidad de tal lenguaje, así como en qué espacio acontecen las acciones que su preguntar ontoepistemológico provoca, desembocaremos en el ámbito de lo histórico, esto es, en el contexto [temporal] de la comunicación de los sentidos. Ciertamente, debido al carácter hermenéutico-arqueológico con el que el pensador francés impregna sus investigaciones, la pregunta por el ser del sujeto humano conlleva la indagación de las narraciones que han posibilitado el surgimiento de un saber destinado al estudio del mismo. De ahí que Foucault se preocupe en subrayar que el *hombre*, en cuanto sujeto y objeto epistemológico, emerge en una época (s. XIX) en la que comienzan a definirse sistemáticamente las ciencias tanto empírico-biológicas como humanistas:

El campo epistemológico que recorren las ciencias humanas no ha sido prescrito de antemano: ninguna filosofía (...), ninguna ciencia empírica (...) ha encontrado jamás, en los siglos XVII y XVIII, algo así como el hombre, pues el hombre no existía (como tampoco la vida, el lenguaje y el trabajo). (...) lo que se refleja en el espacio de sus discursos es antes bien el *a priori* histórico de todas las ciencias del hombre –las grandes cesuras, los surcos, las particiones que, en la *episteme*²¹ occidental, han dibujado el perfil del hombre y lo han dispuesto para un posible saber–²².

¹⁹ *Ibid.*, 319.

²⁰ *Ibid.* Esto en el plano de lo cultural y geográfico, podría ejemplificarse muy esclarecedoramente a través de los procesos de colonización, es decir, mediante aquellas acciones violentas por las que determinadas culturas invaden espacios ajenos en pos de imponerse a los otros pueblos, diferentes y alternativos.

²¹ Dentro de esta *episteme* que ha dispuesto al *hombre* como un objeto más del saber, encontraríamos en las ciencias de la naturaleza una respuesta fecunda, pues desde su perspectiva “toda la continuidad de la naturaleza se aloja entre un prototipo, (...) enterrado más profundamente que cualquier historia, y la complicación extrema de este modelo (...) en la persona del ser humano” (*Ibid.*, 155). Ahora bien, la concepción del *hombre* como culminación de la cadena biológica requiere no sólo de una temporalidad que sea medida, sino también de un lenguaje que haga constar la historicidad de tal encadenamiento:

“La teoría de la historia natural no puede disociarse de la del lenguaje. Y, sin embargo, no se trata de una transferencia de método de una a otra. (...) [Se trata] de una disposición fundamental, del saber que ordena el conocimiento de los seres según la posibilidad de representarlos en un sistema de nombres” (*Ibid.*, 158).

²² *Ibid.*, 334, 367.

Este carácter histórico-temporal con el que se fraguó la noción de *hombre* posibilitó, a su vez, definir el existente humano mediante un modo de ser peculiarmente distinto al resto de entes. Puestos en marcha los dispositivos simbólicos e institucionales que permitieron la medición, el cálculo y la predicción, el hombre moderno no sólo se erigió como un sujeto capaz de predicar sobre su realidad circundante; también se consolidó como objeto de predicación.

Siendo los mencionados dispositivos constituidos por las prácticas lingüísticas, científicas y sociales, Foucault llega a establecer una relación de influencia bidireccional entre el sujeto y los ámbitos del lenguaje, el tiempo y la historia. De tal suerte, se enfatiza tanto el modo en el que éstos (lenguaje, tiempo, historia) fundan lo que debe entenderse por *hombre*, como la manera en la que dicha subjetividad determina con su praxis tales dimensiones. El *hombre* es, pues, aquel sujeto que, respondiendo a la necesidad de una ciencia, se constituyó como objeto del saber en un momento histórico definido:

(...) al descubrir la ley del tiempo como límite externo de las ciencias humanas, la Historia muestra que todo lo que se ha pensado será pensado aún por un pensamiento que todavía no ha salido a luz. Pero quizá no tenemos allí, bajo las formas concretas de lo inconsciente y de la Historia, más que las dos caras de esta finitud que, al descubrir que es su propio fundamento (...), hizo aparecer en el siglo XIX la figura del hombre: una finitud sin infinito y, sin duda, una finitud que nunca ha terminado (...)²³.

