

Crítica postmoderna y discurso antrópico

Postmodern Criticism and Anthropic Discourse

José Luis GÓMEZ MARTÍNEZ

Universidad de Athens, Georgia, USA.

RESUMEN

En su esfuerzo por deconstruir el discurso narrativo de la modernidad, el pensamiento posmoderno pierde el referente humano que lleva implícito, al no querer reconocer la inherente antropocidad de todo discurso axiológico. Si bien la razón moderna centró su desarrollo en universales absolutos, éstos no se han realizado, precisamente, porque la Modernidad ha concebido el desarrollo histórico como una totalidad homogénea y uniforme, sin considerar el "estar siendo" de los seres humanos, cuyas acciones nunca pueden ser interpretadas de forma unívoca, sino plural. Las compuertas de la razón moderna no han podido contener por más tiempo el proceso deconstructivo finisecular que la cuestiona, pero debemos advertir que éste no puede prescindir o disolver, como se ha intentado, la unidad/multiplicidad, objetividad-intersubjetividad de las relaciones humanas, condiciones que hacen posible toda realidad histórica. Frente a la crítica postmoderna escéptica, se propone en este trabajo la afirmación del discurso antrópico: un discurso sin metafísica alguna, y que responde al interés de reconocer la alteridad axiológica y discursiva de los otros.

Palabras clave: Posmodernidad, discurso antrópico, hermenéutica, lenguaje.

ABSTRACT

In its efforts to deconstruct the narrative discourse of modernism, post-modern thought loses the human referent which it implicitly held, when it refuses to recognize the inherent anthropicity of all axiological discourse. Although it is true that modern reason centers its development on absolute universals, this has not been done precisely because modernity has conceived historic development as a homogeneous and uniform totality, without considering the "being doing" of humans, whose actions can never be interpreted in a unilateral form, but always in the plural. The doors to modern reasoning have not been able to contain any longer the finite-secular deconstructive process which questions it, but we must warn that this cannot do without or dissolve, as it has tried to do, the unity/multiplicity, objectivity-intersubjectivity, that are part of human relations, and conditions that make all historic reality possible. In the face of post-modern skeptical criticism, this paper proposes the affirmation of anthropic discourse, a discourse without any metaphysics, and which responds to the interest of recognizing the axiological and discursive alterability of the other.

Key words: Postmodernity, anthropic discourse, hermeneutics, language.

Recibido: 20-02-2000 • Aceptado: 18-03-2000

La obra literaria se realiza en la comunicación antrópica, aun cuando el péndulo de la crítica académica haya pasado en las últimas décadas del énfasis en un sentido depositario de la misma a la negación de la posibilidad de un significar transcendente.

El lenguaje del escritor, como el de cualquier artista, surge siempre en tensión en el seno de una lengua; es decir, de una estructura externa convencional de signos que lo aprisiona, que en cierto modo lo determina, pero a la que también supera y modifica por el solo hecho de contextualizar en ella una práctica creadora. Todo acto de escribir supone, además, un proceso de codificación de un pensamiento: se trata de expresar, exteriorizar, pronunciar una idea a través de un sistema externo de signos, aun cuando convencional y por ello dinámico, es decir, en constante transformación. Pero sucede que dichos signos, en sí mismos, a su vez, son incapaces de significar en el sentido de la estructura que los hace posibles, cuando ésta se enjuicia desde un centro –sistema de codificación– externo a ella. La exterioridad fuerza, resalta, coloca el énfasis en la diferencia que crea el nuevo procedimiento codificador. Como la “diferencia” no satisface nuestro deseo de significar, de atrapar –desde el discurso de la modernidad– lo que suponemos sentido unívoco de la idea, posponemos su pronunciación, pero con ello sólo iniciamos un proceso (teóricamente indefinido) de diferir el acto de significar en una cadena interminable. Tal es la deconstrucción posmoderna del discurso narrativo de la modernidad: Cada significante en una sucesión repetitiva/circular que se convierte en un fin en sí misma y que nos impide/pospone el llegar al significante original, con lo que la búsqueda se convierte en un juego intelectual, eso sí, dialógico, pero que se niega a sí mismo valor cognoscitivo. Nuestra experiencia, sin embargo, atestigua la existencia del diálogo y, por tanto, la posibilidad de significar en un discurso antrópico.

La falacia del discurso posmoderno se encuentra en la pérdida del referente humano que lleva implícito, en el no querer reconocer la inherente antropocidad de todo discurso axiológico. A fuerza de diferir y diferenciar en un progresivo intento de precisión, pero siempre a través de un centro gobernante prefijado e inmóvil, se vela el objeto de la búsqueda. El proceso es, en verdad, ilimitado en el sentido del discurso de la modernidad que repudia su propia contextualización –en cuanto a la limitación espacio/temporal que ello implica–, pero no lo es porque no llegue a alcanzar el primer “significante”, resabio metafísico que atrapa al discurso de la modernidad, sino porque el referente humano, en lugar de ser un algo hecho, es un estar siendo. Con esto queremos simplemente aplicar una dosis de “realidad” a la abstracción racional de la modernidad y a la perplejidad del discurso posmoderno: en nuestra experiencia cotidiana no hablamos de “Pedro I” para referirnos a Pedro cuando tenía cinco años y de “Pedro II”, cuando tenía diez; Pedro no es una acumulación de planos y yuxtapuestos, cada uno significando un momento en su vida, sino que lo es en su transformación, en su devenir. La característica radical que lo identifica es la de *movimiento*. Su comprensión del mundo es, igualmente, una comprensión dinámica, nunca repetida ni repetible. Pero éste es el concepto que vamos a ir desarrollando en las páginas que siguen. El ser humano, pues, no puede definirse –en el sentido de una perfectividad, de una estructura unívoca– precisamente por ser un siendo. Este “definirse”, que buscaba el discurso de la modernidad y que se problematiza en la transición posmoderna, requería un observarse fuera de sí mismo y por tanto dejar de ser. El estar siendo es lo que causa en el proceso deconstructivo posmoderno la serie indefinida de significantes/significados que, por supuesto, dentro del discurso axiológico de la modernidad se prolongará tanto como el ser humano mismo.

El significante original, el primario, el raíz, del cual derivan todos los demás, en la complejidad significante/significado, es lo humano, cuya esencialidad, de la cual todos participamos y que fundamenta la posibilidad dialógica, al mismo tiempo que así se reafirma, se pospone en la propia dinamicidad de su antropismo. Es decir, se reafirma en cuanto a su implicación como posibilidad de significado en un sentido antrópico y se difiere en cuanto a la imposibilidad de una definición externa a ella misma, de poder quedar enmarcado en una estructura con un centro dominante prefijado e inmóvil que significaría su perfectividad, o sea, la paradoja de verse hecho desde un estar siendo. Durante siglos hemos estado atrapados en la prisión de la razón y el proceso de liberación, en la reflexión teórica, se nos presenta arduo. Hemos convivido con la ilusión de poseer la *verdad* en el sentido universal y atemporal que nos imponía la modernidad; y hemos construido un mundo de “racionalidad” independiente e indiferente de nuestra realidad humana. La revolución en las comunicaciones, la apertura de la “otredad” en nuestro ineludible proceso de globalización, nos conduce en el último tercio del siglo XX a la perplejidad posmoderna: la modernidad, el mundo creado por la razón, nos parece ahora insuficiente, pero anclados todavía en él nos sentimos incapaces de superarlo. El dualismo explícito entre el mundo “externo” (creación de la razón), considerado como “objetivo”, o sea trascendente, y el mundo “interno” (el devenir humano), considerado como “subjetivo”, o sea pertinente únicamente al individuo, resulta hoy día postizo. La modernidad se nos queda, pues, pequeña, pero buscamos una sustitución desde los mismos presupuestos que la hacen insuficiente. Hemos perdido el referente originario y se hace imperativo recuperarlo para encontrar en él una nueva pauta de conocimiento: la posibilidad de diálogo. Y si la ambición racional se encuentra ligada a esta pérdida, es tiempo entonces, como propone Cassirer, de problematizar la definición del ser humano como *animal rationale*, y considerarle, ante todo, un *animal symbolicum*¹. En cualquier caso hablamos de un diálogo entre seres humanos, de un algo anterior al *símbolo* y que como tal lo condiciona en su forma más íntima. Podemos ejemplificar lo que aquí queremos implicar, y que desarrollaremos más adelante, con el dicho coloquial que considera los ojos “reflejo del alma”: una mirada de alegría, tristeza, angustia, o un grito de pánico, son expresiones anteriores a toda contextualización cultural; “simbolizan” estados humanos de un referente raíz -de su universalidad en el discurso humano-, de la posibilidad de la comunicación que el discurso posmoderno se empeña en negarnos.

