



# Colección Esprit

*Director*

Andrés Simón Lorda

*Consejo editorial*

Carlos Díaz, Miguel García-Baró,  
Graciano González R.-Arnaiz, José María Vegas,  
Jesús M<sup>a</sup> Ayuso, Eduardo Martínez, Mariano Moreno,  
Ángel Barahona, José Antonio Sobrado,  
Francesc Torralba, Josep M. Esquirol.

*Director editorial*

J. Manuel Caparrós

No se permite la reproducción total o parcial de este libro,  
ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión  
en cualquier otra forma o por cualquier medio, sea éste electrónico,  
mecánico, reprográfico, gramofónico o cualquier otro,  
sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright.

© Gabriel Amengual, 1998

© 1998, CAPARRÓS EDITORES, S. L.

Moratín, 5 • 28014 Madrid

Tel.: 91-4200306 • Fax: 91-4201451

En portada, el grabado de Goya “Tristes presentimientos de lo que ha de acontecer”,  
de la serie *Desastres de la guerra* (perteneciente a los fondos de la Biblioteca Nacional).

Siempre se ha considerado como una versión laica del Cristo del olivar.

Diseño y composición: LA FACTORÍA DE EDICIONES, S. L.

Impresión: INDUGRAF MADRID, S. A.

ISBN: 84-87943-68-3

Depósito Legal: M-XXXXX-1998

Impreso en España • Printed in Spain

Colección Esprit

32

Con la colaboración del  
Instituto Emmanuel Mounier  
y de la Fundació Blanquerna



*Gabriel Amengual*

**Modernidad y crisis del sujeto**

Hacia la construcción del sujeto solidario

CAPARRÓS EDITORES



A les meves germanes  
Coloma i Jacinta  
en el seu aniversari  
mesell d'anys i de vida,  
farcit de goig i servici.  
30 gener, 2 febrer, 1998





# Índice

Prólogo	13
I. COMPRENDER Y TRASPASAR EL ANTIHUMANISMO	18
1. El antihumanismo como reacción	20
1.1. Desde la metafísica	21
1.2. Desde el estructuralismo	23
2. Delimitación del humanismo	25
2.1. Doble sentido y doble delimitación del humanismo	26
2.2. Sobre la delimitación teórica	27
2.3. Sobre la delimitación histórica	32
3. Interpretación de la modernidad	36
3.1. La modernidad caracterizada como antropocentrismo	36
3.2. Las “revoluciones” científicas como descentradoras del hombre	36
3.3. Modernidad: afirmación de hombre como centro por reacción al progresivo descentramiento	40
4. Antihumanismo teológico	41
4.1. La teología política de J.B. Metz como crítica al sujeto burgués y propuesta de construcción del solidario ser sujeto de todos	42
4.2. La teología de H.U.v. Balthasar como crítica al antropocentrismo desde la “Gloria de la Cruz”	49
5. Sujeto y sistemas anónimos	52
6. Muerte del hombre y redescubrimiento de su alteridad/ exterioridad. De la destrucción del sujeto a la constitución del solidario ser sujeto de todos	60
6.1. ¿Destrucción del sujeto desde una filosofía del sujeto?	60
6.2. Transformaciones del antihumanismo desde su interior	61
6.3. De la destrucción del sujeto a la constitución de todos como sujeto. De la egología a la solidaridad	64
—Para acabar y no concluir	68
II. MODERNIDAD: CONCIENCIA HISTÓRICA Y PROBLEMÁTICA FILOSÓFICA	70
1. Modernidad como conciencia histórica	71
1.1. Moderno como actual	72
1.2. Moderno como nuevo	72
1.3. Moderno como provisional	77
1.4. ¿Fin de la modernidad o fin de la historia?	79

2.	El reflejo filosófico de la modernidad . . . . .	79
2.1.	<i>Descartes como inicio. La certeza de sí mismo</i> . . . . .	80
2.2.	<i>Kant como exponente. La autonomía</i> . . . . .	81
2.3.	<i>Modernidad como búsqueda del uno y todo</i> . . . . .	83
2.4.	<i>Hegel: reflexión crítica de la modernidad</i> . . . . .	85
2.5.	<i>La modernidad y su filosofía de la historia</i> . . . . .	89
3.	Dinámica de la modernidad . . . . .	91
4.	Cambio de paradigma: del sujeto al lenguaje . . . . .	98
4.1.	<i>Saussure y Heidegger como precedentes y fundamentos</i> . . . . .	98
4.2.	<i>La relación de los tres paradigmas de la filosofía</i> . . . . .	100
4.3.	<i>J. Habermas</i> . . . . .	104
III.	EL SUJETO EN LA TRANSFORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA DE K.-O. APEL . . . . .	119
1.	El programa de transformación de la filosofía . . . . .	119
1.1.	<i>Método: diálogo y crítica immanente</i> . . . . .	120
1.2.	<i>Los objetivos de la transformación</i> . . . . .	121
2.	Crítica a la postergación del sujeto . . . . .	125
2.1.	<i>La objectivación del sujeto</i> . . . . .	126
2.2.	<i>El solipsismo</i> . . . . .	128
3.	La transformación pragmática de la filosofía . . . . .	130
3.1.	<i>Transformación pragmática de la filosofía desde los mismos planteamientos criticados</i> . . . . .	130
3.2.	<i>Transformación pragmática de la filosofía por la semiótica de Peirce y la hermenéutica</i> . . . . .	132
4.	La transformación trascendental de la filosofía . . . . .	134
4.1.	<i>Carácter trascendental del lenguaje</i> . . . . .	135
4.2.	<i>La fundamentación última</i> . . . . .	138
5.	El nuevo sujeto: la ilimitada comunidad de comunicación . . . . .	140
IV.	UN GRAN DESAFÍO DE LA MODERNIDAD Y DE LA POSMODERNIDAD:	
	LA CUESTIÓN DEL SUJETO . . . . .	148
1.	Modernidad y posmodernidad. Su relación . . . . .	148
2.	La modernidad como la época del centramiento del sujeto . . . . .	153
2.1.	<i>Descartes: la búsqueda de certeza</i> . . . . .	155
2.2.	<i>F. Bacon: la ciencia como medio para la potencia del hombre</i> . . . . .	157
2.3.	<i>Kant. La autonomía</i> . . . . .	160
3.	Proceso de desintegración del sujeto . . . . .	163
3.1.	<i>Proceso de desintegración interna (S. Freud)</i> . . . . .	164
3.2.	<i>Proceso de desintegración del mundo social y el consecuente aislamiento del sujeto e individualismo (M. Weber)</i> . . . . .	165
3.3.	<i>Proceso de desintegración por oscurecimiento del sentido: el nihilismo consumado (F. Nietzsche)</i> . . . . .	169

4.	Hacia la reconstrucción del sujeto . . . . .	174
4.1.	<i>Autoconciencia: aceptación lúcida del hecho de la interdependencia</i> . . . . .	177
4.2.	<i>Autodeterminación: reconstrucción de un sujeto solidario</i> . . . . .	178
4.3.	<i>Autorrealización: actuar tomando responsabilidades concretas</i> . . . . .	179
V.	¿FIN DEL PROGRESO? . . . . .	183
1.	La dinámica autonegadora del progreso . . . . .	183
2.	Problematización actual del concepto de progreso . . . . .	188
3.	¿Qué es el progreso? . . . . .	192
4.	Crítica al “progresismo” . . . . .	196
	—Conclusión . . . . .	198
VI.	LA REVOLUCIÓN FRANCESA Y SU SUJETO. DEL CIUDADANO LIBRE E	
	IGUALITARIO AL HOMBRE SOLIDARIO . . . . .	200
1.	La irrenunciable aportación . . . . .	203
1.1.	<i>Surgimiento de la sociedad civil</i> . . . . .	204
1.2.	<i>Surgimiento del Estado de derecho</i> . . . . .	206
1.3.	<i>El ciudadano libre e igualitario</i> . . . . .	207
1.4.	<i>La irrenunciable aportación como tarea inacabada</i> . . . . .	211
2.	Limitaciones de este “ciudadano libre e igualitario” . . . . .	213
2.1.	<i>La abstracción</i> . . . . .	213
2.2.	<i>El individualismo</i> . . . . .	215
2.3.	<i>La necesaria mediación entre libertad y solidaridad o el camino hacia el hombre solidario</i> . . . . .	217
	Epílogo . . . . .	221



## Prólogo

**S**eguimos dando vueltas a la modernidad. No acaban con ella ni los posmodernos (ni lo pretenden, al menos no todos ni en todos los sentidos), sino que en todo caso se renueva la actualidad del tema. No es extraña la insistencia. Reflexionar sobre la modernidad es hacerlo sobre la actualidad, en todo caso añadiendo a la consideración el trasfondo, los procesos que la han configurado.

Por otra parte, la modernidad lleva tiempo siendo tema de discusión, prácticamente desde su mismo surgimiento, o al menos desde su toma de conciencia refleja. Como afirma Habermas, el primer intento de llevarla a concepto (Hegel) es a la vez su primera crítica<sup>1</sup>.

Seguramente éste sea uno de los rasgos más característicos: ella misma consiste en poner en cuestión y en ponerse a sí misma en cuestión. Es la época de la duda y de la sospecha, de la crítica y de la crisis<sup>2</sup>. Nace con la duda cartesiana como principio de la filosofía e hitos decisivos de su desarrollo son los tres maestros de la sospecha: K. Marx, F. Nietzsche y S. Freud. Eso la hace una época esencialmente inestable, con grandes cambios gracias a su misma dinámica. La inestabilidad y la crisis son su sustancia, son lo permanente. Es una época en crisis permanente y a la vez con esfuerzos continuos por superarla. Como el capitalismo, que se caracteriza por ser un modo de producción que se pone en crisis, porque consume aquello mismo que lo sustenta: las tradiciones culturales que lo legitiman, pero a la vez se caracteriza por su capacidad enorme de resolver las crisis, creándose nuevos mecanismos de legitimación: el mercado y su ley o justicia que lo rige: la reciprocidad, entendida como intercambio libre de equivalentes entre iguales<sup>3</sup>.

Quizás la amplitud que ya tiene esta época (especialmente en filosofía) nos permite ver mejor su complejidad, ver con perspectiva el largo

1. J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M. 1985, p. 27, 30s.

2. Ver R. KOSELLECK, *Kritik und Krise*, Friburgo/Munich 1961; vers. cast. de R. de la Vega: *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid 1965.

3. Ver al respecto especialmente J. HABERMAS, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt a.M. 1973.

camino recorrido por multitud de senderos, que quizás no todos conduzcan a la meta propuesta al comienzo, aunque arranquen del lugar y del impulso iniciales. Tenemos perspectiva para ver su dinámica grávida de contradicciones, que no es otra que la “dialéctica de la ilustración”, la cual, siendo inicialmente afirmación de la razón, de la libertad, de la emancipación y de la producción, se convierte en la afirmación del mito de la razón, del individualismo, de la dominación/manipulación y de la explotación del otro/destrucción de la naturaleza. Pero tampoco esta es la última palabra. El mismo diagnóstico delata un potencial crítico que abre nuevas perspectivas.