5. EL HUMANO Y SU CONDICIÓN EMPÍRICO-LINGÜÍSTICO-TRASCENDENTAL

Así pues, el *hombre*, en cuanto fenómeno que aparece en el siglo XIX merced al interés de una serie de disciplinas que hicieron del humano un objeto de estudio, se fraguó en el cruce de lo subjetivo y lo objetivo, de lo trascendental y lo empírico; cruce que vino mentado, como vimos, por el lenguaje mismo en su devenir histórico y cultural.

Habida cuenta de la condición poliédrica del existente humano (histórico-temporal y antropológica, por un lado, y onto-epistemológica y lingüística, por otro), se torna lógico constatar que su estudio fuera ocupado no sólo por disciplinas de corte empírico o filosófico, como la fenomenología, la biología o la psicología, sino también por aquellas otras cuya preocupación investigadora se hallaba, o bien en el límite de lo normativo, o bien más allá de él: en la alteridad primordial que no se subyuga ni a los parámetros de la evidencia empírica ni a la especulación racional. Hablamos aquí, tal y como Foucault nos enseña, de ámbitos como la etnología o el psicoanálisis: la primera, se sitúa más allá de la frontera de lo considerado cívico, legislado y hegemónico; la segunda, se encuentra en la brecha que da lugar a las fuerzas inconscientes, autómatas y neuróticas, que configuran el complejo entramado de la psique humana.

²³ *Ibid.*, 361.

En virtud del cruce sociohistórico y ontoepistemológico que se articula en la figura del *hombre*, la *muerte* a ella asociada despliega una doble lectura: no sólo indica la finitud, el acabamiento o disolución del hombre en cuanto sujeto ontoepistemológico que se erige fundamento de su propio conocimiento y profeta en potencia de sus mismos límites; su sentido también remite a una delimitación que es condición *etnológica* de posibilidad del sujeto/ley occidental. En este último caso nos referimos a una alteridad cuyo límite no se encuentra ya en el ámbito ontológico (la muerte como fin del ente humano), sino en la frontera de lo geopolítico: aquí son los *otros* pueblos o culturas los que *de-fin*en el arquetipo antropológico del hombre occidental.

Esta doble dimensión hermenéutica de la *muerte del hombre* constituye la causa por la que Foucault sitúa la condición humana *entre* lo empírico, entendido aquí como lo histórico-cultural, y lo trascendental, comprendido entonces como lo ontológico –o, si se quiere, ontoepistemológico–:

Por ser un duplicado empírico-trascendental, el hombre es también el lugar del desconocimiento –de este desconocimiento que expone siempre a su pensamiento a ser desbordado por su ser propio (...) –. (...) se trata no de la verdad, sino del ser; no de la naturaleza, sino del hombre; no de la posibilidad de un conocimiento, sino de un primer desconocimiento (...) ²⁴.

6. EL LENGUAJE COMO EL LUGAR DEL PENSAR: EL SER Y LA MUERTE

Sólo cuando el lenguaje se liberó del ámbito de la mera representación lógico-empírica, esto es, adquirió valor social como vehículo de transformación y configuración institucional, pudo el humano encaminarse hacia la indagación de sus propios límites y temores ²⁵. Recordemos que, en la medida en que el sujeto moderno se autoproclamaba condición de legitimidad axiológica y epistemológica, tanto las fuerzas potenciales como los límites actuales se ponían en evidencia. Expandido el espacio que ocupaba el lenguaje como medio de significación, esto es, proyectada la palabra a otras dimensiones cuyo estatus ontológico no radicaba en lo meramente científico-empírico, su quehacer comunicativo acogió lo que la razón ilustrada había desestimado: las sombras, lo misterioso y quimérico; lo salvaje y alternativo de otros tiempos y pueblos; el sueño y la muerte.