Implicamos, por tanto, al ser humano como referente original y necesario; y con ello problematizamos la negatividad del pensamiento posmoderno y hacemos posible un discurso cognoscitivo, esta vez en una dimensión antrópica que supera el diálogo depositario de la modernidad², pues establece su legitimidad en la transformación, o sea, en un referen-

1 Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New York: Anchor Books, 1944.

2 Puesto que a lo largo de estas reflexiones vamos a usar repetidas veces el término “depositario”, conviene desde ahora puntualizar el sentido que nosotros le conferimos (más adelante desarrollamos una contextualización más compleja del término). Inspirado en la lectura de Paulo Freire (*Pedagogía del oprimido*), “depositario” es todo aquello que se entrega/recibe sin reflexión. En este sentido puede ser “depositaria” la comunicación del nombre de un río en dimensión denotativa (Amazonas); la codificación de una estructura (reglas ortográficas del español); o toda afirmación que se articula con pretensión de trascender su ineludible contextualización (las novelas que integran el canon de la literatura “universal” del siglo XIX). También es “depositario” un sistema de educación basado en la memorización: acto de depositar datos en el educando sin exigir, o incluso obstaculizando el proceso reflexivo. En este sentido es igualmente depositario el discurso de la modernidad cuando pretende que su verdad trascienda el contexto que la hizo posible.

te interno y dinámico, aunque, eso sí, siempre constreñido por la ineludible contextualización de todo discurso. Afirmamos, pues, como desarrollamos más adelante, la esencialidad de la narrativa como interiorización/exteriorización del tiempo antrópico. Es decir, la complejidad significado/significante deja de ser un fin en sí misma para convertirse en un método problematizador que fecunda el diálogo al nivel antrópico. En nuestra condición de seres humanos todos participamos, pues, de ese primer referente, en el sentido de una contextualización matriz que posibilita la codificación de un discurso que a su vez nos confiere acceso a una primera dimensión en el acto de significar.

Pero antes de continuar, parece conveniente hacer un paréntesis en el desarrollo que venimos siguiendo, y adelantar aquí –aunque de modo esquemático– lo que entendemos por discurso de la modernidad y de la posmodernidad, y lo que proponemos con discurso antrópico:

A) Discurso de la modernidad: *mi centro como universal*.

La modernidad se ordena a través de un centro incuestionable, que se erige en paradigma de todo acto de significar y que se proyecta en imposición logocentrista: la verdad trasciende su contexto y se presenta como algo transferible. Se puede así hablar de “proponer la verdad”, como señala Feijoo en su *Teatro crítico universal*, para añadir: “Doy el nombre de errores a todas las opiniones que contradigo”. El error y la verdad en el discurso de la modernidad son algo tangibles e independientes del sujeto concededor, o sea, indiferente a su contextualización: la modernidad impone significado.

B) Discurso de la posmodernidad: *deconstrucción de todo centro –mientras se busca el centro transcendente– con lo que se difiere su definición*.

La posmodernidad es la duda de la modernidad, es la perplejidad ante el descubrimiento de lo fatuo y quimérico de suponer la existencia de un centro cultural unívoco que se proyecte como referente de toda significación, pero se hace sin problematizar el concepto mismo de “centro”. O sea, el blanco del proceso es la estructura, la narrativa del discurso de la modernidad, que ahora, sin el apoyo del centro transcendente que en un principio la hizo posible, se convierte en fácil blanco de una implacable crítica deconstruccionista proyectada en una orgía destructiva: la posmodernidad difiere el acto de significar, al anhelar y negar a la vez la posibilidad de un significar transcendente.

C) Discurso antrópico: *definición en la transformación*

La antropocidad implica una abstracción del concepto de “centro cultural” que aporta la modernidad (de todo centro que se proyecte como transcendente), para colocar en primer plano la “estructura” misma. El centro antrópico es un centro dinámico, móvil, un centro sujeto a la continua transformación propia de todo discurso axiológico. Es un centro que sólo se concibe en el proceso dinámico de su contextualización y como núcleo de constante re-codificación de dicha contextualización. Aunque más adelante desarrollamos estos conceptos, podemos anotar aquí un ejemplo que sitúe a los tres en perspectiva. Consideremos el lugar de la “otredad” en las tres etapas:

1. Desde el discurso de la modernidad la “otredad” era juzgada desde mi contextualización y en función a mi conextualización: no se considera la existencia de un discurso de la “otredad”.
2. La deconstrucción posmoderna reconoce el derecho de la “otredad” a su propio discurso, pero no cuenta con él: ambos discursos se erigen como independientes.

3. En el discurso antrópico, la “otredad” pasa a ser un punto más en la contextualización de mi discurso y, como tal, esencial en el momento de pronunciarme: el discurso antrópico asume la “otredad” como paso previo al acto de significar.

HACIA UN DISCURSO ANTRÓPICO

La problematización (deconstrucción) de la modernidad, que ha caracterizado hasta ahora al discurso posmoderno (discurso de transición) siempre se ha hecho desde la pretensión de un “centro” inmóvil (transcendente a su propia contextualización), ya sea interno o externo a la estructura que problematiza o deconstruye, aun cuando fueran precisamente las implicaciones de dicho centro el origen del cuestionar.

Tal es el caso del discurso inicial de Derrida y tal es la razón de sus limitaciones: deconstruye la modernidad, pero lo hace desde la misma modernidad. Es decir, desde una estructura considerada también estática (busca igualmente significar en un sentido perfecto: un significar válido en sí mismo), aun cuando su peculiaridad sea la de fundamentarse en un centro externo a la estructura que deconstruye; ello le permite resaltar lo convencional, lo efímero, de cualquier discurso axiológico; a la vez que persiste en la validez, en la universalidad, de su propio discurso, ya que su cuestionamiento no afecta al centro mismo que lo sostiene.

Pero antes de proceder con nuestro desarrollo se hace necesario deslindar dos términos que venimos usando y que la crítica hispánica actual utiliza impropriamente como sinónimos; parte de la intención de estas consideraciones teóricas es, justamente, la de amojonar nuestro camino reflexivo con una terminología más puntual. Me refiero ahora a los términos “deconstrucción” y “problematización”; el primero nos llega del inglés aun cuando lo generalizara Derrida; el segundo proviene del pensamiento iberoamericano de la liberación. El proceso deconstructivo asume un centro inmóvil, semejante al de la modernidad, pero externo a la estructura que “deconstruye”. La “problematización” sugiere un cuestionamiento reflexivo interno a la estructura, pero considerada ésta como contextualización convencional y por lo tanto dinámica. La “deconstrucción” es proyección de un logocentrismo “excéntrico”, a la estructura que “deconstruye” y, por ello, pospone el acto de significar. La “problematización” parte de un antropismo filosófico que libera el acto de significar del constreñimiento que imponía la rigidez estática del discurso de la modernidad; significar es, en el discurso antrópico, un acto de contextualizar en la dinamicidad de un estar siendo, de una constante re-codificación.

La modernidad, pues, como hemos señalado ya, se ordena a través de un centro in-cuestionable, que se erige en paradigma de todo acto de significar y que se proyecta en im-posición logocentrista: la verdad trasciende su contexto y se presenta como algo transferible. Se prescinde, por tanto, al dar cuenta de la realidad de la inevitable codificación convencional y dinámica del discurso antrópico, y se puede así hablar de “proponer la verdad”, como señala Feijoo en su *Teatro crítico universal*, para añadir luego: “Doy el nombre de errores a todas las opiniones que contradigo”³. El error y la verdad en el discurso de la modernidad son algo tangibles e independientes del sujeto conocedor, o sea, indiferente a su

3 Benito Jerónimo Feijoo, *Teatro crítico universal*, Madrid: Castalia: 1986:101-102. Las citas que siguen pertenecen a esta edición.

contextualización. Tal es la posición logocéntrica de Feijoo, por ejemplo, y su ensayo “El no sé qué”, un modelo claro y explícito del funcionar de dicho discurso. El método cartesiano —el análisis de “el *qué* de los objetos simples, y el *por qué* de simples y compuestos”— proporciona a Feijoo la vía inquisitiva en el proceso de apartar una a una las capas de “ignorancia” que mantienen velada la “verdad”, para luego afirmar categóricamente su presencia autónoma en el discurso de la modernidad: “Si yo oyese esa misma voz, te diría a punto fijo en qué está esa gracia que tú llamas oculta”.