Una época así, cuya negación forma parte de su dinámica, es difícil darla por concluida; no porque siempre sea igual, no por su estabilidad, sino precisamente por su estado de crisis permanente. Quizás los historiadores del futuro, cuando miren nuestro tiempo con más perspectiva, una “época de gestación y de transición a un nuevo período”, “después de una larga” y no precisamente muy silenciosa evolución, podrán distinguir, entre las múltiples fisuras y rupturas, “la primera respiración [que] rompe de golpe —con un salto cualitativo— aquella continuidad de crecimiento meramente cuantitativo”<sup>4</sup> y podrán constatar que entonces ha nacido una nueva época; mientras que a nosotros, que nos encontramos inmersos en ella, nos resulta difícil captar el hecho distintivo con su significación, o que quizás el mismo hecho aún no ha mostrado su significación histórica.

Este libro no es un estudio sistemático, sino que lo podríamos llamar más bien sintomático, en el sentido de que a través del fragmento intenta conseguir una cierta visión de la globalidad. En los estudios que lo componen se intenta trazar la dinámica de la modernidad, que por ella misma tiende a una progresiva radicalización, convirtiéndose en muchos casos en lo contrario de lo que al parecer se pretendía al inicio. Esta contradicción no es, sin embargo, considerada como fracaso, destrucción o puro final, sino como “negación determinada” que indica una nueva realidad.

Esta dinámica aparece, por una parte, en lo que podríamos llamar *conciencia histórica*. En efecto, la modernidad comienza con una fuer-

4. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. v. Hoffmeister, Hamburg 1952, p. 15. (Vers. cast. de W. Roces con la colaboración de R. Guerra: *Fenomenología del espíritu*, México 1971, p. 12)

te conciencia de su novedad, con todo lo que implica de autonomía y casi de absolutez, y acaba por ser aquella época que se comprende como transitoria y efímera. Siendo la historia (en singular, enfáticamente o incluso míticamente unificada) y el progreso los lemas de su autocomprensión histórica, la modernidad acaba diluyéndose en historias (en plural y fragmentarias) y en una negación del progreso, convirtiéndose en una total simultaneidad de todo; el futuro mismo se hace presente.

La dinámica de la modernidad se hace patente sobre todo en lo que aquí se toma como hilo conductor: la *crisis del sujeto*. Siendo la modernidad aquella época que —precisamente por su carácter de novedad— no puede tomar prestados principios o presupuestos a otras épocas y se ve irremediabilmente remitida a ella misma, es decir a la subjetividad, es la época que pone el sujeto como centro, como fundamento de todo. Es la época del nacimiento y de la apoteosis de la fe en la omnipotencia del hombre, es decir, la época en la que el hombre ha tenido el “complejo de ser Dios”, como ha afirmado el psiquiatra-filósofo Horst-Eberhard Richter<sup>5</sup>. Pero, por la propia dinámica, pensando este mismo fundamento, el sujeto se experimenta como desfondado. La modernidad es también la época del descentramiento (destrucción, desintegración, reducción, etc.) del sujeto y por el mismo movimiento e impulso que fue el de su centramiento. Pero, esta negación del punto de partida muestra la estrechez e inconsistencia de éste: el sujeto era pensado como individuo (*indivisum in se, divisum a quolibet alio*), centrado en sí mismo, de modo que el descentramiento se convierte en la apertura al otro y en inserción en la intersubjetividad, generada lingüísticamente (con todo lo que implica de memoria, cultura, etc.) y por la interacción social, y se convierte en definitiva en la exigencia de la construcción del solidario ser sujeto de todos. Así paradójicamente el antihumanismo se convierte en el paso obligado hacia una reconstrucción del sujeto y del humanismo.

La *crisis del sujeto* se ha de entender, por tanto, no como pura destrucción, sino en su sentido seguramente más originariamente propio. Crisis es aquella fase de la enfermedad en que se decide si el proceso del

5. H.E. RICHTER, *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Reinbek bei Hamburg 1987.

organismo cae definitivamente hacia el lado de la curación o no. En este concepto médico la crisis aparece como un proceso objetivo, que en principio poco o nada —sobre todo si es efectivamente de tipo orgánico— depende de la conciencia del enfermo. Pero la crisis puede ser también entendida, según su concepto dramático, como el punto de inflexión del proceso del destino, que no viene de fuera ni permanece externo a la identidad, sino que las personas han de aportar su fuerza por recuperar la identidad, de tal manera que cuando rompen el poder mítico del destino forman su nueva identidad. La crisis del sujeto tiene mucho de proceso orgánico de transformación que puede caer hacia una curación o hacia un empeoramiento; la destrucción del sujeto es una parte de la crisis, que se puede decantar hacia una consolidación del absurdo y del individualismo o puede dar lugar a una reconstrucción del sujeto identificado y solidario con todo lo otro que de hecho lo constituye; pero, en todo caso, es también claro que la crisis no viene de fuera y que sólo afrontándola encontrará el sujeto su identidad.

Los estudios, que componen este libro, son diversos, tanto por la amplitud como por el talante. Los dos primeros son los fundamentales. El primero plantea el problema desde la temática del antihumanismo, que por sí misma remite a (e implica) una interpretación de la modernidad; el segundo, en cambio, partiendo del propósito de captar la dinámica de la modernidad, desemboca en la cuestión del sujeto, primero tomándola como hilo conductor del desarrollo de la modernidad, después como tema del *topos* del cambio del paradigma del sujeto por el paradigma del lenguaje, tema que es estudiado concretamente en J. Habermas, y en parte también en E. Tugendhat. El tercer estudio viene a complementar esta última parte del segundo, presentando la cuestión del sujeto en la transformación de la filosofía de K.-O. Apel, en quien la cuestión es más explícita que en Habermas y sobre todo de planteamiento más propiamente filosófico, a diferencia del de Habermas, que es más sociológico. Apel tiene sobre todo la audacia de replantear la cuestión del sujeto en el lugar que más radicalmente se le había marginado: la filosofía del lenguaje. El estudio cuarto presenta una visión más general y amplia de la cuestión del sujeto en la modernidad, presentando también unos puntos de lo que es una idea básica del conjunto: cómo reconstruir un nuevo sujeto solidario. El estudio quinto enlaza con la primera parte del prime-



ro, dedicada a la conciencia histórica de la modernidad, cuya evolución acaba en la negación de la historia y del progreso; éste intenta exponer como hoy este fin de la historia y del progreso se presenta precisamente bajo la forma de progresismo, con la incorporación del progreso en el continuo de la vida cotidiana. El sexto estudio se centra en el sujeto producido por el acontecimiento políticamente constitutivo de la modernidad, que es la Revolución Francesa: el ciudadano, el burgués, mostrando su falta sustancial y la necesidad de transformación.

Además del hilo de los temas, la modernidad y el sujeto, hay otro hilo conductor que da una unidad más de fondo a los distintos desarrollos: la salida de la crisis del sujeto (y de la modernidad) no puede ser otra que la construcción del sujeto solidario, superando así la crisis del sujeto moderno centrado en sí mismo. Éste es el enfoque y el trasfondo de todos los estudios.

Para acabar, quiero expresar mi agradecimiento a cuantos han influido en la producción de estos textos: los que me invitaron o incitaron a tratar los diversos temas, los que escucharon los textos y que me ayudaron con su atención, sus preguntas o sugerencias, algunos amigos que me han ayudado de diversa manera, desde el tratamiento informático hasta el gran favor de leer partes o estudios completos y con quienes pude conversar y discutir. Vaya mi agradecimiento expreso a las revistas, en las que aparecieron algunos estudios previos, *Comunicació*, *Diálogo Filosófico*, *Estudios Filosóficos*, así como a la “Asociación Interdisciplinar José de Acosta” (ASINJA), a la Universidad de S. Tomás, de Bogotá, Colombia, organizadora del VII Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana (1992), y al “Grup Blanquerna”.

## Comprender y traspasar el antihumanismo. Por una lectura humanista del antihumanismo

El antihumanismo es sin duda uno de los grandes desafíos de la actualidad. Este planteamiento teórico se presenta como reflejo de una situación real, social, de destrucción del sujeto<sup>6</sup>. Por otra parte, por lo que concierne al aspecto teórico, viene a ser el mismo desafío de la muerte de Dios, de la cual es consecuencia o simplemente congruencia, pero en todo caso no están sin relación. Si, tal como afirma G. Vattimo, una vez perdido el fundamento (Dios), el hombre deja de ser el centro<sup>7</sup>, entonces la muerte del hombre es una aplicación de la muerte de Dios a este campo y por tanto ampliación de ésta. Aunque lo más radical esté ya expresado con la muerte de Dios, en la práctica, la muerte del hom-

6. G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, Barcelona 1987, p. 44: “Estas corrientes son el cor-relativo teórico de la liquidación que el sujeto sufre en el plano de la existencia social”. Cfr. la opinión en términos muy parecidos de H. NAGL-DOCEKAL, “Tod des Subjekts? Die Thematik dieses Bandes”, in: *Tod des Subjekts?*, ed. por id. y H.Vetter., Viena/Munich 1987, p. 7.

7. G. VATTIMO, *o.c.*, p. 34. En términos más generales es interesante notar que la conexión entre la muerte de Dios y la muerte del hombre fue primero establecida desde la teología, como fue el caso —adelantándose en muchos años a los actuales análisis— de H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo* (1943), Barcelona 1967, p. 8: “Humanismo positivista, humanismo marxista, humanismo nietzscheano [...] tienen un fundamento común consistente en la negación de Dios, coincidiendo también en su objetivo principal de aniquilar la persona humana”; p. 11: “Lo cierto es que sin Dios [el hombre] no puede, en fin de cuentas, más que organizarla [la tierra] contra el hombre. El humanismo exclusivo es un humanismo inhumano”. Actualmente esta conexión es una afirmación explícita de la filosofía. Cfr. M.FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris 1966, p. 353: “Posiblemente se tendría que ver el primer esfuerzo de este desarraigo de la antropología, al que sin duda está destinado el pensamiento contemporáneo, en la experiencia de Nietzsche: a través de una crítica filosófica, a través de una forma de biologismo, Nietzsche ha reencontrado el punto donde el hombre y Dios se pertenecen uno al otro, en donde la muerte del segundo es sinónimo de la muerte del hombre”. Cfr. J.BRUN, “Adorateurs de Dionysos et Grands Prêtres de la mort de l’homme”, in: *Rev. Intern. de Philos.* núm 85-86 (1968) 338-355; G. VATTIMO, *o.c.*, pp. 33s.; M.MOREY, *El hombre como argumento*, Barcelona 1987, pp. 87-92; H. VETTER, “Welches Subjekt stirbt? Zur Vorgeschichte der Kritik an der These: Der Mensch ist Subjekt”, in: *Tod des Subjekts?*, cit., p. 22-23.

bre aparece como una radicalización, porque parece negar no sólo lo que era el fundamento y que de hecho se presentaba como más lejano, o incluso como desconocido o mal conocido, sino la misma imagen de Dios y por tanto el mismo resplandor y posible pista de acceso a Dios.