Deslindado el lenguaje de su función puramente semiótica o referencial, pudo poner a prueba los límites de su propio decir, así como los del mismo pensamiento que lo articulaba, disponiendo otros significados o sentidos. Fue el cambio, pues, de lo que Foucault denominaría las disposiciones fundamentales del saber/decir lo que trajo consigo una nueva época; aquella en la que el sujeto moderno constituyó a través del

²⁴ *Ibid.*, 314.

²⁵ *Ibid.*, 372-375.

lenguaje la narración de su propio mito, esto es, de su misma heroicidad. Es por ello por lo que la *muerte del hombre* apunta también a la disolución de aquel sujeto histórico que, erigiéndose protagonista de su propio destino, abanderó una noción filosófico-cultural (la de progreso) que maltrataba el pasado y violentaba la alteridad de los otros pueblos, las otras etnias; los llamados *salvajes*.

Trátase de la dimensión onto-epistemológica o histórico-antropológica, lo que parece claro es que el verdugo principal de la *muerte*, por así decirlo, es el lenguaje; mediante él se explora lo impensable, la otredad radical y la propia finitud. El decir referido a la muerte que posibilita el lenguaje adquiere así un estatus ontológico singular; el ser de lo humano se expresa en el habla, esto es, en el reconocimiento explícito de sus fuerzas y debilidades, de su existencia y peculiaridad. He aquí el semillero del giro hermenéutico que devendría antecedente del pensar posmoderno, esto es, un pensar acontecido tras la denuncia –y renuncia– de las condiciones de legitimidad absolutas, ya no sólo metafísicas u ontoteológicas, sino también ontoepistemológicas e histórico-políticas. De ahí que la época *pos-moderna* sea considerada a su vez *pos-metafísica*²⁶.

Tal y como ha ocurrido con los conceptos *muerte*, *hombre* y *Dios*, el sentido simbólico del lenguaje guarda en sí una dimensión bifronte que hemos de atender en aras de penetrar en el horizonte del pensamiento hermenéutico y posmoderno. Y es que en la medida en que toda muerte –como decíamos con anterioridad– supone un nacimiento, y todo comienzo implica un fin, el lenguaje, en cuanto ágora (lugar) del pensar, se constituye a la vez como matrona y verdugo, es decir, como predicador del nacimiento y profeta de la muerte. Desde esta lectura o, mejor dicho, ejercicio metalingüístico, el lenguaje no sólo da [a] luz al *hombre* como objeto de conocimiento histórico o antropológico; también trae a la presencia sus fundamentos ontológicos, es decir, los pliegues estructurales de sus límites constituyentes.

Desde el interior del lenguaje probado y recorrido como lenguaje, en el juego de sus posibilidades tensas hasta el extremo, lo que se anuncia es que el hombre está “terminado” y que, al llegar a la cima de toda palabra posible, no llega al corazón de sí mismo, sino al borde de lo que lo limita: en esta región en la que ronda la muerte, en la que el pensamiento se extingue, en la que la promesa del origen retrocede indefinidamente. (...) la figura de la finitud se da así en el lenguaje (como aquello que se devela en él), pero también antes de él, más acá, como esta región informe, muda, insignificante en la que el lenguaje puede liberarse (...) ²⁷.

En la pregunta por el *ser* del hombre, el lenguaje circunda –cuando no penetra– el plano ontológico como *experiencia de la finitud*²⁸. En este caso, es la palabra de Foucault

²⁶ Ello matizando que, para algunos autores, no todas las posturas denominadas *posmetafísicas* son posmodernas. Véase al respecto lo que D. Bermejo apunta en relación a la posición posmetafísica de Habermas –la cual puede considerarse, sin embargo, *moderna*– en su libro *Posmodernidad: pluralidad y transversalidad* (Barcelona: Anthropos, 2005). Y sobre las condiciones histórico-conceptuales de la posmodernidad, véase: J-F. Lyotard, *La condición postmoderna* (Madrid: Cátedra, 1989).