La posmodernidad, como señalamos ya, es la duda de la modernidad, es la perplejidad ante el descubrimiento de lo fatuo y quimérico de suponer la existencia de un centro unívoco que se proyecte como referente de toda significación; es decir, como modelo de significación. Se inicia así, es verdad, una problematización antrópica del centro, pero en la proyección posmoderna se da énfasis únicamente a la deconstrucción de los pretendidos códigos de significación, sin referencia al concepto mismo de “centro” que los determina; o sea, el blanco del proceso es la estructura, la narratividad del discurso de la modernidad, que ahora, sin el apoyo del centro transcendente que en un principio la hizo posible, se convierte en fácil blanco de una implacable crítica deconstruccionista proyectada en una orgía destructiva. En casos extremos, esta “posmodernidad” se convierte en un juego confuso de nuevos términos para referirse únicamente a la forma como una generación reacciona ante el legado de la anterior. Así se expresa Lyotard: “Una obra sólo llega a ser moderna si es primero posmoderna. Comprendida de este modo, la posmodernidad no implica el fin de la modernidad sino su inicio, y esta relación es constante”⁴.

Lo más frecuente, sin embargo, es que se confundan los términos de modernidad y posmodernidad en la perplejidad que sentimos ante las transformaciones radicales que en nuestros días se aceleran a través de los medios electrónicos de información: la globalización confronta el pensamiento de la modernidad con la omnipresencia de la “otredad”. Así, cuando nos habla Octavio Paz, empeñado él mismo en una deconstrucción personal de la modernidad, de que “el tiempo comenzó a fracturarse más y más”⁵, se refiere con ello a la rapidez con que en la actualidad se construyen y deconstruyen las estructuras de la modernidad que todavía fundamentan nuestras instituciones sociales. La acción deconstructiva de la modernidad produce, en efecto, esa ilusoria impresión de una “fracturación del tiempo”, sin que se repare en la contradicción que los mismos términos implican. Por lo demás, el desconcierto a que hace referencia Octavio Paz es bien real: “Por primera vez en la historia los hombres viven en una suerte de intemperie espiritual y no, como antes, a la sombra de esos sistemas religiosos y políticos que, simultáneamente, nos oprimían y nos consolaban. Las sociedades son históricas, pero todas han vivido guiadas e inspiradas por un conjunto de creencias e ideas metahistóricas”. Lo que Paz califica de creencias “metahistóricas” son las estructuras de la modernidad que todavía nos gobiernan. La problemática actual es que el centro que las justifica, antes íntimamente unido a los lentos y en cierto modo predecibles esquemas generacionales, es ahora inestable; o sea, parecen surgir incesante-

4 “A work can become modern only if it is first postmodern. Postmodernism thus understood is not modernism at its end but in the nascent state, and this state is constant”, Jean-François Lyotard, “Answering the Question: What is Postmodernism?”, from I. Hassan, and S. Hassan, Eds. *Innovation/Renovation* Madison: University of Wisconsin Press, 1983, pp. 238-239.

5 Octavio Paz, “La búsqueda del presente”. *Inti. Revista de Literatura Hispánica*, 32-33 (1990): 3-12. Se trata de su discurso ante la Academia Sueca. Las citas que siguen provienen de este texto.

mente centros –procesos de codificación- que originan nuevas estructuras desde las que se deconstruyen las reglas prevalecientes de los anteriores. Anclado en la modernidad, Paz duda ahora incluso de su realidad: “¿Qué es la modernidad? Ante todo, es un término equívoco: hay tantas modernidades como sociedades [es decir, tantas estructuras regidas por centros estáticos diferentes como sociedades]. Cada una tiene la suya. Su significado es incierto y arbitrario”. Y afirma más adelante: “En los últimos años se ha pretendido exorcizarla y se habla mucho de ‘postmodernidad’. ¿Pero qué es la postmodernidad sino una modernidad aún más moderna?”. Pero el proceso de deconstructivo con que se cuestiona la modernidad no es caprichoso. Aunque no desarrollaremos este aspecto hasta más adelante, conviene ya anotar, desde ahora, que el fenómeno actual proviene de una aceleración del proceso de contextualización que nos presenta en movimiento lo antes percibido como estático. Todo intento de comunicación supuso siempre una contextualización en estructuras convencionales. Hoy se acelera la transformación de dichas estructuras de tal modo que, anclados todavía en la comunicación depositaria de la modernidad, “metahistórica” diría Paz, nos encontramos desconcertados en cuanto a los códigos que debemos aplicar en nuestra comunicación. Las estructuras de la modernidad fueron eficaces cuando todavía se podían asimilar las inevitables transformaciones y por lo tanto se partía de un consenso general en el código que determinaba todo proceso de contextualización. En la actualidad se impone la dimensión antrópica que antes parecía inconsecuente. La decodificación se desplaza de un centro inmóvil a uno dinámico: la antropocidad de todo discurso se traslada a un primer plano.

Antes de continuar con el hilo de estas reflexiones, detengámonos por un momento para considerar la preocupación que exterioriza Octavio Paz. Nos habla de que “el tiempo comenzó a fracturarse más y más”. Paz, por supuesto, se refiere a que las “narrativas” que caracterizan a la modernidad permanecen en vigor durante períodos de tiempo cada vez menores; le parece como si las reglas del juego cambiaran antes de haber sido asimiladas. Nota que las narrativas portadoras de la “verdad” se desplazan unas a otras con tal rapidez, que nos causa una sensación de orfandad porque se nos escamotean los paradigmas con los que antes juzgábamos la “verdad” de nuestra realidad. Lo que sucede, es que los conceptos de *tiempo* y de *narratividad* han experimentado una ruptura radical, pues no dependen ya de los tradicionales procesos de codificación: se conceptúan ahora desde una nueva dimensión que supera, a la vez que asume, la dualidad cartesiana. Hablamos hoy de un *tiempo antrópico*, cuya esencialidad es la intimidad de un sentirse siendo (o la conciencia de un saberse siendo); y que se articula bien a través de la estructura convencional, simple y objetivadora de un *tiempo lineal*, bien mediante la complejidad de un intento mimético a través de un controvertido *tiempo histórico*. Pero antes de proceder al desarrollo de estos conceptos, conviene explorar con más detenimiento lo que implica la modernidad y la deconstrucción *pos-moderna*.

La popularidad del discurso deconstructivo en el que está ahora embarcada nuestra sociedad –la crítica literaria es apenas una manifestación académica- se asienta, precisamente, en que por primera vez se le entrega al individuo una herramienta que le permite sentirse superior en la negatividad implícita en toda aproximación deconstructiva. Me explicaré. En el momento presente de globalización de las estructuras sociales, políticas, económicas, educativas, etc., de instantáneo acceso a los sucesos globales, se diluye hasta desaparecer la ilusión de significar desde un centro unívoco. Es decir, antes de haber tenido tiempo de problematizar la modernidad en su totalidad, o sea, en cuanto un discurso, en cuanto una estructura que se proyecta como independiente de su antropocidad y que erige

su logocentrismo como referente de toda conceptualización de la realidad, se destruye el centro como punto de referencia unívoco, para luego entrar a saco con la estructura misma. Destruir el "centro" no significa, en esta primera etapa deconstructiva, liberarse de él en cuanto a su imposición logocentrista. Al contrario, en lugar de problematizar la "estructura" por ignorar su antropocidad, por pretender que su realidad sea independiente de una contextualización en esquemas convencionales, se la critica, se cuestiona su validez, pero se hace a través de un centro de codificación externo a ella (así el caso de Lyotard en la cita anterior). Por supuesto, la exterioridad del centro no se debe a una superación de la conceptualización estática de la modernidad; en la faceta del proceso deconstructivo se trata de nuevo de una posición logocentrista, pues su discurso pretende otra vez significar desde un centro dominante a la vez que indiferente e independiente de su propia narratividad; o sea, desde el nuevo centro se deconstruye todo aquello que cae fuera de su ámbito de dominio. Se trata, naturalmente, de una maniobra paradójica mediante la cual se niega la posibilidad de proyectar significado al mismo tiempo que se reafirma el acto mismo de significar, aun cuando sea en su dimensión negativa de rechazar su propia contingencia.