Intentaremos comprender el antihumanismo. Se presenta bajo muchas formas, motivado por razones diversas. Un fenómeno de esta especie no es casual. El intento de comprensión no consistirá en exponer sus formas y razones, autores y filosofías; nos llevaría muy lejos y sería muy largo de exponer, se encuentra disperso en cantidad de libros y otros escritos no sólo de carácter específicamente filosófico<sup>8</sup>. Por comprensión queremos entender aquí el intento de captar su verdad, su razón. Si efectivamente responde a una realidad, por lo menos indirectamente nos iluminará hacia la comprensión de la realidad, y también nos puede dar un indicio por dónde buscar la salida.

Pero además, intentaremos traspasarlo, es decir, ir más allá de él pasando a su través. Para este traspaso nos guía no sólo la consigna de que se han de pasar los “torrentes de fuego” (L. Feuerbach), como purgatorios a fin de llegar a la luz, sino sobre todo, por una parte, la idea del “escepticismo consumado”<sup>9</sup>: no dudar de una u otra verdad, sino de todas, y así, sin absolutizar ninguna de ellas, intentar aprehender la verdad de cada una de ellas, que como parte tiene el derecho y la obligación de ser integrada dentro del conjunto, y, por otra, la idea de que no hay mejor guía que la “negación determinada”<sup>10</sup>, que es la más concreta, porque parte de la realidad y de una realidad negada, cargada de negatividad, lo cual es ya “*index veri*”, indicio de verdad que pide ser reconocida y satisfecha.

8. Como visiones globales se pueden ver P.DALLA NOGARE, *Umanesimi e antiumanesimi. Introduzione alla antropologia filosofica*, Pavia 1980; L. FERRY y A. RENAUT, *La pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*, Paris 1985. Es muy esclarecedora la amplia información ordenándola según las problemáticas que ofrece J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías*, Santander 1983 (lo que aquí tratamos se refiere tan sólo al primer capítulo, pp. 17-70). Es sugerente la panorámica —de la evolución, de la destrucción, y finalmente de los intentos de recuperación— que ofrece J. VILACHA, “Sujeito em causa, Causa do homem”, in: *Rev. Portug. de Filos.* 44 (1988) 297-352. Como telón de fondo es muy útil la lectura de V. DESCOMBES, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid 1982, que acentúa el aspecto de reacción respecto de la generación anterior, fenomenológica.

9. Cfr. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 67s., (Vers. cast. p. 54s.)

10. Cfr. HEGEL, *o.c.*, p. 69 (Vers. cast. cit., p. 55).

De hecho, y así desde un principio podemos adelantar nuestra orientación e interés que guía este estudio, la muerte del hombre, la destrucción del sujeto es concretamente la muerte o destrucción del hombre moderno, prometeico, “narcisista”, centrado en sí mismo, y por tanto este trance, no sin sufrimiento, es una indicación —por lo menos negativa— hacia una autocomprensión más finita y humilde, más singular y plural, más indigente y comunitaria, solidaria en definitiva. La meta hacia donde vamos y que guía nuestra búsqueda de la actual situación es la fundamentación y explicación de la solidaridad, de una concepción del hombre esencialmente solidario. En este sentido apreciamos la aportación humanista del antihumanismo.

## 1. El antihumanismo como reacción

Las propuestas de humanismo se han hecho frecuentemente provocadas por la necesidad de una reacción frente al progreso científico-técnico, y toda una supuesta mentalidad y forma de comportamiento positivista, objetivista. Baste recordar en nuestro siglo el llamado “Tercer Humanismo”, surgido en torno a Werner Jæger y su valoración de la *Paideia* griega<sup>11</sup>, con el intento de reavivar la cultura griega en respuesta al malestar reflejado en el positivismo y materialismo en el que había caído la misma filología<sup>12</sup>; y, más recientemente, baste recordar todo el *elan* humanista que entorno, al existencialismo, y en confrontación con él, se manifiesta en tanta producción cultural, filosófica y antropológica<sup>13</sup>.

Sobre todo interesa hacer mención de este humanismo existencialista, ya que —especialmente la filosofía de J.-P. Sartre— puede ser con-

11. WERNER JÆGER (1888-1961) ha escrito uno de los monumentos dedicados a la cultura griega: *Paideia: los ideales de la cultura griega* (1933-1944), México: FCE 1981, pero también ha manifestado sus intenciones actualizadoras y sus preocupaciones humanísticas respecto del presente. Cfr. sobre todo *Die geistige Gegenwart der Antike*, Berlin 1960 (2ªed.). Para ver los intereses de este gran helenista basta leer el prólogo de la mencionada *Paideia*.

12. Cfr. C. MENZE, “Humanismus”, in: *Hist. Wört. d. Philos.*, vol. III, col. 1219.

13. Una visión panorámica de este humanismo en O.PAPE “Humanismus”, in: *Hist. Wört. d. Philos.* vol.III, col. 1225-1230. Sobre otras corrientes y denominaciones del humanismo en este siglo cfr. J.FERRATER MORA, “Humanismo”, in: *Diccionario de Filos.* vol II, col.1567-1570; A. DOMINGO, *Un humanismo del siglo xx: el personalismo*, Madrid 1985.

siderada como la expresión cumbre del humanismo, como auténtico paroxismo de todo aquel humanismo, que tiene como hitos punteros a Pico della Mirandola en el renacimiento, Fichte en la modernidad y Sartre en la contemporaneidad. Sartre representa el paroxismo del antropocentrismo, de la afirmación absoluta de la subjetividad que es al mismo tiempo fundamento de ella misma y negación de lo demás<sup>14</sup>.

Este humanismo triunfante recibe un gran ataque desde dos frentes diferentes: *a)* desde la metafísica, por M. Heidegger, y *b)* desde el estructuralismo.

### *1.1. Desde la metafísica*

En la *Carta sobre el humanismo* (1947)<sup>15</sup> M. Heidegger responde al escrito *El existencialismo es un humanismo* (1946) de J.-P. Sartre,

14. El existencialismo creó un ambiente favorable a los humanismos, por el propio planteamiento, por la conexión con la metafísica tradicional y por la apertura al marxismo. En todo caso se dio una confluencia de humanismos:

*a)* Desde la fenomenología y el existencialismo, además de Sartre, se ha de recordar a K. Jaspers, G. Marcel, M. Merleau-Ponty, sin olvidar —a pesar de ser propiamente un literato— a A. Camus. Y desde una actitud crítica —y que por tanto podrían ser considerados como una especie de segunda generación— asumiendo la crítica heideggeriana y estructuralista al humanismo se han de recordar a P. Ricœur y E. Lévinas.

*b)* Interpretaciones humanistas del marxismo, surgen sobre todo a raíz de descubrimiento de los Manuscritos de París de 1844, y en torno a la alienación. A través del marxismo se hace presente el humanismo del siglo XIX, de la filosofía clásica alemana y jóvenes hegelianos. Un estudio sobre unos pensadores, precisamente no siempre explícitamente humanistas, lo ofrece D. SABIOTE NAVARRO, *El problema del humanismo en E. Fromm y H. Marcuse*, Salamanca 1983.

*c)* En diálogo con estas corrientes, las propuestas del humanismo cristiano (o de la dimensión cristiana del humanismo) que sin dejar la metafísica tradicional, renovada por el injerto de filosofía trascendental y de fenomenología, pretende actualizar los valores de humanización, personalización del cristianismo. Cfr. como ejemplos H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, (1943), Madrid 1967 (2ª ed.); P. TILLICH, *Umanesimo cristiano nel XIX e XX secolo*, Roma 1969; A. ETCHEVERRY, *Le conflit actuel des humanismes*, Roma 1964; K. BARTH y otros, *Hacia un nuevo humanismo*. Presentación de J. L. López Aranguren, Madrid 1957; J. MARITAIN, *Humanismo integral* (1936), Barcelona 1966; J. GÓMEZ CAFFARENA, “El hombre como centro de la metafísica postcrítica”, in: *Razón y Fe*, núm. 169 (1964) 117-130; ID. *Metafísica fundamental*, Madrid 1969, pp. 55-82. Aunque sea una obra que trata, dialoga y se confronta especialmente con J.P. Sartre (y también con Husserl y Fichte), representa un intento de repensar el personalismo J. M. COLL, *Filosofía de la relación interpersonal*, 2 vols., Barcelona 1990.

15. M. HEIDEGGER, “Brief über den ‘Humanismus’”, in: ID., *Wegmarken*, Gesamtausgabe, vol. 9, Frankfurt/M 1976, pp. 313-364. Vers. cast. de Rafael Gutiérrez Girardot: *Carta sobre el hu-*

reafirmando la primacía del ser sobre la existencia y sobre la subjetividad. “Si el hombre ha de encontrarse nuevamente en la proximidad del ser [...] ha de dejar que el ser le hable nuevamente” (S. 319, p. 14). En esto recae precisamente la verdadera idea, la verdadera “cura” del hombre: a reconducirlo a su esencia (S. 319s., p. 14s.). “Así la humanitas permanece el objetivo de un pensar de esta manera; porque esto es humanismo: meditar y tener cuidado de que el hombre sea humano, y no inhumano, es decir, fuera de su esencia. Pero ¿en qué consiste la humanidad del hombre? Reside en su esencia” (S. 319, p. 14).

En reconducir el hombre a su esencia, a su humanidad estaría de acuerdo toda forma de humanismo. Pero ¿en qué consiste la esencia del hombre? Cada forma de humanismo se distingue por la determinación de la esencia, de tal manera que ya no se preocupa por preguntarse por ella, dándola como evidente, como presupuesta. Todas las formas de humanismo “coinciden en que la humanidad del *homo humanus* es determinada desde una interpretación ya establecida de la naturaleza, de la historia, del mundo, del fundamento del mundo, es decir: del ente en conjunto” (S. 321, p. 17). Por eso “todo humanismo o se funda en una metafísica o se hace a sí mismo fundamento de una metafísica” (Ibid.). Metafísica entendida precisamente como aquel modo de filosofía que trata del ente, pero no se pregunta por el ser del ente. Por eso “el humanismo no sólo no pregunta, cuando determina la humanidad del hombre, por la referencia del ser a la esencia del hombre. El humanismo impide incluso esta pregunta, porque, debido a su origen en la metafísica, ni la conoce ni la entiende” (Ibid.). El humanismo, por el simple hecho de cerrarse a la pregunta por el ser, es metafísica y “se cierra al simple con-

---

*manismo*, Madrid 1959, 1966 (2ª ed.) Citamos estas dos versiones poniendo entre paréntesis S. y p. y el número de la pág. Siempre que nos ha parecido conveniente cambiamos la traducción castellana, sin advertirlo. (Hay otra versión editada conjuntamente con J.-P. SARTRE *El existencialismo en un humanismo*, Buenos Aires 1972). Sobre Heidegger referente al humanismo véase G. KRÜGER, “Heidegger und der Humanismus”, in: *Philos. Rundschau*, 1950, pp.148-179; H. FAHRENBACH, “Heidegger und das Problem einer ‘philosophischen’ Anthropologie”, in: *Durchblicke. M. Heidegger zum 80. Geburtstag*, Ffm. 1970, pp. 97-131; R. J. BERNSTEIN, “Heidegger on Humanism”, in: ID., *Philosophical Profiles*, Philadelphia 1986, pp. 197-220. 290-296; H. BRUNKHORST, “Martin Heidegger als Kritiker des neuzeitlichen Egozentrismus”, in: *Information Philosophie* 1991:2, pp. 5-16.

tenido esencial de que el hombre es esencialmente sólo en su esencia en cuanto el ser le dirige la palabra” (S. 323, p. 19).