²⁷ *Ibid.*, 372.

²⁸ Expresión utilizada por el mismo Foucault. *Ibid.*

la que nos permite cuestionar el ser del sujeto moderno en cuanto unidad constituida sobre la *esencialidad* de lo lógico-racional, contraponiéndose o desligándose de lo corporal y sensible –ya no sólo del propio cuerpo, sino también de *lo otro*–. Justamente, en la medida en que las pautas de legitimidad y formación del *hombre* se definen como resultado de un proceso lingüístico-cultural, la esencia del mismo no se concibe como un mero estrato substancial e inmutable, sino como un acontecimiento que tiene lugar *a través de* la historia y *mediante* el pensamiento/lenguaje. Con Ortega diríamos, en un intento de esclarecer esta cuestión, que la esencia de lo humano no radica tanto en la temporalidad quiescente del *participio*, cuanto en el tiempo inacabado del *gerundio*²⁹.

7. CONSECUENCIAS METAFÍSICAS DE LA MUERTE DEL HOMBRE: DE LA DISOLUCIÓN DEL SUJETO MODERNO AL FIN DEL ABSOLUTO INMANENTE

Tal y como sugeríamos en líneas anteriores, el enfrentamiento con el propio límite remite a la historicidad en la que el mismo humano se constituye como sujeto, hombre o animal racional. Pudiéndose concebir, a su vez, esta historicidad ya dada como aquella superficie en la que el sujeto moderno se inscribe, la misma adquiere un rol semejante al del lenguaje toda vez que insta *hábitats* en los que el individuo se hace *siendo*, esto es, actuando, aprendiendo, pensando. Esta perspectiva, que podría acercarnos a la hermenéutica *heideggeriana* del *ser-en-el-mundo*³⁰, parece señalar una diferenciación de carácter ontológico entre el modo de ser de las cosas y el modo de ser propiamente humano.

Quedando la modalidad ontológica de las cosas especificada por su temporalidad cronológica y su recurrente operatividad, Foucault escribe que “el hombre (...) es el ser sin origen, aquél *que no tiene patria ni fecha*”³¹. De nuevo, en la estructura ontológica del sujeto moderno, es decir, en su modo característico de ser como sujeto histórico, encontramos una doble dimensión: no sólo el hombre se constituye en un tiempo que se dice histórico, sino que él mismo configura el *decir* de dicho tiempo. De ahí que el mencionado autor piense al ser humano como “la apertura a partir de la cual puede reconstituirse el tiempo en general”³². De la misma manera en la que el *hombre*, en cuanto objeto epistémico, emerge en un tiempo histórico concreto, como sujeto epistemológico es creador de *episteme*³³, esto es, motor de las ciencias que miden los tiempos y los entes en ellos inscritos.

²⁹ J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema* (Madrid: Sarpe, 1935), 13.

³⁰ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera (Madrid: Trotta, 2003).

³¹ M. Foucault, *op. cit.*, 322.

³² *Ibid.*, 323.

³³ Entendida aquí como sistema de conocimiento o paradigma. Nos dice Foucault al respecto en el prefacio de *Las palabras y las cosas* (1968: 7): “lo que se intentará sacar a la luz es el campo epistemológico, la *episteme* en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus

Esta condición *onto-epistemológica* se incardina en la doble dimensión empírico-trascendental que definía, según Foucault, la subjetividad del hombre moderno³⁴. Y es que, en la medida en que “la duplicación empírico-trascendental muestra cómo se corresponden en una oscilación indefinida lo que se da en la experiencia y aquello que hace posible la experiencia”³⁵, la problemática ontológica del sujeto queda actualizada. Justamente, merced a la *muerte de Dios*, la dualidad que aúna lo empírico y lo trascendental en el hombre moderno adquiere un fondo de cariz ontológico, y no tanto teológico; con el nacimiento de la subjetividad moderna, la pregunta por el fundamento de lo existente ya no remite más a una trascendencia ajena, meta-física y jerárquicamente concebida, sino a una reflexión sobre *lo que es* y las posibilidades de su conocimiento certero.