Entre los escritores que más han influido en la problematización de la modernidad en las letras occidentales, destaca Jorge Luis Borges⁶. Su obra puede servirnos también a nosotros para ejemplificar los límites de la pos-modernidad: la deconstrucción de la modernidad desde la misma modernidad. He escogido entre los escritos de Borges la reflexión que desarrolla en "La Biblioteca de Babel" (1941), donde se expone con extraordinaria intuición y claridad lo que en la década de los sesenta se empezaría a conocer como pensamiento posmodernista. El pensamiento de la modernidad se equipara aquí con la búsqueda del Libro o, como aclara Borges, "acaso del catálogo de catálogos"⁷. La razón se presenta así como capaz de conquistar la ignorancia, de acceder al "catálogo de catálogos" en proyección trascendente. De ahí que, nos dice Borges, "cuando se proclamó que la Biblioteca abarcaba todos los libros, la primera impresión fue de extravagante felicidad. Todos los hombres se sintieron señores de un tesoro intacto y secreto". "También se esperó entonces la aclaración de los misterios básicos de la humanidad". Pronto, sin embargo, continúa Borges, "a la desafortada esperanza, sucedió, como es natural, una depresión excesiva. La certidumbre de que algún anaquel, en algún hexágono encerraba libros preciosos y de que esos libros preciosos eran inaccesibles, pareció intolerable". Se empezó a dudar de la existencia de "un libro que sea la cifra y el compendio perfecto de todos los demás". Este proceso de deconstrucción lleva a considerar la aplicación de los signos, de los símbolos, como casual, y en situación extrema, a afirmar que "los libros nada significan entre sí", que "hablar es incurrir en tautologías". Se llega así al epítome de la posmodernidad, a creer que en realidad se trata de una "Biblioteca febril, cuyos azarosos volúmenes corren el incesante albur en cambiarse en otros y que todo lo afirman, lo niegan y lo confunden como una divinidad que delira". Borges, inserto él mismo en la modernidad que deconstruye, siente la perplejidad que provocan sus propias reflexiones, por lo que sus palabras finales establecen también el paradigma desde el cual se construye el discurso de la posmodernidad (el *pos* se construye desde la modernidad que pretende "dejar atrás", pero que sin ella no tiene senti-

6 Un estudio fundamental a este propósito es el de Nancy M. Kason, *Borges y la posmodernidad* (México: UNAM, 1994).

7 Jorge Luis Borges, *Ficciones* (Buenos Aires: Emecé, 1958), pág. 86ss. Todas las citas que siguen provienen de esta edición.

do). La solución de Borges es paradójica; cierra un círculo cuyo final es a su vez imprescindible comienzo. Anclado en la modernidad se ve forzado a diferir el acto de significar: “Yo me atrevo a insinuar esta solución del antiguo problema: *La Biblioteca es ilimitada y periódica*. Si un eterno viajero la atravesara en cualquier dirección, comprobaría al cabo de los siglos que los mismos volúmenes se repiten en el mismo desorden (que, repetido, sería un orden: el Orden). Mi soledad se alegra con esa elegante esperanza”. Esta es la aporía del pensamiento de la posmodernidad. Se busca significar en el sentido de la modernidad: pronunciar el “Orden” con el cual Borges detiene su reflexión.

El resultado de este proceso deconstructivo, quizás necesario como primer paso para lograr una toma de conciencia de la artificiosidad del discurso de la modernidad, será siempre en sí mismo confuso, negativo, mientras no se dé un paso más. Lo fundamental del discurso de la modernidad, lo que la posmodernidad pone en entredicho, no es la estructura del discurso, pues, como hemos ya señalado, todo intento de comunicación supone una contextualización en estructuras convencionales; lo que ahora se rechaza es la imposición logocentrista de la modernidad. Es preciso liberarse de ese centro estático que basa su postura regidora de significado en la pretensión de trascender toda contextualización, y es necesario problematizar su existencia para comprender lo que en verdad significa el nuevo pensar, el antropismo que comienza a definir el discurso de la humanidad. Hagamos uso de una analogía para establecer así un primer punto de apoyo que nos facilite avanzar en nuestro desarrollo. En una primera aproximación podríamos decir que la duda posmoderna, su insistencia deconstructiva, proyecta hacia un discurso antrópico que problematiza y supera el discurso de la modernidad en el mismo sentido que el discurso científico de Einstein problematiza y supera el discurso científico de Galileo y Newton. Pero recordemos que lo fundamental de la teoría de la relatividad no es el haber anulado un centro, ni siquiera el haberlo desplazado, sino el haberlo trasladado a una nueva dimensión: de una exterioridad estática a una interioridad dinámica. Algo semejante es lo que se pretende al reconocer la antropocidad de todo discurso. No se trata, pues, de desplazar el centro: hacerlo personal y negar así la posibilidad de un discurso axiológico del estar. No se trata tampoco de anular el centro: hacer del intento de significar un ejercicio lúdico, camino a que conduce la institucionalización del proceso deconstructivo de la duda que implica la posmodernidad. Se trata, justamente, de trasladar el centro a una dimensión antrópica que haga posible forjar una nueva narrativa dependiente ahora de una interioridad dinámica.

Si oponemos, pues, el concepto de la antropocidad al de la modernidad es porque con ello implicamos algo diferente, que en términos de la analogía anterior podemos por ahora expresar como el paso a una nueva “dimensión”. Y con el término “nueva-dimensión” queremos señalar, en efecto, que el centro que fundamenta el nuevo discurso es de un signo radicalmente diferente al que caracterizó el discurso de la modernidad. En todo caso, hablamos desde el comienzo de un “centro”, pues el discurso antrópico, como cualquier otro discurso, que por ello mismo implica ya una contextualización en una estructura convencional, posee un centro que lo fundamenta; y es precisamente a través de la comprensión del antropismo de dicho centro como llegaremos a formular su discurso. Conviene recordar, aun cuando lo venimos señalando desde el comienzo, que con el término “centro” hacemos referencia al “código” o procesos de codificación que fundamentan las estructuras que hacen posible todo discurso. Veamos en esbozado la diferencia que implicamos cuando hablamos de un centro (proceso de codificación) en el discurso de la modernidad, de la posmodernidad y del discurso antrópico. Por ejemplo, el centro de la lengua española, en el discurso de la modernidad, es aquel que se fija en la *Gramáti-*

ca de la lengua castellana que publica la Real Academia Española. Allí se detallan las reglas que fijan la estructura del español. Todo apartir se considerará error o forma dialectal. La posmodernidad descubre lo quimérico de pretender fijar el idioma español y apunta a que tanto Nebrija con su *Gramática de la lengua castellana*, como el primer diccionario de la Real Academia en el siglo XVIII, buscaron igualmente fijar el idioma español, y ambos casos difieren notablemente de las gramáticas actuales. Si en la modernidad se pronunciaba en cada caso la estructura del idioma español con sentido transcendente (indiferente a su localización en el espacio y en el tiempo), el discurso de la posmodernidad busca igualmente esa gramática que pueda incluir todas las gramáticas, por lo que difiere en acto de pronunciarse. En el discurso antrópico hablamos de un centro contextualizado; es decir, de un centro (código) que sólo lo es en el tiempo y en el espacio, tanto individual como social. Lo es individual en cuanto lo es en mí y en un estado de permanente transformación; lo es social en cuanto proceso de codificación convencional, igualmente en constante transformación, pero externo a la intimidad de mi código personal. El código personal se encuentra en constante forcejeo con el código social, lo transgrede a la vez que se encuentra limitado por él; pero la codificación social, en cualesquiera de sus formas, deja de ser paradigma de lo "correcto" para reconocerse de nuevo en su razón de ser: estructura convencional creada para facilitar, posibilitar la comunicación. No tiene sentido ahora, pues, hablar de error, ni es necesario posponer el acto de significar. Deja de ser pertinente hablar de que la modalidad lingüística de una persona o de un grupo esté en error (discurso de la modernidad), ni que la plétora de diferencias individuales o regionales nos impida establecer "el código" del idioma español (discurso de la posmodernidad). Desde un discurso antrópico se reconoce la legitimidad de lo individual y de lo regional; también se parte de que el objetivo del idioma es facilitar la comunicación entre la multitud de individuos (o de comunidades). El código externo (en cuanto a un individuo o comunidad particular) se asienta de nuevo en su realidad convencional en constante transformación; se trata de un centro móvil que se define precisamente en la transformación de su constante presente. La Gramática de Nebrija representa, en este sentido, la exteriorización social del código de la lengua española en un presente de 1492.