En consecuencia, la filosofía de Heidegger, que quiere pensar el ser del ente, será un pensamiento que irá “contra el humanismo”, no porque “preconice lo inhumano”, sino que “piensa contra el humanismo porque éste no coloca la *humanitas* del hombre suficientemente alta” (S. 330, p. 27), desde donde comenzar a poder pensar la humanidad del hombre. “El único pensamiento es más bien que las más altas determinaciones humanísticas de la esencia del hombre no han experimentado lo que es propiamente la dignidad del hombre” (Ibid.). — Aquí está pues formulado de forma muy clara: se trata de un antihumanismo por mor del hombre, de su verdadera esencia, y contra los empobrecimientos de los humanistas. Se trata de un antihumanismo ontológico.

## 1.2. Desde el estructuralismo

El otro gran ataque que recibió el humanismo, dirigido en concreto contra el planteamiento de Sartre, fue el estructuralismo, cuya primera batalla —inicio e indicador de un largo y variado combate— la luchó Claude Lévi-Strauss en el último capítulo de *El pensamiento salvaje* (1962)<sup>16</sup>, titulado “Historia y dialéctica”, en donde presenta un verdadero proyecto, que invierte el sartriano, consistente en disolver el hombre, la subjetividad, en naturaleza: “el fin último de las ciencias humanas no es constituir el hombre, sino disolverlo” (p.357).

Lévi-Strauss presenta el trabajo etnográfico como la búsqueda de invariables en la recolección de todos los datos y variantes de las culturas con el fin de poder, de esta manera, “absorber” las humanidades particulares en una humanidad general, abstracta, y poder decir qué es el hombre. Este proceso de generalización no se acaba, sin embargo, en

16. Claude LEVI-STRAUSS, *El pensamiento salvaje*, México: FCE 1972. Citaremos esta edición, poniendo entre paréntesis p. y el número de la página. Sobre Lévi-Strauss véase J. RUBIO CARRACEDO, *Levi-Strauss. Estructuralismo y ciencias humanas*, Madrid 1976; M. GUERRA, *Claude Lévi-Strauss: Antropología estructural*, Madrid 1976; P. GÓMEZ GARCÍA, *La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss*. Ciencia filosofía ideología, Madrid 1980; ID., “Lévi-Strauss: ¿un nuevo humanismo?”, in: *Pensamiento* 40 (1984) 77-90; A. JEANNIERE, “‘L’humanisme’ de Claude Lévi-Strauss”, in: *Études* (enero 1988) 57-67.

una definición o descripción de lo específico del hombre, sino que continua hasta “reintegrar la cultura en la naturaleza y finalmente la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas” (p. 358). Esta disolución tiene unos límites consistentes en no empobrecer los fenómenos sometidos a la reducción y en no perder nada de lo que contribuya a su riqueza y originalidad distintivas (Ibid.). La etnografía constituye así el puente entre el hombre y la naturaleza (p. 360).

La crítica a Sartre es frontal: instalarse en las evidencias del yo es cerrarse la puerta del conocimiento del hombre (p. 361), es decir, desde el yo no es posible conocer ni al hombre mismo, y, respecto al mundo, no viene a ser más que una variante del antropomorfismo de la naturaleza, como hace el animismo (ibid.).

En este caso es aún más claro el antihumanismo e incluso más disolvente, porque en ningún momento se ve que sea un antihumanismo por mor del hombre, como aún puede ser considerado el caso de M. Heidegger, sino tan sólo para mejor conocerlo.

Un caso parecido sería el de M. Foucault<sup>17</sup>, para el cual toda la filosofía moderna no es más que un “sueño antropológico” (p. 351, 352). La muerte o el fin del hombre es el retorno del comienzo de la filosofía (p. 353).

En cambio, quien, aún afirmando y partiendo de este antihumanismo teórico, muestra la parte positiva consistente en un humanismo práctico, es L. Althusser<sup>18</sup>. “Desde el ángulo estricto de la teoría se puede y se debe entonces hablar abiertamente de un *antihumanismo teórico* de

17. Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), París 1974 (Con p. y número entre paréntesis en el texto citamos esta obra). Sobre M. Foucault P.BURGELIN y otros, *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires 1970; E. KURZWEIL, *Michel Foucault. Acabar la era del hombre*, Valencia 1979; G. PLUMPE / C.KAMMLER, “Wissen ist Macht. Über die theoretische Arbeit Michel Foucaults”, in: *Phil. Rundschau* 27 (1980) 185-218; M.MOREY, *Lectura de Foucault*, Madrid 1986; R. SCHÜRMAN, “Se constituer soi-même comme sujet anarchique”, in: *Les études philos.* 4/1986, pp. 451-471.

18. Louis ALTHUSSER, “Marxismo y humanismo” (1963), en: ID., *La revolución teórica de Marx* (1965), México 1972 (De esta obra son las referencias entre paréntesis en el texto). Cfr. G. AMENGUAL, “La filosofía entre la ideología y la ciencia. La concepción de la filosofía en L. Althusser”, in: *Educació i cultura* 3 (1982) 11-30. Una muestra no de la amplísima y variadísima discusión entorno al marxismo y humanismo, sino tan sólo de la suscitada por el escrito de L. Althusser es esta recolección de artículos L. ALTHUSSER, J. SEMPRÚN y otros, *Polémica sobre el marxismo y el humanismo*, México 1986.



Marx, y se ha de ver en este antihumanismo teórico la condición de posibilidad absoluta (negativa) del conocimiento (positivo) del mundo humano mismo, y de su transformación práctica. Sólo se puede *conocer* algo sobre los hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre” (p. 190). El humanismo es ideología; con esta afirmación queda ya descalificado como conocimiento, en cuanto valor teórico. Pero esto no quiere decir que desaparezca, sino que se le comprende, porque se saben cuáles con las condiciones de su necesidad. “Más aún, el antihumanismo teórico de Marx reconoce la necesidad del humanismo como ideología” (p.191).

Ciertamente no es fácil —y seguramente tampoco posible— aceptar toda la crítica hacia el humanismo de estos antihumanismos. Pero también uno se ve obligado a reconocer la acertada y justificada crítica a la magnificación del yo y a la absolutización de la consciencia, tendentes a un individualismo y a un “idealismo” de la consciencia consistente en una total mediatización del mundo por la consciencia que pone entre paréntesis o excluye las mediatizaciones naturales o biológicas, económicas y socio-políticas del yo.

## 2. Delimitación del humanismo

Una primera cosa que enseña la crítica al humanismo es a no glorificar el mismo humanismo. Muchas veces el humanismo se presenta como la única forma de pensar correcta, con el sentido verdadero de la realidad, con sentido ético, como si cualquier otro planteamiento fuera ya de entrada antihumano y por tanto bárbaro, salvaje, o incluso propuesta de retorno a la barbarie, tanto en sentido ético (naturalismo) como político (totalitarismo) o teórico (dogmatismo)<sup>19</sup>.

19. En este sentido ya fue rotundo M. Heidegger, cuando en 1947 afirmó: “Pero esta oposición no significa que tal pensar se ponga al lado contrario de lo humano y que apoye lo inhumano, que defienda la inhumanidad y rebaje la dignidad del hombre. Se piensa contra el humanismo porque éste no pone la *humanitas* del hombre lo suficientemente alta. Ciertamente la altura de la esencia del hombre no descansa en que él sea la sustancia del ente como su ‘sujeto’, para dejar diluir, como poseedor del ente, al ser-ente del ente en la ‘objetividad’ tan clamorosamente afirmada”. M.HEI-DEGGER, “Brief über den ‘Humanismus’”, ed. cit. S. 330, trad. cast. p. 27. Éste es un pensamiento

## 2.1. Doble sentido y doble delimitación del humanismo

Miguel Morey propone dos sentidos del término “humanismo”, que, como el mismo señala, son tradicionales.

En un primer sentido se refiere a una “atmósfera cultural”<sup>20</sup>, que caracteriza “el movimiento cultural que surge en Italia en la segunda mitad del siglo XIV y se extiende después por toda Europa, estableciendo las bases de la cultura moderna”<sup>21</sup>. Siguiendo a E. Garin, lo describe como un “movimiento de rebelión [...] contra toda una lógica y una física [...], un logicismo y un fisicismo que abolían la riqueza de la experiencia humana concreta”<sup>22</sup>. Otras visiones del renacimiento destacarán la afirmación del humanismo “frente al teocentrismo en que había situado [...] a la cultura occidental la cristiandad medieval. Valores *naturales* [...], olvidados en este teocentrismo, recobran su vigencia”<sup>23</sup>. Otras en cambio valorarán el renacimiento por el surgimiento del individuo<sup>24</sup>.

En un segundo sentido, “por extensión, suelen clasificarse de humanistas todas aquellas concepciones filosóficas ‘que atribuyen dignidad y valor al hombre como tal’ (Muller)”<sup>25</sup>. Si el humanismo renacentista fue calificado de atmósfera cultural, éste es definido como “actitud intelectual”. Más que un sistema doctrinal, “el término ‘humanismo’ remite a un haz familiar de actitudes, valores y creencias, que incluyen por lo menos las siguientes: la igualdad y la dignidad del hombre, una fe en la racionalidad de los seres humanos, un proceso democrático en la acción social, esperanza en el progreso humano en alguna manera gracias a la planificación humana, una aceptación del falibilismo del conocimiento humano y una confianza en la ciencia para la solución de los problemas humanos”<sup>26</sup>.

---

que se ha repetido con frecuencia, y en el nivel de las intenciones no se puede poner en duda, otra cosa son las consecuencias prácticas; cfr. al respecto L. FERRY y A. RENAUT, *o.c.*, pp. 20ss.

20. M. MOREY, *El hombre como argumento*, Barcelona 1977, p. 106.

21. M. MOREY, *o.c.*, p. 105.

22. E. GARIN, “Quel ‘humanisme’”, in: *Rev. Intern. de Philos.* núm. 85-86 (1968) 271; M. MOREY, *o.c.* p. 106.

23. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental*, Madrid 1969, p. 57

24. Cfr. S. LUKES, *El individualismo*, Barcelona 1975. La interpretación del renacimiento que ha puesto de relieve este aspecto es J. BURCKHARDT, *La cultura del renacimiento en Italia* (1860), Barcelona 1982.

25. M. MOREY, *o.c.*, p. 107.

26. A. EDEL, “Where is the Crisis in Humanism?”, in: *Rev. Intern. de Philos.* num. 85-86 (1968) 284; M. MOREY, *o.c.*, p. 107. Sobre qué contenido sea el propio del humanismo, es decir,

Según M. Morey nos encontramos en un doble sentido del humanismo. De acuerdo con este doble sentido podríamos pensar la delimitación desde dos puntos de vista, respondiendo a las dos formas de humanismo. Para marcar más claramente la diferencia podríamos llamar histórica la primera, ya que está referida al período histórico del Renacimiento, y filosófica la segunda, por referirse a concepciones filosóficas.