En virtud del giro moderno que va desde lo *teo-céntrico* hasta lo *antropo-céntrico*, la condición de legitimidad que ostentaba el Dios trascendente de los monoteísmos judeocristianos quedó trasladada al ámbito de lo inmanente, proyectándose en la interioridad del sujeto racional. Debido a esta primacía antropológica en la que se basó la modernidad, la estructura ontológica del sujeto presentó un vacío teológico que puso en crítica cuestión, cuando no en directo suspenso, todo intento de relacionar el ente humano con un *afuera* divino.

En ese sentido, y acorde con Foucault, la *muerte de Dios* no sólo supuso el nacimiento del *hombre* en cuanto nuevo fundamento de la ética, la política y la ciencia; ejercitando un análisis hermenéutico de mayor hondura, la puesta en entredicho de los supuestos teológicos y su ulterior *introyección* en la figura del sujeto moderno implicó que éste gestara en sí la posibilidad de su propia disolución. Ello ocurriría toda vez que el carácter absoluto de los mencionados supuestos, aun trasladándose del ámbito de la trascendencia [teológica] al de la inmanencia [antropológica], se sostuvo, dejando abierto así el acceso a su misma denuncia.

Es por esto último por lo que puede decirse, junto a Foucault y Nietzsche, que la *muerte de Dios* quedó ligada a la *muerte del hombre*, y no tanto –o no sólo– porque ello implicara la desaparición del concepto que por entonces significaba hegemonícamente lo humano (criatura diseñada por *Dios*), sino porque la violencia simbólica de las condiciones de legitimidad teologales se prolongó *en* el hombre moderno.

En nuestros días –y Nietzsche señala aquí también un punto de inflexión–, lo que se afirma no es tanto la ausencia o la muerte de Dios, sino el fin del hombre (este desplazamiento mínimo, imperceptible, este retroceso hacia la forma de la identidad que hace que la finitud del hombre se haya convertido en su fin); se descubre entonces que la muerte de Dios y el último hombre han partido unidos: ¿acaso no es el último hombre el que anuncia que ha matado a Dios, colocando así su lenguaje, su pensamiento, su risa en el

condiciones de posibilidad; en este texto lo que debe aparecer son, dentro del espacio del saber, las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas del conocimiento empírico”.

³⁴ Dicha dualidad parece estar inspirada en Kant. Véase: M. Foucault, *op. cit.*, 310-314.

³⁵ *Ibid.*, 327.

espacio del Dios ya muerto (...)? [Y] dado que ha matado a Dios, es él mismo quien debe responder de su propia finitud; [quien] habla, piensa y existe en la muerte de Dios, (...) está avocado él mismo a morir (...)»³⁶.

Efectivamente, más allá de las libertades sociopolíticas y morales que el fin de una instancia todopoderosa pueda conllevar, el paso del *teo-centrismo* al *antropo-centrismo* mantiene, empero, la beligerancia omnipotente del *-centrismo*. De ahí que las legislaciones axiológicas y ontoepistemológicas que dispusieron tanto la figura de Dios como la del sujeto moderno conservaran desde su surgimiento la posibilidad de su cese. Tal y como apuntábamos en líneas anteriores: el nacimiento que sucede a la muerte encierra en sí la condición de su propia finitud, precisamente por ser ambos (nacimiento y muerte) constituyentes de un proceso dialéctico que se retroalimenta.