Antes de avanzar más en el desarrollo de estas reflexiones conviene puntualizar dos términos de uso frecuente en la crítica actual, pero que sin un análisis más preciso corren el peligro de hacerse inoperantes. Me refiero al uso de los adjetivos "interior" y "exterior" cuando hablamos de un centro. Es obvio que en una primera aproximación, el concepto de centro es sinónimo de punto interior equidistante. En este sentido todo centro es forzosamente interior. Cuando hablamos de un centro externo a una estructura, hacemos uso de un proceso elíptico mediante el cual se da por sobreentendido que se trata del centro de una estructura que no corresponde a la primera, pero desde la cual ésta es juzgada. Precisados de este modo, ambos términos han sido usados para hacer referencia al discurso de la modernidad y para proyectar la duda deconstruccionista de la posmodernidad. Este primer nivel de conceptualización es, sin embargo, insuficiente, pues con ello se hace referencia tanto al centro que una vez constituido reniega de su origen en la contextualización de un discurso axiológico del estar, como a aquel otro centro que se reconoce en su dimensión antrópica. En el primer caso, el del centro que se comporta como si hubiera trascendido su ineludible contextualización en un discurso axiológico del estar, podríamos hablar con propiedad de un "centro externo", en cuanto se impone como independiente de toda narratividad. Tal es el fundamento y a la vez prisión metafísica de la modernidad, que hoy se pone en entredicho en este proceso de transición que denominamos posmodernidad. En el segundo caso, el del centro que se constituye en su dimensión antrópica, es un centro dinámico que se reconoce

como tal únicamente en el discurso axiológico del ser, aun cuando éste sólo pueda formularse en el contexto de un discurso axiológico del estar. Este centro de carácter antrópico, que podríamos denominar “interno”, funciona de un modo diametralmente opuesto al de la modernidad: El centro del discurso de la modernidad es un centro dominante que establece el paradigma que hace posible una verdad transcendental: no ofrece lazos de reflexión, sino proyecta una verdad depositaria. El centro del discurso antrópico es un centro reflexivo que se reconoce en su dinamicidad; o sea, es un centro dialógico que proviene y a la vez posibilita la contextualización necesaria en todo acto de comunicación; pero como centro rige únicamente en el devenir del discurso axiológico del ser. Basten estas reflexiones para establecer una primera precisión de estos conceptos que iremos desarrollando en las páginas que siguen.

El mismo discurso de la modernidad, que se caracteriza en un principio por el discurso de la razón teórica y que después encuentra apoyo en la razón científica, no se ha mantenido inmutable. Ha sido, muy al contrario, un proceso dinámico en cuanto a problematizador de su propia realidad; así la razón vital orteguiana, que al llegar en nuestros días a sus últimas consecuencias, permite ahora la radicalización de un mismo cuestionar. Y es precisamente a través de esta radicalización del cuestionar cómo el discurso de la modernidad se libera a sí mismo, al asumir su realidad antrópica.

Pero antes de considerar el proceso de dicha problematización, regresemos de nuevo a nuestra posición fundamental, que consiste en conceptuar el discurso de la modernidad como una estructura que consigue su narratividad a través de un centro que se autodefine como independiente; es decir, se presenta como ajeno a su propia contextualización, pues borra las huellas de su origen y así trasciende convenientemente la temporalización y las fronteras espaciales, que harían imposible establecer paradigmas de verdad dentro del discurso de la modernidad. Ello permite que la estructura de la modernidad, en un momento dado, se pueda problematizar mientras se mantiene el valor unívoco del centro que posibilita el acto de significar; es decir, el concepto, la “estructura” de la verdad puede cambiar, y así ha sucedido a lo largo de la historia humana, pero en ningún momento se cuestiona, en el discurso de la modernidad, la existencia del centro como algo inmutable, como algo independiente, o sea, la posibilidad de pronunciar la verdad (como sucedía en el ejemplo anterior de Borges). Ejemplifiquemos las implicaciones que ello conlleva a través de la problematización del concepto de “Hombre” que desarrolla el filósofo mexicano Leopoldo Zea. Desde el umbral de la modernidad, nos dice Zea, al descubrir Europa el continente americano y “tropezar con otros entes que parecían ser hombres, exigió a éstos que justificasen su supuesta humanidad. Esto es, puso en tela de juicio la posibilidad de tal justificación si la misma no iba acompañada de pruebas de que no sólo eran semejantes sino reproducciones, calcas, reflejos de lo que el europeo consideraba como humano por excelencia”⁸. Es decir, el europeo había forjado el discurso de su humanidad reconstruyendo y contextualizando en él una imagen de sí mismo, como en realidad correspondía al referente necesario que fundamentaba su quehacer. Pero el discurso que desplegaba desde su modernidad correspondía a una estructura que proyectaba su “centro” –proceso de codificación– fuera de su propia contextualización, lo concebía transcendente; o sea, que no adquiriría conciencia de

8 Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México: Siglo XXI, 1969, p. 13. Leopoldo Zea se refiere a la polémica entre el Padre Las Casas y Sepúlveda sobre la naturaleza del habitante recién descubierto en el continente americano.

que la “humanidad” que desplegaba era una imagen de su humanidad y no la esencialidad de la “Humanidad”. Instalado así el europeo en la “Humanidad”, toda diferencia era una negación de dicha “Humanidad”: tal el caso de los habitantes “descubiertos” en el nuevo continente. Al eximir el europeo al centro que gobernaba el discurso axiológico de su estar de la contingencia circunstancial que lo originó, le concedía una autonomía que borraba, que transcendía su origen en una contextualización concreta en un espacio y en un tiempo también europeos. Este discurso de la modernidad europea permitía construir una narrativa “artificial”, pero que se erigía como paradigma de toda narrativa, lo que implicaba, por supuesto, negar la realidad de la “otredad”. Más adelante nos detendremos en el concepto de *narratividad*.

El proceso de problematización que hizo posible el paso de la “estructura de la Ilustración” a la “estructura del Romanticismo”, puede servirnos para comprender la complejidad de la etapa deconstructiva de nuestro momento actual. La problematización de la Ilustración se inicia en su mismo seno en un constante anuncio del Romanticismo, pero mientras la problematización misma se asentaba en la “estructura” de la Ilustración, se negaba a sí misma llegar a una comprensión de lo que el Romanticismo aportaba. La analogía con nuestro momento de transición posmoderna es apropiada, pues el proceso de deconstrucción en el que nos hallamos instalados cuestiona igualmente la modernidad desde la misma modernidad. Así podemos interpretar el ensayo de Feijoo “El no sé qué”, y su reflexión sobre el concepto de la “ignorancia” implícito en dicha expresión. Feijoo inicia su problematización desde el discurso racionalista de la modernidad para demostrar que sólo “por ignorancia o falta de penetración se aplica el *no sé qué*”. Su proceso deconstructivo, sin embargo, le conduce, a pesar suyo, a problematizar su propio discurso racionalista al reconocer que “hay un cierto *no sé qué* propio de nuestra especie”, que él hace depender del “genio, imaginación y conocimiento del que lo percibe”. Pero como el “centro” del discurso de Feijoo se halla instalado en la Ilustración, no llega a penetrar en el nuevo orden: la “estructura romántica” que apuntaba su proceso deconstructivo. Ve los límites de la razón, pero lo hace desde la razón misma que le imposibilitaba reconocer, por ejemplo, la función de las emociones, de lo irracional en el quehacer humano. No percibe, en otras palabras, y haciendo uso del lenguaje metafórico que caracteriza a ambos momentos, que del orden mecánico del reloj se estaba pasando al orden orgánico del árbol: del orden impuesto desde afuera (desde un centro que trasciende su contextualización), a un orden que se construye desde adentro. Es precisamente esta noción romántica la que se radicaliza ahora y al hacerlo entra en crisis y da paso al período de transición que denominamos discurso de la posmodernidad. Se trata ahora de eliminar el último soporte que le queda a la razón de la Ilustración: lo ilusorio de pretender la existencia de un referente que trascienda su origen en la contextualización de un discurso axiológico para erigirse como paradigma de significación que permita el apoyo en los universales.