La forma histórica del humanismo presenta una delimitación histórica, es decir aquella que comprende el humanismo como una forma de ver y pensar y vivir característica de una época histórica determinada, la que va desde el renacimiento hasta la modernidad, ambas denominaciones incluidas. Y que esto sea una delimitación no presenta dificultades.

La forma filosófica presenta una delimitación teórica, es decir, aquella que comprende el humanismo como una forma de pensar, no ligada a una época, sino, o bien a un punto de vista o a una actitud intelectual, o bien a unos valores. Que ésta sea también una delimitación se deriva del hecho de que es una forma de pensar, a cuyo lado caben otras. Es una lectura de la realidad, incluso justificada, pero que en todo caso una lectura junto a otras.

Como se ve, la distinción entre humanismo como fenómeno histórico o atmósfera cultural, y como actitud intelectual o punto de vista o conjunto de valores goza de una cierta plausibilidad por lo que aporta a un esclarecimiento. La dificultad radica, sin embargo, en pensar la distinción históricamente de manera seria.

## *2.2. Sobre la delimitación teórica*

Aunque en un primer momento la distinción entre forma histórica y filosófica de humanismo dé una cierta luz sobre sus límites, éstos se ponen de relieve precisamente cuando las dos limitaciones se piensan conjuntamente: como una forma de pensar histórica e históricamente condicionada y limitada.

De entrada es importante señalar que el humanismo es un fenómeno, o una visión de la realidad o un punto de vista, propia y típicamente mo-

---

el conjunto básico de sus afirmaciones que lo caracterizan como tal, el consenso está muy lejos. M. Morey hace un intento interesante, aunque tampoco represente una base común (*o.c.*, pp. 109-112).

derno. Corresponde por tanto a una época histórica, con unos ideales y metas bien definidos. No es por tanto ni una filosofía perenne ni como tal una consecución tan indiscutible y de total signo positivo que represente un punto de no retorno, un valor inalienable. Digo “como tal”, porque esto es válido tomado en su especificidad y globalidad, puesto que, por otro lado, no se puede negar que ha aportado valores, cuya pérdida representaría un serio revés y paso atrás.

Ahora bien, de este humanismo, *episteme* antropológica, se pueden distinguir dos aspectos:

a) Humanismo como *visión del mundo antropocéntrica*, afirmación del hombre (de la subjetividad) como centro, punto de partida, fundamento y fin de la realidad.

Este humanismo es una visión de las cosas característica de la modernidad, de tal manera que podríamos decir que la modernidad nace y muere con ella. Hay dos hitos, uno en los inicios y otro al final, que pueden ser considerados como paradigmáticos: Pico de la Mirandola, en el renacimiento italiano, quien, sobre todo en su *Oratio de hominis dignitate*<sup>27</sup> expone de manera magistral la centralidad del hombre y una visión antropocéntrica de la realidad toda, y J.G. Fichte<sup>28</sup>, con su filosofía del

27. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De dignitate hominis*. Ed. latina y alemana e introducción (pp. 7-24) a cargo de E. Garin, Bad Homburg/Berlin/Zürich 1968 (Ed. castellana con introducción (pág. 9-97) a cargo de Luis Martínez Gómez, *De la dignidad del hombre*, Madrid 1984).

El lugar asignado al hombre es “*in mundi [...] meditullio*” (ed. latina, p. 28, ed. cast., p. 105: “en el centro del mundo”).

Sobre Pico cfr. E. GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze 1937; H.DE LUBAC, *Pico de la Mirandola. Études et discussions*, Paris 1974; J. A. ARIAS MUÑOZ, “La ‘*dignitas hominis*’ entendida como razón de libertad. (Apuntes para una interpretación del Renacimiento)”, in: *Rev. de Filos.* 3 (Madrid 1980) 7-38. Una selección de textos de L. Valla, M. Ficino, A. Poliziano, Pico, P. Pomonazzi, B. Castiglione, F. Guicciardini en *Humanismo y Renacimiento*. Selección de P. R. Santidrián, Madrid 1985; E. GARIN, *L’umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari 1970; P.O. KRISTELLER, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México 1970; E. GARCÍA ESTÉBANEZ, *El renacimiento: Humanismo y sociedad*, Madrid 1986; A. HELLER, *El hombre del renacimiento*, Barcelona 1980; J.BURCKHARDT, *La cultura del renacimiento en Italia*, Madrid 1982; E. CASSIRER, *Individuo y cosmos en la filosofía del renacimiento*, Buenos Aires 1951.

28. En este caso lo más destacable de la filosofía de Fichte es precisamente su planteamiento, radicalización de la filosofía trascendental kantiana, y por tanto su *Doctrina de la ciencia*. Trad. cast. e introducción de Juan Cruz Cruz, Buenos Aires 1975, y *El destino del hombre*. Trad. cast. de E. Ovejero y Maury, Madrid 1976. Sobre su filosofía en general ver la excelente presentación general de H. HEIMSOETH, *Fichte*, Madrid 1931; y A. PHILOMENKO, *L’œuvre de Fichte*, Paris

yo, de la libertad, en donde el yo es efectivamente afirmado como la “posición” de todo lo demás, como el principio último de toda su filosofía; aquí por tanto no se trata de una simple cosmovisión, sino de toda una práctica, de la ética, de la libertad. La filosofía de Fichte tiene históricamente sus repercusiones y ramificaciones, que van desde B. Bauer (filosofía de la consciencia y de la crítica), A.v. Cieszkowski (filosofía de la acción) y Max Stirner (individualismo radical, nihilista), entre los jóvenes hegelianos<sup>29</sup> e incluso el mismo J.-P. Sartre<sup>30</sup>. Otros puntos decisivos son sin duda R. Descartes y I. Kant; Nietzsche ha de considerarse ya como punto de crítica, de ruptura, que se refleja en M. Heidegger y las diferentes formas de antihumanismo actual.

b) Humanismo como *conjunto de valores* ético y de significación, de valoración e interpretación, que acompañan o están implicados en la visión de la realidad, que ponen de relieve que la visión de las cosas no es nunca del todo aséptica o valorativamente neutral, sino que ella misma implica valores de sentido, que además de las cosas y la relación con ellas hay la convivencia y el valor del otro<sup>31</sup>.

Especialmente del humanismo como conjunto de valores éticos y de significación puede decirse que es históricamente el más universal, que se da también de una manera implícita y que como tal no es exclusivo de ninguna época histórica, sino que, en términos generales, siempre ha estado más o menos presente de manera más o menos explícita.

En la línea de la delimitación teórica podríamos situar las críticas del antihumanismo, que en último término desembocarían a mostrar la fa-

---

1984; más específicamente como filosofía del yo se puede ver W. SCHULZ, *Fichte. Vernunft und Freiheit*, Pfullingen 1962; D. HENRICH, “La découverte de Fichte”, in: *Rev. de Metaph. et de Morale* 72 (1967) 154-169.

29. Llama la atención que Habermas aún los considera paradigmáticos para la situación actual. J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Ffm 1985, p.67: “Hasta hoy nos mantenemos en la situación de consciencia que los jóvenes hegelianos introdujeron distanciándose de Hegel y de la filosofía en general”. Véanse también las páginas que les dedica pp. 65ss.

30. Para una sugerente caracterización de estas tres figuras claves: Pico, Fichte y Sartre, Cfr. P. EICHER, “Significado de la humanidad de Dios en el problema del humanismo cristiano”, in: *Concilium*, núm 175 (1982) 148-155.

31. Para una comprensión predominantemente ética del humanismo véase J. CONILL, “Por un nuevo humanismo”, in: *Laicado*, núm. 67 (1984) 55-76; y especialmente ID., *El enigma del animal fantástico*, Madrid 1991.

tuidad del discurso humanista, en el sentido de que no sólo es una lectura entre otras, sino que es una lectura injustificada, insensata.

El antihumanismo pone radicalmente en cuestión la concepción moderna del hombre, según la cual —dicho en términos antiguos— él es la medida de todas las cosas, es más —y esto sería la formulación moderna, también más radical— el hombre es el que está debajo de todas las cosas, es el que las constituye, y, en consecuencia necesaria, las constituye como objeto, manipulable y dominable, porque él es el sujeto, el que es por sí mismo y centro de todo lo demás.

Otra fuente de críticas la podemos ver en lo que M. Foucault llamó “la pasión por el sistema”<sup>32</sup>. Tal como comenta M. Morey, “esta pasión por el sistema estará en la raíz de la denuncia vehemente de toda forma de pensar antropológico —y del humanismo mismo como ideología: e implicará, de rechazo, la disolución del discurso del sentido en beneficio del discurso del sistema, del funcionamiento”<sup>33</sup>.

Y de hecho, en términos generales, se puede decir que el sistema, la visión global y estructurada de toda la realidad, elimina el punto de vista antropocéntrico. De hecho los sistemas filosóficos globales, propios de la modernidad, pueden ser considerados como una dificultad para interpretar la modernidad como antropocéntrica o humanista. Baste pensar en Spinoza y Hegel<sup>34</sup>. En los sistemas globales el hombre recibe un lugar, pero no son contruidos desde el punto de vista del hombre o subjetivo. Es más, todo sistema coloca al hombre como parte dentro de un conjunto de totalidad y que da primacía al todo por encima de las partes singulares y por tanto lo limita a un lugar dentro del sistema y lo comprende como parte, contiene un germen más o menos desarrollado de crítica a la modernidad. Especialmente Hegel es bien cons-

32. Apud M. MOREY, *o.c.*, p. 129.

33. M. MOREY, *o.c.*, *ibid.* Esta pasión por el sistema creo que se pone de manifiesto de manera especial en Cl. Lévi-Strauss, aunque no la formule así. Véanse las referencias aducidas más arriba.

34. Hegel, con ser un filósofo eminentemente sistemático ha sido objeto de interpretaciones humanistas, como son las de A. Kojève, E. Bloch, R. Garaudy, etc., a base de entender antropológicamente el espíritu absoluto que así es reducido a género humano, siguiendo la línea interpretativo-crítica abierta por L. Feuerbach. Estas interpretaciones además de recortar las dimensiones, no siempre son ni las más fundamentadas ni las más humanistas. Cfr. M. THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlín 1970.

ciente de los límites del planteamiento moderno, subjetivista e individualista, de la “ilustración insatisfecha”<sup>35</sup> o insatisfactoria, y su intento será el de reunir el planteamiento metafísico y comunitario clásico griego con el subjetivista e individualista moderno, asumiendo el principio de la modernidad y siendo al mismo tiempo uno de sus más grandes críticos<sup>36</sup>.

De todas formas, la “pasión por el sistema” no hace necesariamente imposible todo humanismo<sup>37</sup>, por lo menos si entendemos que el humanismo no consiste en la reducción de los saberes a humanidades, ni en una visión antropocéntrica de la realidad, sino como conjunto de valores y sentido de la realidad misma. El humanismo de hecho es compatible con una visión unitaria de la realidad al estilo, por ejemplo, de los intentos de Ciencia Unificada, o sistemas globales que comprenden desde la física hasta la filosofía, que como hitos marcan toda la historia de la filosofía. Desde Aristóteles, pasando por S. Tomás de Aquino<sup>38</sup>, Spinoza, Leibniz, Schelling, Hegel y hasta J. Ferrater Mora<sup>39</sup>. El humanismo es compatible con una visión sistemática de la realidad que se limi-

35. HEGEL, *Phänomenologie*, cit., p. 407 (vers. cast., p. 337)

36. Cfr. M. RIEDEL, “Tradition und Revolution in Hegels ‘Philosophie des Rechts’”, in ID., *Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1982, pp. 170-202, y algunos estudios de G. AMENGUAL (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid 1989.