Así como la *muerte de Dios* que anuncia Nietzsche preludia el agotamiento de tal supremo ente, así Foucault con su *muerte del hombre* presiente el desvanecimiento del sujeto moderno, tanto en su dimensión histórico-antropológica –lo que supondría la inauguración del diálogo con los otros pueblos y el cuidado de la propia tierra–, como en su ámbito onto-epistemológico –lo que implicaría la aceptación de los propios límites y la convocación de aquello otro impensable, misterioso y sagrado³⁷–. En cualquiera de los niveles mencionados, las cosmovisiones encuentran su apertura y cierre en el lenguaje, esto es, en el decir de la palabra que articula significados y genera sentidos. He ahí el porqué de la necesidad de recuperar el *Verbo*; he ahí la causa por la que se invoca la reunión comunicativa que se da *en y por* el *Logos*³⁸.

¿No sería necesario más bien el renunciar a pensar el hombre o, para ser más rigurosos, pensar lo más de cerca esta desaparición del hombre –y el suelo de posibilidad de todas las ciencias del hombre– en su correlación con nuestra preocupación por el lenguaje? ¿No sería necesario admitir que, dado que el lenguaje está de nuevo allí, el hombre ha de volver a esta inexistencia serena en la que lo mantuvo en otro tiempo la unidad imperiosa del Discurso?³⁹

³⁶ *Ibid.*, 373.

³⁷ Cabe mencionar que, en nuestros días, se han desarrollado reflexiones que estiman la necesidad de reconsiderar, rescatar y recuperar, lo *divino* y lo *sagrado*. Concibiéndose el lenguaje como lugar del pensar que abre espacios para recibir –que no asir– lo indisponible, la mención de lo divino y sacro se vuelve un requisito cardinal para redefinir la relación con los límites que nos constituyen. Desarrollándose en el plano de la inmanencia, tales límites no sólo apuntarían al ámbito de lo antropológico-cultural, esto es, los otros pueblos o tierras; también incidirían –con acuciante ímpetu– en la dimensión ontoepistemológica, es decir, en aquella esfera que determina la estructura de nuestro modo de ser así como la posibilidad de su decir/pensar. Véase: *El segundo Heidegger: ecología, arte, teología* (Ed. T. Oñate y Zubía *et al.* Madrid: Dykinson, 2012).

³⁸ El vocablo *logos*, en su etimología griega, no se refiere solamente a lo racional o razonado, esto es, a aquellos aspectos concernientes a la razón calculante; más allá –o más acá– de ello, el *logos* expresa también aquel espacio simbólico que unifica los plurales elementos siguiendo un orden común o línea comunitaria. De ahí su relación etimológica con *ley*, es decir, con las condiciones de posibilidad legislativas que otorgan orden –ya no sólo en el ámbito de lo social o la *polis*, sino también en la esfera de la naturaleza o la *physis*–. Véase: M. Heidegger, “Heráclito: fragmento 50”, *Conferencias y artículos*, trad. de Eustaquio Barjau (Barcelona: Serbal, 1994), 179-199.

³⁹ *Ibid.*, 374.

Siguiendo con la concatenación de los planteamientos que tales preguntas incitan, cabe cuestionar: ¿no supone tal *Discurso* –que en mayúsculas se añade– un modo de nombrar las narraciones *omniabarcadoras*? ¿Acaso toda pretensión de un *Discurso*, es decir, un habla o logos que es movido por el afán de una explicación *uni-versal*, conlleva necesariamente la violencia simbólica de un absoluto intransigente con las diferencias? Téngase en cuenta que no es lo mismo mentar un discurso unívoco que un logos universal: allá donde el primero, surgido etimológicamente de los componentes lexicográficos *uni* (uno) y *vocare* (dar nombre, llamar), expresa unicidad semántica, el segundo implica una pluralidad fenoménica regida por una unidad ontológica⁴⁰. De ahí que no todo discurso con pretensiones unívocas, es decir, constituyente de un solo y mismo significado, comporte universalidad –si por *uni-verso* comprendemos aquel vocablo que da cabida tanto a *lo uno* como a *lo otro*, tanto a la unidad como a la multiplicidad que en torno a ella se ordena–.