En efecto, en la actualidad el referente transcendental se quiebra, se deconstruye; pero cuando Derrida, por ejemplo, problematiza la posibilidad de una estructura fundamentada por un centro que trascienda su contextualización, lo hace él mismo desde un referente externo, igualmente trascendente aun cuando pertenezca a un nuevo discurso axiológico, por lo que, al mismo tiempo que posibilita su proceso deconstructivo, difiere el acto de significar: el apoyo externo (el “centro” que permite su concepción) es también el blanco de su cuestionar, pues el mismo método deconstructivo que se aplicó a la primera estructura se emplea ahora con la segunda desde una tercera, y así en cadena indefinida. Por ello, al mismo tiempo que Derrida posibilita la problematización, suspende el

acto de significar al colocarlo bajo tachadura desde un nuevo centro, igualmente externo e igualmente trascendente, que en proyección indefinida será a su vez de nuevo problematizado. Destruye así la posibilidad de significar en el sentido del discurso de la modernidad, al demostrar lo arbitrario de las estructuras que dependen de un centro unívoco y trascendente a su original contextualización; pero no llega él mismo a superar la etapa deconstructiva, cuyas raíces se encuentran todavía en el discurso de la modernidad: “La ausencia de un significante transcendental proyecta/postpone el espacio y el acto de significar *ad infinitum*”⁹. Es decir, se sigue buscando, como en el ejemplo anterior de Borges, el libro “compendio perfecto de todos los demás”, el “Orden”. Derrida defiende igualmente su radical poner en suspenso la posibilidad de una estructura: “...pero no veo por qué yo deba renunciar o nadie deba renunciar a la radicalidad de un trabajo crítico bajo el pretexto de que con ello ponga en riesgo la esterilización de la ciencia, de la humanidad, del progreso, del origen del significado, etc. Yo creo que el riesgo de esterilidad y de esterilización ha sido siempre el precio de la lucidez”¹⁰.

Este paso deconstructivo a la Derrida, que caracteriza el proceso de transición de la posmodernidad, ha hecho de la “estructura”, cualquier estructura, el blanco de su inseguridad; al desconocer el “centro”, sistema de codificación que la posibilitaba, o mejor dicho, al contextualizar el centro en su propia estructura, se la ve tambalearse como paradigma de significado y nos regodeamos, con visión provinciana, de que no dé la medida. Por supuesto, se trata de nuevo de “la medida”, es decir, una implicación de significar en un sentido trascendente, que ahora se hace coincidir con “mi” medida. En cualquier caso, se sigue deconstruyendo la estructura no sólo desde un “centro” externo a ella misma, desde un proceso de codificación que le es ajeno, sino que se hace todavía desde un centro que trasciende la contextualización de la estructura que rige y desde la cual, como punto de referencia, se fundamenta el acto deconstructivo. El paso que se hace ahora necesario es precisamente el de abandonar la pretensión de un centro trascendente, y por lo tanto externo (en los dos sentidos ya mencionados), estático y unívoco, que rijan la posibilidad de una estructura con significado fuera de su propia contextualización, de la creación de una narrativa igualmente trascendente. Se impone, con otras palabras, reconocer la antropocidad del devenir humano, desarrollar las estructuras de nuestro discurso axiológico en su dimensión antrópica e instalar como encuentro dialógico un significar igualmente antrópico, único capaz de caracterizar al discurso humano.

La deconstrucción actual de la “estructura” de la modernidad a que predispone la inseguridad posmoderna no surge todavía, pues, de un intento de problematizar la legitimidad de un centro que trasciende su propia contextualización, sino de contextualizar un discurso en estructuras ajenas a las que en un principio lo originaron, es decir, de decodificarlo a través de un centro, igualmente trascendente, pero externo a la codificación original. En cualquier caso, el procedimiento deconstructivo posmoderno acelera, en efecto, el proceso

9 “The absence of the transcendental signified extends the domain and the interplay of signification *ad infinitum*”. Jacques Derrida, “Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences”, Richard Macksey and Eugenio Donato, Eds. *The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, Baltimore: John Hopkins Press, 1970, p. 249.

10 “...but I don't see why I should renounce or why anyone should renounce the radicality of a critical work under the pretext that it risks the sterilization of science, humanity, progress, the origin of meaning, etc. I believe that the risk of sterility and of sterilization has always been the price of lucidity”, p. 271.

de codificación (y deconstrucción) de nuevas estructuras, pero con ello no se pone en “riesgo la esterilización de la ciencia, de la humanidad, del progreso...”, como creía Derrida, sino que al contrario se muestra cada vez con más énfasis la ineludible antropocidad de todo discurso axiológico. La modernidad ha pretendido reconciliar una narrativa fundamentada en principios estáticos con la realidad esencialmente dinámica del ser humano: se quiso encerrar un proceso histórico —el hombre en su estar siendo— con estructuras fundamentadas en centros que transcendían su contextualización y que eran presentados, por lo mismo, como inmóviles; tales estructuras de la modernidad surgen, en un principio, indiferentes al proceso histórico, aun cuando luego se vean ineludiblemente contextualizadas en él. La problematización deconstructiva que inicia el Romanticismo hace ahora crisis. La posibilidad de significar desde un centro transcendente se pone radicalmente en entredicho. La dimensión del discurso antrópico que se busca, se encuentra ya implícita en el mismo proceso deconstructivo que caracteriza la crítica de nuestro momento. Sólo es necesario para ello un proceso inicial de abstracción para dar sentido al sinsentido actual. Debemos abstraernos en el discurso antrópico (el discurso científico, como depositario, tiene implicaciones diferentes) del concepto de “centro” que aporta la modernidad, de todo centro como punto fijo, para colocar en primer plano la “estructura” misma. Pero antes de proceder con nuestra reflexión, regresemos de nuevo a la problemática que enfrentamos y hagámoslo esta vez desde la perplejidad de uno de los exponentes del pensamiento problematizador actual.

Jacques Lacan reconoce que “la idea de una unidad unificadora de la condición humana ha tenido siempre en [él] el efecto de una mentira escandalosa”¹¹. Llega a esta conclusión por haber invalidado previamente, como Derrida, la posibilidad de una estructura fundamentada en un centro prefijado, inmóvil e independiente de su propia contextualización. Pero es precisamente esta eliminación del centro lo que le deja perplejo: “La vida se desliza por el río, tocando de vez en cuando una orilla, deteniéndose por un momento acá y allá, pero sin comprender nada —y esto es lo fundamental del análisis, que nadie comprende nada de lo que sucede”¹². Buen epítome de una situación: nos plantea la problemática y el problema y a la vez proporciona una analogía válida para nuestro enfoque. Lacan percibe el fluir de la vida, su dinamicidad, pero la ve pasar desde la orilla (desde múltiples centros inmóviles que se posicionan como si trascendieran su propia contextualización en la estructura) y se reconoce incapaz de fijarla: la imposibilidad de definir el río desde un punto al margen.

Asentados en la dimensión estática que proporcionan las estructuras del discurso de la modernidad, precisamente por estar fundamentado en un centro transcendente, se descubre la imposibilidad de comprender un principio dinámico en su dinamicidad. Toda realidad se convierte en el discurso de la modernidad en una “instantánea” de cámara fotográfica o, como señalamos más adelante, en una serie de instantes yuxtapuestos; es decir, en un

11 “The idea of the unifying unity of the human condition has always had on me the effect of a scandalous lie”, Jacques Lacan, “Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to Any Subject Whatever”, Richard Macksey and Eugenio Donato, Eds. *The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, Baltimore: John Hopkins Press, 1970, p. 190.

12 “Life goes down the river, from time to time touching a bank, staying for a while here and there, without understanding anything - and it is the principle of analysis that nobody understands anything of what happens”, Jacques Lacan, p. 190.

rechazo de su esencialidad: su dinamicidad. Esta postura, quizás apropiada en la comunicación depositaria del discurso científico, resulta insuficiente en la comunicación antrópica, tanto en el discurso axiológico del ser como del estar. Se anula, se niega, en el discurso de la modernidad, la dimensión dinámica por creer que sólo se puede significar si se trasciende la contextualización del “código” que fundamenta toda posición logocéntrica. En eso consiste el anhelo de la modernidad: un ansia de poseer, de controlar, nuestra realidad encerrándola en una estructura estática; o sea, proponiendo una narrativa unívoca que nos confina a existir en esa “instantánea” de la que hablábamos antes, y con la que se construye, se fija, en el sentido de poder reproducir exactamente, el discurso de nuestra “humanidad”.