37. En Antropología filosófica hay un filosofema que ha tenido y es posible que aún tenga mucha vigencia, según el cual el sistema hace imposible la antropología, porque trata del hombre situándolo, relativizándolo y asignándole un lugar bien definido, de tal manera que deja de ser problemático, silenciando así la pregunta por el hombre y haciendo imposible la antropología. Este filosofema —según lo que he podido ver— tiene su origen en Bernhard GROETHUYSEN, *Antropología filosófica* (1931), Buenos Aires, 1975, pp. 53ss., —discípulo de W. Dilthey y fundador de la historia de la antropología filosófica— y ha sido divulgado por el personalismo, en concreto M. BUBER, *¿Qué es el hombre?*, México 1970, pp. 24ss.

38. En este sentido es digno de notarse como el tomismo clásico, aún teniendo un talante que bien podría calificarse de humanista, presenta una antropología no antropocéntrica, sino englobada en el sistema de la realidad, en cuya conexión es considerado; baste repasar el índice de las “psicologías” tomistas. Véase R. VERNAUX, *La filosofía del hombre*, Barcelona 1967. El interés de este planteamiento es la unión no problemática de la afirmación del hombre como sujeto, dando al mismo tiempo una visión sistemática, arrancando la antropología desde la física y la biología, conectándola con la política (y sociología) y la teología.

39. J.FERRATER MORA, *De la materia a la razón*, Madrid 1979. No quiere decir que los valores subjetivos estén presentes en esta obra, pero tampoco es su negación, ni mucho menos la negación necesaria.

ta a conceder un lugar concreto y limitado al hombre, porque es sólo una parte, y no la culminante, el *telos* y plenitud.

Esto por lo que se refiere a la crítica del humanismo como punto de vista. Por lo que se refiere a la crítica del humanismo como conjunto de valores —humanistas, morales—, cuando no es simplemente una formulación de una ética —y entonces tiene otras referencias que el hombre mismo, porque la realidad ha de ser tratada según lo que es y no sólo como objeto poseído y dominado por el hombre— se trata de una lectura moralista de la realidad.

### *2.3. Sobre la delimitación histórica*

El renacimiento fue humanista, no porque él se presentase o se concibiese como tal, sino porque fue denominado como tal por siglos posteriores, cuando precisamente el humanismo se había hecho reflexivo, programa, y estas generaciones se veían reflejadas en aquellos personajes renacentistas por la unión de unos mismos ideales culturales. Tal como afirma el mismo M. Morey “en el sentido de atmósfera espiritual propia del Renacimiento, el ‘humanismo’ no es identificado como tal hasta el siglo XIX —y su nacimiento va de la mano con el surgimiento de una actitud intelectual que hoy reconocemos como ‘humanista’, en el sentido segundo del término”<sup>40</sup>.

En este sentido creo que es problemática la distinción entre humanismo histórico y humanismo filosófico, porque ambos son históricos y filosóficos; son el mismo, aunque definido desde dos puntos de vista diferentes; por la referencia histórica el uno, y por el contenido el otro. Parecen pertenecer a un mismo movimiento, con la diferencia propia de los diferentes momentos de maduración, de reflexión, y también diferentes momentos históricos, pero todos ellos formando parte de lo que se llama modernidad.

Siendo una forma de pensar esencialmente histórica, aceptando por tanto esta delimitación, podríamos preguntarnos si, a pesar de esta delimitación, no presenta una aportación filosófica, incluso irrenunciable o

40. M. MOREY, *o.c.*, p. 114.



al menos valiosa. A fin de valorar y situar el humanismo en sus límites tanto históricos como filosóficos, puede servir de ayuda el esquema del triple silogismo hegeliano<sup>41</sup>. Aplicado a este caso, quiere decir que el humanismo o la visión antropocéntrica representa una lectura de la realidad que tiene como término medio el sujeto, el hombre. Es por tanto una lectura legítima, pero al mismo tiempo sólo una lectura, al lado de la cosmológica y la lógica (o metafísica); la lectura lógica o metafísica, aun cuando sea una lectura desde un punto de vista, tiene cierta primacía por considerar las cosas desde su ser, y es por tanto la que responde al “*ordo essendi*” mismo de las cosas.

De la consideración del humanismo como conjunto de valores éticos y de significación, que por lo menos implícitamente estaría presente en otras épocas, podemos responder a dos objeciones —que surgen de la afirmación del carácter epocal del humanismo— correspondientes a las dos épocas o corrientes candidatas también a ser consideradas como iniciadoras del humanismo.

1) Grecia y más concretamente el pensamiento filosófico clásico griego —Platón y Aristóteles— como también el helenista —estoicismo sobre todo, pero también el epicureísmo— presentan un cierto humanismo, acaso el primer humanismo, de tal manera que este pensamiento constituye la base de referencia, la mayor parte del contenido del segundo, el del Renacimiento. E incluso no sólo desde épocas posteriores, sino en sí mismo puede ser considerado como resultado de una evolución, es decir, como un humanismo que proviene de un cientifismo. Es precisamente una visión bien tópica del pensamiento griego aquella que lo presenta como un pensamiento inicialmente “cosmológico” y que solamente poco a poco y cuando consigue su madurez, se convierte en “antropológico”. Después de haber contemplado el universo, el hombre

41. Cfr. A. LEONARD, “La structure du système hégélien”, in: *Rev. philos. Louvain* 69 (1971) 495-524 (quien además ha hecho una exposición divulgativa con el fin de explicar el esquema del libro en donde se aplica este esquema —de manera muy sugerente, aunque en algunos puntos acaso discutible— a las corrientes de pensamiento contemporáneo en *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo*, Madrid 1985, pp. 52-61); Th.F.GERAETS, “Les trois lectures pohilosophiques de l’Encyclopédie ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hégel”, in: *Hegel-Studien* 10 (1975) 231-254; ID., *Lo Spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, Nápoles 1985; A. PEPPERZAK, *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1987, esp. pp. 117ss.

llega al autoconocimiento; siente dentro de sí el imperativo de Apolo o el oráculo de Delfos: “Conócete a tí mismo”<sup>42</sup>.

De todas maneras ni ellos mismos se entendieron como humanistas, ni —a pesar de todo el humanismo que vierten— tienen una visión que propiamente sea humanista, en el sentido antropocéntrico. El hombre está lejos de ser el centro de la realidad, no ha conseguido un punto de vista de la subjetividad. El hombre se sabe más bien parte del universo, la *polis* misma tiene una estructura natural; baste recordar el célebre isomorfismo entre el cosmos, la *polis* y el alma. En este caso la caracterización del humanismo no expresa una autocomprensión, sino una heterocomprensión posterior, determinada —además de por el contenido— por el hecho de que, frente a la sabiduría cristiana-revelada, representaba la sabiduría que el hombre había llegado a conseguir por él mismo sobre sí mismo.

2) La segunda objeción hace referencia a la otra época —la Edad Media— y especialmente su principio inspirador: el cristianismo, que también pueden ser considerados como humanistas.

Al respecto es conocida la tesis de J.-B. Metz, según la cual la modernidad tiene ya sus inicios en la forma de pensar de S. Tomás de Aquino<sup>43</sup>, porque el principio formal o forma de pensar de su filosofía<sup>44</sup> es antropológica, aunque el principio material o sistemático sea todavía cosmológico<sup>45</sup>. Y esto como conceptualización o como llegada al con-

42. Ya resulta sugerente el mismo título, siguiendo una interpretación tópica A. ESCOHOTADO, *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego de Tales a Sócrates*, Barcelona 1975. Así lo presentan las exposiciones usuales de la filosofía griega, cfr. W. CAPELLE, *Historia de la filosofía griega*, Madrid 1976, pp. 11s. Y más recientemente, aunque ponga el origen del individualismo moderno propiamente en el cristianismo, no olvida la aportación griega, L. DUMONT, *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid 1987, p. 36.

43. J.-B. METZ, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, Munich 1962, pp.118-128. (Trad. cast: *Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma del pensamiento de Tomás de Aquino*, Salamanca 1972).

44. “A diferencia del principio material, que crea la unidad interna de un círculo determinado de enunciados, el principio formal da al pensar como tal y en totalidad su unidad íntima y su forma. Hablando absolutamente es la ‘forma de pensar’”. J.-B. METZ, *o.c.*, p. 30.

45. “El pensamiento griego es en su contenido, es decir, en un sentido óntico, [...] antropocéntrico (= antropocéntrico material); pero en un sentido formal, es decir, ontológico, es cosmocéntrico-objetivista (= cosmocéntrico formal). Al contrario, el pensamiento de S. Tomás es por su contenido, es decir, en un sentido óntico [...], teocéntrico (= teocéntrico material), pero formalmente, teniendo en cuenta la comprensión del ser que lo rige es antropocéntrica, es decir, orientada al modo de ser particular del hombre, hacia la ‘subjetividad’ (= antropocéntrico formal)”. J.-B. METZ, *o.c.*, 47.

cepto de un dinamismo del cristianismo mismo. En definitiva el humanismo le vendría de las raíces bíblicas de su pensamiento o de la incidencia teológica del cristianismo<sup>46</sup>.

Sin negar la substancia humanista presente en la teología y en el pensamiento medieval, claramente se puede decir que el punto de vista desde el cual se piensa, se hace ciencia, se hace teología no es el hombre, sino Dios. Y por otra parte la sistematización del pensamiento no se centra en el hombre, aunque aquí tenga un lugar central por ser una criatura a la vez corporal y espiritual, terrenal y celestial, humana y divina; pero no se centra en el hombre, sino que el hombre es visto en la escala jerárquica del ser, escala que de alguna manera reflejan los sistemas. En ningún momento el hombre es el punto de partida o llegada, fundamento o meta, sino tan sólo un paso, una mediación, ciertamente decisiva y de alguna manera meta de gran movimiento del ser que va desde Dios de retorno hacia Dios llevándose el hombre como criatura salvada, movimiento hecho para reconciliar al hombre. El hombre recibe una cierta valoración de fin, pero dentro de todo un sistema que lo sobrepasa con creces y que ni comienza y ni acaba en él.

Esta consideración de la Edad Media (y el cristianismo) en parte se puede extender a la patrística y sobre todo a *S. Agustín*. Este pensamiento tiene la singular importancia humanista de ser el que inventa el concepto y la valoración de la persona, en las discusiones cristológicas y en el ejercicio del amor al prójimo que implicaba una nueva valoración del individuo humano. En el ámbito del pensamiento se ha de destacar a San Agustín que indudablemente participa de ciertas posturas personalistas y humanistas: El hecho de escribir sus “Confesiones” como autobiografía y en primera persona denota una consciencia del propio yo y de la relación personal con Dios y con los otros que podría ser considerada como moderna<sup>47</sup>. Es casi una excepción en su contexto. Y a pesar de todo no se le puede decir humanista sin más, en el sentido antropocéntrico, ya que esta tan excepcional autoconsciencia de la propia personalidad no está ni centrada ni fundamentada en sí misma, sino

46. Cfr. J.-B. METZ, *o.c.*, pp. 97 ss.

47. Cfr. M. DARAKI, “L’emergence du sujet singulier dans les confessions d’Augustin”, in: *Esprit* (febrero 1981) pp. 95-115; C. DAGENS, “L’interiorité de l’homme selon Saint Augustin”, in: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 88 (1987) 249-272.

centrada en todo caso en una relación con un ser personal y englobante: es consecuencia de su relación con Dios.