En virtud de este último apunte, el *Habla* que aquí se requiere, esto es, el *Verbo*, *Logos* o *Discurso* al que nos hemos referido, debe comulgar con la humildad de lo que se ha venido a llamar en la posmodernidad *pensamiento débil*⁴¹, esto es, un pensar que, denunciando la prolongación de lo dogmático –religioso o secular–, desechando toda in-diferenciación de lo culturalmente *otro*, aboga por soluciones comunes atendiendo necesidades individuales. Se trata, en definitiva, de una *koiné* que recoge y reunifica (*logos*⁴²) desde un presente siempre abierto *lo otro* como lo no-pensado o no-dicho.

Ello demanda, tal y como se ha puesto de manifiesto con el movimiento *posmetafísico*, la reconsideración de los ejes espacio-temporales a través de los cuales el pensamiento, en su *performatividad* lingüística, se articula; quedan así implicadas las esferas del tiempo y el pensar, del decir y el *topos*⁴³. Habida cuenta de que el reconocimiento del *afuera* como *lo otro* indisponible acontece en la explicitación verbal del pensamiento, la *denuncia* posmoderna del pensar racional no se reduce a una *renuncia* total del mismo, sino al cuidado de su acción. Diciéndolo con Deleuze, se trata de entroncar la legislación del *logos* con la anarquía del *afuera*; ello teniendo en cuenta:

⁴⁰ Ferrater Mora, en su lúcido *Diccionario filosófico*, señala la distinción entre el uso analógico y particularmente lingüístico del término *unívoco*, por un lado, y su cariz ontológico concebido principalmente con Duns Scoto, por otro. Véase: J. Ferrater Mora, *Diccionario filosófico: tomo IV* (Barcelona: Círculo de Lectores, 1991). En cuanto al vocablo *universo* se refiere, éste se compone por *unus* (uno) y *versus* (girado, con-vertido), llegando a significar una totalidad unitaria, es decir, un conjunto plural que gira en torno a un punto unificador. Es importante subrayar que este carácter *unificador* de la pluralidad no se daría ni en la totalidad expresada por el vocablo *omnis* (la cual remitiría al *todo* que se constituye por la suma de sus partes), ni en la totalidad indicada en el término *totus* (que apuntaría al *todo* en cuanto bloque entero). Véase para más información el *Diccionario etimológico-RAE-Panhispanico* (23ª Edición, 2014).

⁴¹ Originalmente *pensiero debole*, es una expresión acuñada por el filósofo italiano Gianni Vattimo. Véase para una introducción del término: G. Vattimo, “El pensamiento de los débiles”. *A Parte Rei*. 54 (2007): 1-2.

⁴² Véase la nota a pie de página número 40.

⁴³ Para más información sobre el giro estético de la ontología en la posmodernidad, véase: *Materiales de ontología estética y hermenéutica* (T. Oñate y Zubía. Madrid: Dykinson, 2010); y *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica* (coord. por T. Oñate y Zubía, C. García y M. A. Quintana. Madrid: Dykinson, 2005).

[Que] esa forma de exterioridad para el pensamiento no es en absoluto simétrica de la forma de interioridad. (...) Al contrario, es la fuerza que destruye la imagen y sus copias, el modelo y sus reproducciones, toda posibilidad de subordinar el pensamiento a un modelo de lo Verdadero, de lo Justo o del Derecho (...) ⁴⁴.