El proceso de destructivo de la posmodernidad no es algo original del siglo XX. Más bien es el contexto social, en su dimensión global, el que ahora nos impone la presencia de la “otredad” y acelera en nuestros días la problematización de los esquemas de la modernidad. La misma reacción del Romanticismo ante la Ilustración puede servirnos de nuevo para profundizar en la transformación que ahora implicamos; también parece apropiado el lenguaje metafórico asociado con ambos casos. Desde el orden estático de la razón asentada en los universales, la mente “racionalista” de la Ilustración estableció un orden mecánico para explicar su mundo circundante (el ejemplo tradicional del reloj nos sirve todavía para explicar este proceso). La ruptura romántica supuso modificar el orden mecánico por el orden orgánico (el ejemplo del árbol nos sirve igualmente). En ambos casos, sin embargo, se establece como punto de referencia un centro trascendente, capaz de posibilitar la comprensión del devenir. Se da cabida al mundo de lo irracional o mejor de lo no-racional (la espontaneidad, los instintos, las emociones, el “no sé qué” feijooniano). Pero no se alcanzó entonces a dar el paso definitivo; se siguió valorando el centro como algo indiferente, independiente, del proceso contextualizador que lo hacía posible. En lugar de profundizar en la estructura del nuevo discurso, que requería igualmente un centro antrópico, un centro dinámico, o sea, un centro sujeto a la continua transformación propia de la antropocidad de todo discurso axiológico, se impuso de nuevo el carácter de la exterioridad atemporal, en cuanto se creyó necesario trascender el dinamismo temporal de la contextualización del discurso antrópico. De ahí que el proceso que se siguió fuera inverso; se pretendió mecanizar, encajar en estructuras trascendentes fijas, aquellos elementos “no-racionales” que en un principio sirvieron de fundamento catalítico de la problematización.

Regresemos de nuevo a la anterior afirmación de Lyotard: “Una obra sólo llega a ser moderna si es primero posmoderna”. Se hace en ella coincidir la duda posmoderna con el proceso de destructivo y, en el mejor de los casos, con la reflexión problematizadora, pero con eso únicamente se apunta a la transformación del “discurso axiológico del estar” por la continua acción de destructiva (problematizadora) a la que lo somete el “discurso axiológico del ser”; o sea, el proceso consciente de realizarse en los límites de la estructura de un discurso preestablecido, que al mismo tiempo que nos contextualiza, la toma de conciencia de dicha contextualización inicia el proceso de destructivo de la misma (recordemos que todo intento de comunicación, de articular nuestra existencia, supone una contextualización en estructuras convencionales). Sin duda, la transformación del discurso axiológico del estar en un momento dado se radicaliza en la confrontación generacional. Pero en este caso lo que está sucediendo es un desplazamiento más profundo del “centro” en una determinada dirección; es decir, se está creando una nueva estructura que empieza a ser regida por un centro nuevamente proyectado fuera de su contextualización, y desde el cual se deconstruye, haciendo uso de un nuevo código de valores, aquellos esquemas que ya no pertene-

cen a la estructura naciente. Regresamos así de nuevo al concepto de “centro” que fundamenta el desarrollo que aquí planteamos.

Cuando antes nos referíamos a que la modernidad se caracteriza por hallarse instalada en un centro transcendente, el concepto de “transcendente” implica, naturalmente, el hecho de proyectarse fuera, de ser indiferente, de creerse independiente de su contextualización original, o sea, significa comportarse como fuente de significado de la misma estructura convencional que, paradójicamente, lo hace posible. En otras palabras, transcendente sólo en cuanto permite la ilusión de significar en un momento dado, en cuanto constantemente se erige como unívoco, como paradigma de significación. Lyotard, en su perplejidad posmoderna no pretende significar sino deconstruir la estructura implícita en todo discurso. Por ello su foco de atención no es el “centro” como fuente de significación, sino la contextualización del “discurso axiológico del ser”, de naturaleza esencialmente deconstructiva, inmerso en el proceso dialéctico que aporta su historicidad. De ahí que vea surgir en dicho discurso axiológico del ser un pensamiento “posmoderno”, cuyo proceso deconstructivo dará luego lugar a un “discurso axiológico del estar”, o sea, en su terminología, a un nuevo discurso de la modernidad. Pero esto no nos explica el proceso en el que ahora estamos embarcados. Lyotard analiza, con nueva terminología, el funcionar de la modernidad. De lo que se trata ahora es de reconocer la insoslayable antropocidad del discurso axiológico, de aproximarnos al ser humano a partir de una ruptura con el discurso opresor de la modernidad. Pretendemos superar el pesimismo que aporta la etapa deconstructiva: ese sentir de Lacan de que “nadie comprende nada de lo que sucede”.

Al enfocar nuestra atención en cómo surge el “centro”, problematizamos igualmente su concepción en un proceso que también deconstruye su univocidad. Se descubre entonces que la humanidad no ha ido ampliando el concepto de centro (posición omniabarcadora de la Ilustración), sino que se ha seguido un proceso de dislocación, una veces lenta, otras acelerada, pero que en todo caso da lugar no a un “centro” sino a una serie de centros, todos ellos tenidos en su momento como trascendentes. Es precisamente el reconocimiento de esta realidad lo que precipita la crisis actual. El discurso de la modernidad estaba asentado en el sentido unívoco, atemporal, del centro que fundamentaba su estructura y permitía la actitud logocentrista de proyectar una estructura concreta como paradigma de estructura. El descubrimiento de su realidad antrópica y por ello contextualizada, dinámica, inicia también su destrucción en la comunicación humanística.

Hagamos uso de nuevo de la analogía del río para profundizar en los parámetros que ahora pretendemos establecer. En una esquematización del proceso se podría decir que el discurso de la modernidad es aquel que, fijo en un punto determinado de la orilla de un río, pronuncia el “discurso” del río. La etapa de transición de lo que denominamos la posmodernidad es aquella que deconstruye la validez de “pronunciar” el río desde la perspectiva de uno sólo de sus puntos; es decir, se trata de una primera etapa en la que se descubre que la realidad del río es algo más; cada punto se diferencia del anterior y por lo tanto se hace necesario posponer el acto totalizador de pronunciar el río. Pero este diferenciar y diferir se realiza a sí mismo en un proceso *ad infinitum*, como señalaba Derrida. De la etapa deconstructiva, se hace ahora necesario pasar a la construcción de un nuevo discurso, que tenga, naturalmente, en cuenta, como hubiera dicho Ortega y Gasset, que ya no podemos regresar al esquema de la modernidad precisamente porque ya estuvimos en él. La nueva dimensión a la que apunta la posmodernidad sigue una pauta diferente, busca incorporar nuestro discurso dentro de su antropocidad. Supone, pues, una ruptura en el estructurar de nuestro pensamiento en las ciencias humanas, semejante a la ruptura que supuso el discurso científico

de Einstein con relación a las llamadas ciencias exactas. Significa, en una palabra, aceptar la variante que supone incluir el “tiempo” como parte integrante del devenir humano, como elemento constitutivo de la estructura de un nuevo discurso, esta vez antrópico; ello implica también la imposibilidad no sólo de construir una estructura con un centro que trascienda su antropocidad, sino también, y esto es lo significativo, de concebir la existencia de tal estructura. Regresemos de nuevo a la analogía del río. En el discurso antrópico, la nueva estructura posee, por supuesto, un centro, pero un centro que sólo se concibe en el proceso dinámico de su contextualización y como núcleo de codificación de dicha contextualización, que se localiza, en nuestra analogía, en el mismo fluir del río y que se define, o sea significa, precisamente en cuanto fluir, en cuanto estar siendo. Pero detengámonos por un momento en este punto; la conciencia de no querer imponer al “otro” la definición que proyecta mi imagen particular: imponer las peculiaridades del agua que acaba de pasar a la que continúa pasando sigue siendo una proyección del discurso de la modernidad. Tal posición sólo puede ser formulada desde la “orilla” (como espectador del fluir), o sea, desde una posición que trasciende el dinamismo de toda contextualización, aun cuando se reconozca el derecho del “otro” a su propio discurso. El antropismo, que se descubre a partir del rechazo del esquema de la modernidad en el discurso axiológico y de la deconstrucción posmoderna, supone nuestra contextualización en el “río”. Es decir, se define desde su mismo caudal, navegando en su seno y desde allí se reconocerá lo accidental y necesario a la vez de cualquier punto de la margen; o sea, de nuestro contexto vital con el cual nos comunicamos y reconocemos en el otro. Se muestran de este modo con claridad las tres etapas ya mencionadas al comienzo y sobre las que hemos venido reflexionando: a) desde el discurso opresor de la modernidad, la “otredad” era juzgada desde mi contextualización y en función a mi contextualización (pronunciar el río desde un punto fijo en la orilla); b) la deconstrucción posmoderna reconoce el derecho de la “otredad” a su propio discurso, pero como se encuentra ella misma atrapada en la modernidad, se reconoce la “otredad”, pero no se cuenta con ella (conciencia de que desde distintos puntos se pronuncia de modo diferente el río); c) en el discurso antrópico, la “otredad” pasa a ser un punto más en la contextualización de mi discurso y, como tal, esencial en el momento de pronunciarme (conciencia de que mi estar siendo sólo se articula a través de los puntos en la orilla). Al mediatizarse, pues, la estructura, unívoca, fija, y, por lo tanto, opresora, de la modernidad, se abre paso a una relación dialógica, única pauta posible en la dinamicidad del discurso antrópico.