### 3. Interpretación de la modernidad

Puesto que el humanismo es un modo de pensar específicamente moderno, su concepción dependerá de la interpretación que hagamos de la modernidad. Sería un asunto demasiado amplio afrontar ahora toda la problemática de la modernidad, sobre todo hoy con la discusión renovada en torno a ella misma con ocasión de la afirmación de la postmodernidad. Intentaremos simplemente señalar algunas coordenadas para situar el problema del humanismo y sobre todo con la finalidad explícita de subrayar la complejidad.

#### *3.1. La modernidad caracterizada como antropocentrismo*

El antropocentrismo es el modo de pensar específico de la modernidad, de tal manera que ella se define, al menos bajo un aspecto esencial, como aquella en la cual el hombre se autocomprende como centro de la realidad, como sujeto, como medida de todas las cosas. Estas cualificaciones del hombre representan al mismo tiempo una caracterización esencial de la modernidad. En este mismo sentido, los problemas fundamentales de la modernidad son primariamente problemas antropológicos. La modernidad se define como aquel período en el cual el hombre se descubre y se afirma como punto de referencia de toda la realidad. Ya hemos señalado los hitos más destacados de este itinerario: Pico della Mirandola, Descartes, Kant, Fichte, teniendo, sin embargo, siempre bien en cuenta que esta elaboración filosófica e intelectual no es más que un reflejo de un cambio de conciencia general.

#### *3.2. Las “revoluciones” científicas como descentradoras del hombre*

Ahora bien, esta visión de la modernidad presenta una dificultad, que no se puede dejar de lado: las ciencias (naturales en primer lugar, pero

también otras: sociología, psicología, lingüística, al menos éstas en una concepción más reciente) parecen contradecir esta interpretación antropocéntrica de la modernidad. De hecho, los descubrimientos de Copérnico y de Galileo, sin duda fundamentales de la modernidad, sacan al hombre del centro. “Desde Copérnico el hombre rueda desde el centro hacia x”, según la expresión de Nietzsche<sup>48</sup>. Desapareciendo el geocentrismo, también el hombre dejaba de ser el centro. Y una vez sacado del centro, el hombre camina hacia cualquier parte.

Si esta primera revolución —la copernicana— fue una “ofensa grave” al “narcisismo general, al amor propio de la humanidad”, ya que “la situación central de la tierra le era garantía de su función predominante en el universo, y le parecía muy de acuerdo con su tendencia a sentirse amo y señor del mundo”, tal como señaló S. Freud, ésta no fue más que la primera, “la ofensa cosmológica”<sup>49</sup>, a la cual, según el mismo Freud, seguirían dos más.

La segunda fue “la ofensa biológica”, que consiste en la transformación de su autocomprensión “como soberano de todos los seres que poblaban la tierra” a verse como “el resultado de una evolución” (p. 2.434), para la cual, de acuerdo con las investigaciones de Darwin, “el hombre no es nada distinto del animal ni algo mejor que él; procede de la escala zoológica y está próximamente emparentado a unas especies, y más lejanamente, a otras” (ibid.).

48. F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885-Herbst 1886*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. por G. Colli y M. Montinari, vol XII, Munich 1980, p. 127. No entramos aquí en la discusión de cómo entender lo que —sobre todo después y a partir de Kant— se ha llamado “revolución copernicana” o “giro copernicano”, que ha sido objeto de las dos interpretaciones: como formulación de la modernidad (precisamente como antropocéntrica) y como contra-revolución ptolemaica (B. Russell), por el mismo motivo, olvidando o queriendo anular la revolución copernicana.

Carlos DÍAZ, *El sujeto ético*, Madrid 1983, p. 13-89 presenta la modernidad como una disputa entre “impugnadores” y “desagraviadores” del sujeto. A. FINKIELKRAUT, *La derrota del pensamiento*, Barcelona 1987, presenta dos muertes del hombre, la primera consiste en la declaración (primero por Herder, después por los contrarrevolucionarios y por Spengler) de que el universal abstracto “hombre” no existe y en la defensa de la pluralidad de culturas particulares (cfr. p. 19, 10-13, 17-30); la segunda, por obra de la etnología, historia y sociología, disuelve el hombre en los factores culturales (cfr. pp. 57. 62. 63, 67s.)

49. S. FREUD. “Una dificultad del psicoanálisis” (1917), in: *Obras completas*, vol VII, Madrid 1974, p. 2434. (En los dos párrafos siguientes citamos este escrito en el texto, poniendo el número de p. entre paréntesis).

La tercera ofensa debía de ser la que más fuertemente tenía que herir, es la ofensa psicológica, la que Freud mismo hace al narcisismo humano. Tenía que ser “la ofensa más sensible”, porque hasta ahora al hombre le habían discutido su soberanía externa, pero podía continuar sintiéndose “soberano en su propia alma” (ibid.), en cambio ahora los nuevos descubrimientos psicológicos venían a mostrar que “esta alma no es algo simple, sino más bien una jerarquía de instancias, una confusión de impulsos, que tienden, independientemente unos de otros, a su cumplimiento correlativamente a la multiplicidad de los instintos y de las relaciones con el mundo exterior” (p. 2.435). El psicoanálisis viene a concluir que “El yo no es amo y señor de su propia casa” (p. 2.436).

Siguiendo con los términos de Freud, podríamos hablar aún de otras dos ofensas. Una sería la sociológica, inferida por el ataque de K. Marx a la subjetividad, consistente en afirmar que no es ella la que hace la historia, sino que ella misma es el producto de los movimientos que producen la historia. Dicho en términos marxianos: las ideas morales, políticas, metafísicas, religiosas son el producto de la estructura económico-social. No es la consciencia la que hace el ser, sino el ser el que hace la consciencia<sup>50</sup>.

Si por una parte esta ofensa sociológica es propiamente moderna, por otra parte no es antihumanista ni por intención ni por sí misma de modo necesario, más bien, por lo menos así se expresa, tiene un marco humanista o una finalidad que en último término es humanista. Teniendo una intención eminentemente política y de carácter claramente emancipativo, difícilmente se podía presentar como antihumanista y de hecho no tuvo tales efectos, por lo menos de manera clara y general.

La otra ofensa al narcisismo es la lingüística o semiológica. Ésta, si tiene poco de moderna, por ser la más reciente, tiene mucho más de ofensa; es sin duda la más radical. De hecho ha sido la decisiva para la

50. Cfr. K. MARX / F. ENGELS, *La ideología alemana*, Barcelona 1970, pp. 25ss.

P.L. BERGER, *Rumor de ángeles*, Barcelona 1975, pp. 57ss., hace una especie de exposición de estas revoluciones que para él serían: copernicana, biológica, historicista y psicológica; todas ellas son entendidas como una progresiva radicalización de la relativización, proceso que culmina en la sociología que “aumenta el vértigo de la relatividad hasta su más alto grado, desafiando el pensamiento teológico con inusitada violencia” (p. 63), y por tanto “constituye el reto específicamente actual de la teología” (p. 59).

comprensión de todas las otras en clave antihumanista, la que ha suministrado el modelo de lectura a todos los antihumanismos: antropología estructural (Cl. Lévi-Strauss), arqueología del saber/genealogía del poder (M. Foucault), marxismo (Althusser), psicoanálisis (Lacan), heideggerismo (Derrida). Fundamentalmente por dos razones actúa la semiología de manera antihumanista<sup>51</sup>:

1. Hace posible la negación de la unidad del sujeto estructurado esencialmente de manera monádica. Esta negación de la unidad, en efecto, hace posible afirmar que no es el sujeto quien habla, sino la lengua, es decir, el sistema de signos que tiene a disposición, y por tanto, lo que uno cree que habla no es un “yo”, sino un “ello” (impersonal, la estructura lingüística, ideológica, social, instintual, etc.).

2. Siendo la lengua un sistema de signos, comparable con cualquier otro sistema de signos, funciona por relaciones duales entre los signos, los cuales a su vez no son más que su diferencia. Una clase de sistema no tiene ningún centro, ningún sujeto, desde el cual o hacia el cual se tengan que ordenar los signos o momentos singulares del sistema. Los sistemas no tienen sujeto ni tienen carácter subjetivo.

De todas formas, estas visiones del lenguaje son hoy ampliamente criticadas como tan parciales que desfiguran y marginan lo que es propiamente característico del lenguaje humano: la dimensión pragmática o comunicativa. En este sentido desde la pragmática se pone en cuestión el automatismo del lenguaje como sentido de comunicación y se vuelve a poner al sujeto en un lugar preponderante. Así que la misma radicalización de esta ofensa, la visión lingüística del mundo —su misma profundización ha mostrado que el lenguaje no es el puro espejo que refleja la realidad externa a él, sino que la teje y constituye— pone nuevamente la cuestión del sujeto, como aquel que es competente de habla y de acción y así partícipe del diálogo social en la comunidad de comunicación<sup>52</sup>.

51. Para lo que sigue cfr. H. VETTER, “Welches Subjekt stirbt? Zur Vorgeschichte der Kritik an der These: Des Mensch ist Subjekt”, in: *Tod des Subjekts?*, ed. por H. Nagl-Docekal y H. Vetter, Viena/Munich 1987, pp. 39-41.

52. Cfr. al respecto el cap. III: “El sujeto en la transformación de la filosofía de K.-O. Apel”.

### 3.3. *Modernidad: afirmación del hombre como centro por reacción al progresivo descentramiento*

Posiblemente sería injusto poner todas estas ofensas al narcisismo como las constitutivas de la modernidad, por diversas razones. En primer lugar, no todas le pertenecen propiamente de manera temporal, sino que son “descubrimientos” actuales. En segundo lugar, porque con esta clara comprensión como ofensas y con la radicalidad conseguida con la semiología pertenecen también a la actualidad, sea moderna o postmoderna. Lo que pasa es que esa “lucidez” conseguida actualmente nos influye a la hora de interpretar la modernidad y entonces —considerando el proceso de la modernidad desde el punto de vista conseguido— podemos considerar las “ofensas” o “revoluciones” actuales como la consumación de las anteriores, como la modernidad llevada hasta sus últimas consecuencias, aunque no sean materialmente sus pasos.

Pero en todo caso tampoco puede negarse el “descentramiento” operado por la misma revolución copernicana, y entonces el carácter esencialmente antropocéntrico de la modernidad ha de considerarse al menos afectado por un contrapunto (dicho en términos actuales) antihumanista, cientifista, relativizador del hombre<sup>53</sup>. Es más, lo que en una primera mirada puede parecer como contradictorio con la afirmación humanista del hombre, si se mira un poco más de cerca quizás no aparezca tan contradictorio, sino muy propiamente como una consecuencia, e incluso como motivo de esta autoafirmación.