Tal modo alternativo de pensar permite dejar abierto un horizonte hermenéutico en el cual el *logos* humano, escribiéndose ahora en minúscula y apoyándose en la autocrítica que le es inherente a su propia operatividad racional, se caracterice por saberse finito en una pluralidad de dimensiones, psicofísicas y cosmológicas, siempre infinitas –esto es, inconmensurables en la plenitud de sus diversos sentidos–. En palabras de Deleuze, susodicho *logos* implicaría:

Un pensamiento que se enfrenta a fuerzas exteriores en lugar de recogerse en una forma interior, que actúa por etapas en lugar de formar una imagen, un pensamiento-acontecimiento, *haecceidad*, en lugar de un pensamiento-sujeto, un pensamiento-problema en lugar de un pensamiento esencia o teorema (...) ⁴⁵.

Con todo, ese *espacio infinito* al que remite el afuera del pensamiento como su límite constitutivo, antes de suspender actividad mental alguna –por lo que supone (tal *afuera*) de inexorable–, debe estimular y acelerar prudencialmente la reflexión: he aquí la propuesta para un *cuidado de sí* que se nutre del fondo –insondable– de su propia esencia. *Cuidado* que, procurando integrar la aturdidora idea de las eternidades que anteceden a todo nacimiento y suceden a toda muerte, se hace eco de aquella meditación *pascaliana* que dice:

(...) no es en el espacio [infinito] donde debo buscar mi dignidad, sino en el arreglo de mi pensamiento. (...) Por el espacio, el universo me comprende y me devora como un punto; por el pensamiento, yo lo comprendo ⁴⁶.

BIBLIOGRAFÍA

- Bermejo, Diego. *Posmodernidad: pluralidad y transversalidad*. Barcelona: Anthropos, 2005.
- Cubo, O., A. Núñez, P. Oñate, y T. Oñate (ed.). *El segundo Heidegger: ecología, arte, teología*. Madrid: Dykinson, 2012.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*; trad. de José Vázquez Pérez y Umbelina Larreceleta. Valencia: PRE-TEXTOS, 2004.
- Ferrater, José. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1991.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*; trad. de Elsa Cecilia Frost. Madrid: Siglo XXI, 1968.
- García, C., M. A. Quintana, y T. Oñate (ed.). *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*. Madrid: Dykinson, 2005.

⁴⁴ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, trad. de J. Vázquez Pérez con la colaboración de U. Larreceleta (Valencia: PRE-TEXTOS, 2004), 382.

⁴⁵ *Ibid.*, 383.

⁴⁶ Cita extraída de la recopilación de Julián Marías hallada en “Pascal”, El tema del hombre (Madrid: Austral, 1973), 166.

- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*; trad. de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003.
- , “La frase de Nietzsche: *Dios ha muerto*”, *Sendas del Bosque*; trad. de José Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 1969.
- , “Heráclito: fragmento 50”, *Conferencias y artículos*; trad. de Eustaquio Barjau. Barcelona: Serbal, 1994.
- Lyotard, Jean-François. *La condición postmoderna*; trad. de Mariano Antolín Rato. Madrid: Cátedra, 1989.
- Marías, Julián. *El tema del hombre*. Madrid: Austral, 1973.
- Marion, Jean-Luc. “Généalogie de la ‘mort de Dieu’ . Contribution á la détermination théologique des présupposés conceptuels de la ‘mort de Dieu’ chez Hegel, Feuerbach, Stirner et Nietzsche”. *Résurrection*. 36 (1971): 30-53.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*; trad. de Fco. Javier Carretero. Madrid: EDIMAT LIBROS, S.A., 2003.
- , *La gaya ciencia*; trad. de Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- Vattimo, Gianni. “El pensamiento de los débiles”. *A Parte Rei*. 54 (2007): 1-2.
- Ortega y Gasset, José. *Historia como sistema*. Madrid: Sarpe, 1935.
- Oñate, Teresa. *Materiales de ontología estética y hermenéutica*. Madrid: Dykinson, 2010.
- , *El retorno de lo divino griego en la postmodernidad. Una discusión con el Nihilismo de Gianni Vattimo*. Madrid: Alderabán, 2000