En repetidas ocasiones hemos hecho referencia a que el *Discurso antrópico* nos traslada a una nueva dimensión, no en el sentido de anular el discurso de la modernidad, ni siquiera el de la posmodernidad, sino asumiendo ambos como herramientas de comunicación.

Antes de pasar a considerar el funcionar de estas “herramientas” a través de una hermenéutica del discurso antrópico, conviene ahora que nos detengamos en considerar el concepto de *narratividad* que hemos venido anunciando, y a la vez posponiendo, a lo largo de estas páginas. Anteriormente señalamos a este propósito, la existencia de un tiempo *lineal*, un tiempo *histórico* y un tiempo *antrópico*. Cada uno de ellos se caracteriza por una peculiar estructura narrativa. Las estructuras de la modernidad se exteriorizan según una narrativa *lineal*, aun cuando forzosamente se construyan según narrativas *históricas*. En cualquier caso se estructuran según un crecimiento, un desarrollo o un hacerse, que proyectan la ilusión de caminar hacia una perfectividad. Tanto el modelo mecánico de crecimiento (crecimiento por adición) como el modelo orgánico (crecimiento desde dentro) son convencionalidades que no responden al discurso antrópico. El ser humano asume ambos mo-

delos, pero no puede ser limitado a ellos; lo humano es precisamente aquello que queda fuera, que no puede ser contenido en ambas formas de narratividad: el ser humano es un *estar siendo*, un renovado presente que no responde tampoco, a la fórmula de un *hacerse*. El término presente apunta, pues, a dos vertientes: a) el sentirse siendo del ser humano, y b) el punto de partida de toda comunicación. El acto de comunicación se articula, se inicia, necesariamente, desde un presente que, visto desde la exterioridad, aparece como una serie de instantes yuxtapuestos que se definen en su contextualización, o sea, desde una *narrativa histórica*. El presente vivido, en cuanto al ser humano, en cuanto al discurso antrópico, no puede definirse como una sucesión de instantes, de planos yuxtapuestos; tal es la diferencia entre ser y el *pensarnos siendo*. *Somos* independientes del concepto de tiempo, pero nos *pensamos* a través de un antes y un después. Es decir, si bien como seres humanos actuamos en ese presente vivido, nos pensamos *desde* dicho presente, a través de lo que denominamos una *narrativa antrópica*. La narrativa *antrópica* implica, pues, ese pensarse (sentirse) en y desde el presente: las experiencias humanas son irrepetibles. Pero se trata también de una narrativa que únicamente se puede exteriorizar a través de narrativas *lineales e históricas*. Antes de continuar, ejemplifiquemos esta fase haciendo uso de la clasificación que nos proporciona Hayden White en el contexto del discurso histórico: “La hermenéutica sistemática del siglo XIX —la comtiana, la hegeliana, la marxista, entre otras variedades— se planteaba como objetivo la ‘explicación’ del pasado; la hermenéutica de la filología clásica, su ‘reconstrucción’; y la hermenéutica moderna, la post-Saussure, frecuentemente sazonada con buena dosis de Nietzsche, su ‘interpretación’. Las diferencias entre estas nociones, explicación, reconstrucción e interpretación, son más específicas que genéricas, puesto que cualquiera de ellas contiene elementos de las otras”¹³.

Esta clasificación de White, que describe acertadamente la transformación de la hermenéutica en los últimos siglos, puede servirnos también en nuestro desarrollo. Dijimos anteriormente que la *narrativa antrópica* se articula a través de una *narrativa lineal* y de una *narrativa histórica*. La narrativa lineal y la antrópica responden a dos realidades concretas: al mundo físico y al “espiritual”; pero no en el sentido de la dualidad cartesiana, sino en la unidad humana; una denota la realidad física que nos rodea y de la que ineludiblemente nosotros participamos; la otra, el poder del libre albedrío que sentimos y mediante el cual transcendemos el determinismo que gobierna el mundo físico. La *narrativa histórica* es el puente que une las otras dos. La narrativa antrópica, que responde a un constantemente renovado presente individual, conciencia de estar siendo, no puede articularse ni tendría sentido su articulación en el mundo físico. Toda articulación de un discurso supone un intento de comunicación; es decir, un intento de exteriorizarnos a través de estructuras externas a nosotros mismos. La narrativa lineal enmarca aquellas estructuras primarias, cuya descripción o explicación basta para justificarlas; responde, en otras palabras, a estructuras convencionales tenidas como tales y proyectadas en sentido depositario. Tal es el tiempo que nos marcan los astros al dar vuelta “alrededor de la Tierra”, tal es el tiempo convencional que nos denota el calendario o el desgaste y transformación

13 “Nineteenth-Century systematic hermeneutics —of the Comtian, Hegelian, Marxist, and so on, varieties— was concerned to ‘explain’ the past; classical philological hermeneutics, to ‘reconstruct’ it; and modern, post-Saussurian hermeneutics, usually laced with a good dose of Nietzsche, to ‘interpret’ it. The differences between these notions of explanations, reconstruction, and interpretation are more specific than generic, since any one of them contains elements of the others”. Hayden White. *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987, p. 188.

del mundo físico u orgánico. En estos casos la narratividad se construye en un estricto antes y después y se ajusta exactamente; sin cuestionarlo, al proceso de codificación que la hace posible. Se presenta, por tanto, como trascendente, como portadora de valor universal: las reglas fonéticas de un idioma, el sistema métrico, la estructura del calendario, la compilación de sucesos según un orden cronológico, la sucesión de reyes en un país, nuestra adaptación al paso de las horas en un día, son apenas unos ejemplos de lo que deseamos significar con narrativas lineales. Y precisamente porque nuestra comunicación se efectúa en el mundo físico, aun cuando lo haga desde un renovado presente, la articulación de nuestro discurso adquiere la forma temporal con la que necesariamente tenemos que comunicar lo intemporal de nuestro devenir. La narrativa histórica establece ese puente necesario. Por ello su articulación controvertida.

Los dos modelos hermenéuticos de los que nos habla White, reconstrucción e interpretación, son partes de un mismo proceso, y ambos son la actualización –exteriorización en un discurso- de nuestro devenir. La narrativa histórica eleva a un primer plano “en función a qué” se establece, pues en ello encuentra su legitimación. Hagamos de nuevo uso de la analogía del río. La narrativa antrópica es aquella que es en sí misma, en el fluir de las aguas (nótese que no decimos en el “constante” fluir, pues ello podría implicar no ser el fluir, sino observar el fluir desde un punto inmóvil en la orilla). El acto de comunicación de ese fluir (incluso el pensarse es un acto de verse desde fuera, verse desde una narrativa histórica), sin embargo, sólo se puede establecer en el contexto con las márgenes. Lo que hemos denominado narrativa lineal serían, pues, los distintos puntos en el margen con los que me puedo contextualizar; es decir, puntos (estructuras, procesos de codificación) concretos, fijables en el espacio y en el tiempo. La narrativa histórica, el acto de reconstruir e interpretar mi acto de comunicación, sería la que da sentido a la comunicación misma. La que establece la “función bajo la cual” se codifica mi comunicación. Y con esto entramos ya en el dominio de la hermenéutica.