En efecto, si comparamos el hombre moderno, e incluso el renacentista, con el medieval, podemos decir que éste se encuentra en el centro del mundo, como la cosa más obvia del mundo. Como imagen de Dios se sabe, a causa de esta determinación divina, en el centro del universo, y se siente en estado de tranquila posesión. En cambio, el alejamiento del centro, “desde el centro hacia x”, tiene como consecuencia que el hombre necesita afirmarse como centro. Y a la larga esta necesidad de autoafirmación, por muy prometeica que fuere, había de llegar a mostrar

53. Contrapunto formado por los sistemas globales, pero también por otros planteamientos, de entre los que convendría destacar el de B. Pascal. Cfr. los estudios en este sentido de Henri GOUHIER, el último de los cuales es *L'antihumanisme au XVII siècle*, Paris 1987.



su debilidad: más que una realidad se llega a mostrar como un deseo o como una ilusión<sup>54</sup>.

#### 4. Antihumanismo teológico

La teología en este siglo ha tenido que recorrer toda la modernidad hasta situarse en la actualidad. Es evidente que esta afirmación es exagerada y que requeriría muchos matices, pero valga aquí aunque sea con tal generalización.

Con K. Rahner la teología asume el enfoque moderno antropológico, por el cual realiza el “giro antropológico” o “vuelta hacia el sujeto”, iniciado por Descartes y consumado por Kant. En efecto, por la asunción de este enfoque la experiencia humana se hace punto de partida para las reflexiones teológicas de K. Rahner. En este sentido el método antropológico-trascendental de Rahner representa una ruptura con la teología tradicional (como lo había sido en filosofía el método cartesiano y kantiano). La teología no solía empezar “por abajo”, desde el hombre, sino que se agarraba al presupuesto según el cual el enunciado dogmático era lo que se había de explicar e inculcar tal cual al hombre, también al moderno. Obviamente el enfoque antropológico implica también una hermenéutica como arte de entender textos y darlos a entender, pero también y en primerísimo lugar como analítica de la existencia: tampoco el hombre ni la experiencia humana es precisamente un hecho bruto, sino interpretado, comprendido, cargado también de teoría<sup>55</sup>.

Así podríamos decir que K. Rahner, con su planteamiento antropológico-trascendental y existencial-hermenéutico, pone la teología católica

54. Para esta interpretación de la modernidad me ha resultado muy sugerente y esclarecedor E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tubinga 1977 (versión castellana: *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984), en concreto por lo que acabo de decir cfr. pp. 16-19.

55. Los textos más significativos de K. RAHNER al respecto son: “Theologie und Anthropologie”, in: *Schriften zur Theologie*, vol VIII, Einsiedeln 1967, pp. 43-45; “Anthropologie. Theologisch”, in: LThK I 618-627; “Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología”, in: *Mysterium Salutis*, vol. II/1, Madrid 1969, pp. 454-468. Sobre el enfoque antropológico de la teología rahneriana cfr. K. H. WEGER, *Karl Rahner. Introducción a su pensamiento teológico*, Barcelona 1982, pp. 25 ss. Para profundizar un poco más se puede ver P. ELCHER, *Die anthropologische Wende*, Friburgo (Suiza) 1970; F. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie K. Rahners*, Freiburg 1974.

a la altura de la modernidad<sup>56</sup>. Pero también tendríamos que decir que, cuando justamente acaba de hacerlo o lo está haciendo, este mismo planteamiento se está superando, se empieza a hablar de antihumanismo y de destrucción del sujeto. La respuesta a esta nueva situación podríamos verla en las teologías de su discípulo J.-B. Metz, por una parte, y en la de H.U.v. Balthasar, por otra. Para el primero el sujeto destruido es rehecho en la memoria y en la solidaridad; para el segundo el sujeto se humaniza olvidándose de sí mismo y contemplando el resplandor glorioso de Dios que muestra que no es más que amor muriendo en la cruz. Situadas estas teologías en este contexto amplio creo que se explican mejor las siempre amigables polémicas entre el discípulo (Metz) y el amigo y admirado maestro (Rahner), y entre los dos compañeros. Por otra parte hay conexiones entre K. Rahner y el discípulo, de tal manera que la ruptura también puede ser explicada como un itinerario potenciado por el punto de partida, así como también entre K. Rahner y Balthasar, pero esta cuestión nos llevaría demasiado lejos<sup>57</sup>.

#### *4.1. La teología política de J.-B. Metz como crítica al sujeto burgués y propuesta de construcción del solidario ser sujeto de todos*

##### 4.1.1. Crítica al sujeto trascendental

La teología política de J.-B. Metz<sup>58</sup> surge como crítica a “la teología en su ordenación trascendental, existencial y personalista”, porque, si

56. Cfr. H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie Handlungstheorie Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Ffm 1978, pp. 47-54.

57. Incluimos estas teologías bajo el rótulo de “antihumanismo teológico”, aunque ni ellas mismas ni —que yo sepa— ningún estudioso las haya caracterizado nunca de esta manera, ni tengan conexión explícita o directa con el ámbito de pensamiento que expresamente ha adoptado esta denominación. Es una libertad que nos tomamos, dadas ciertas convergencias y paralelismos, que hacen plausible la inclusión de estos proyectos en este contexto. Otro candidato con tantos o más méritos para ser incluido es K. Barth, especialmente el de la teología dialéctica, sobre todo desde la segunda edición de la *Römerbrief* (1922) hasta el 1956, año en que se sitúa el “giro cristológico” y la afirmación de la humanidad de Dios.

58. Sobre el contexto teológico y filosófico-sociológico en que surge y los retos a que quiere responder la teología de Metz cfr. H. PEUKERT, “Einleitung”, in: ID. (Hg.), *Diskussion zur “politischen Theologie”*, Mainz-München 1969, pp. VII-XI, y H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie*,

por una parte “ha captado perfectamente esta situación problemática creada por la Ilustración”, por otra parte su respuesta “consistió casi siempre en tratar, secreta o abiertamente, la dimensión social del mensaje cristiano [...] como algo secundario. En una palabra: dio carácter privado, en su núcleo mismo, a este mensaje”<sup>59</sup>. Es decir que la teología captó el problema, pero queriendo darle respuesta, se doblegó a su mismo planteamiento, haciendo traición al propio mensaje y en concreto a su dimensión pública, política.

Metz valora positivamente que la teología aceptara el reto de la Ilustración y se constituyera en teología del sujeto; lo que cuestiona es que la teología se hiciera teología del sujeto burgués, privado<sup>60</sup>. Consecuentemente Metz plantea expresamente su teología como teología del sujeto, en contra de las teologías (y las teorías) abstractas, ahistóricas y asociales, porque no tienen sujeto: ni se dirigen a ninguno ni parten de ningún grupo social<sup>61</sup>, no responden a experiencias o desafíos, no dicen

---

*o.c.*, pp. 55-71. Una visión general de la teología política de Metz en M. XHAUFFLAIRE, *La teología política*, Salamanca 1974. Ofrece una amplia visión sobre diversos aspectos E. SCHILLENBEECKX, (Hrsg.), *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. J.B.Metz zu Ehren*, Maguncia 1988.

59. J.-B. METZ, *Teología del mundo*, Salamanca 1970, p. 141.

60. Cfr. por ejemplo el elogio a la aportación tanto a nivel teórico como también vital, biográfico, místico, de la teología de K. Rahner por haberse hecho teología del sujeto, en J.-B. METZ, “Teología como biografía. Una Tesis y un paradigma”, in: *Concilium*, núm 115 (1976) p. 210: “En un intento de definición, yo llamaría a tal teología dogmática biográfica [...]. Tal teología debe llamarse biográfica porque inscribe en la doxografía de la fe la biografía de la experiencia religiosa, de la historia personal ante el rostro velado de Dios. Es también biográfica porque [...] es [...] un relato de la historia personal ante Dios, formulado y condensado conceptualmente. — La teología biográfica debe elevar el ‘sujeto’ al plano de la consciencia dogmática de la teología [...]. Sujeto es la persona humana con sus experiencias e historia en un constante proceso de identificación a partir de ellas. Por consiguiente, introducir el sujeto en la dogmática significa convertir el hombre, con su vida y experiencia religiosa, en tema objetivo de la dogmática; significa ordenar la doctrina a la vida y la vida a la doctrina; significa, por tanto, reconciliar la dogmática y la biografía; significa, en definitiva, armonizar la doxografía teológica y la biografía mística”.

61. Se ha de tener en cuenta que esta fue la acusación que corrientemente se hizo a la Escuela de Frankfurt (por lo que se la acusaba de neomarxismo elitista aburguesado), de la que Metz tanto ha aprendido, incluso a no caer en los mismos defectos; pero también la crítica se dirige explícitamente a las teologías que se presentan o actúan como puras teorías. Cfr. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, pp. 59-63. En este apartado dedicado a Metz citaremos esta obra en el texto, poniendo entre paréntesis el número de página.

referencia a la comunidad cristiana ni a la comunidad humana en la que nos encontramos insertados<sup>62</sup>.

Así la teología de Metz arranca —aunque formulándose como teología del sujeto— con una crítica al sujeto triunfante en la Ilustración y el ascenso de la burguesía (el sujeto de la modernidad) y que históricamente se ha apoderado del cristianismo, privatizándolo y aburguesándolo<sup>63</sup>.

Ahí radica por tanto la correspondencia y semejanza de esta teología con las críticas al humanismo, a pesar de las notables diferencias en la intención y en el desarrollo. Como caracterización general se ha de decir que la crítica al sujeto y al humanismo se sitúa claramente dentro del marco de lo que hemos llamado —siguiendo la terminología de S. Freud— “ofensa sociológica”, que también podría llamarse “revolución marxiana” —si seguimos la terminología kantiana que habla de revoluciones de manera de pensar—, o simplemente teoría crítica de las ideologías.

La crítica comenzó por “des-trascendentalizar” e “historizar” el sujeto (p. 144ss.), es decir, situarlo en el contexto histórico e identificarlo como un sujeto social concreto: el burgués. El sujeto burgués es aquel que se caracteriza por la lucha por hacerse valer en todos los niveles: económico, social, político, moral, religioso, lucha por la emancipación, la autonomía, la racionalización. Por lo que respecta a la religión, mantiene una relación “racional”, instrumental y de división de trabajo, es decir, tiene un lugar compartimentado en la vida, como una de tantas relaciones o actividades, lo cual significa que la religión pierde el papel de formadora de su identidad y se convierte en algo que se añade posteriormente, o simplemente se deja de lado (p. 30). La lucha por la emancipación se transforma antropológicamente en absolutización y socialmente en autoafirmación individualista o elitista. La Ilustración desaparece

62. La falta de sujeto no es una deficiencia propia de las teorías o teologías, también las instituciones pueden padecer esta falta, como es el caso de cuando funcionan entrópicamente, desde y hacia ellas mismas, respondiendo a los problemas y programas que ellas mismas se crean o formulan. Metz exhorta contra este defecto a la Iglesia misma, en J.-B. METZ “Iglesia y pueblo o el precio de la ortodoxia”, in: *Dios y la ciudad. Nuevos planteamientos de teología política*, Madrid 1975, pp. 117-143 (Publicado también en *Concilium*).

63. Cfr. J.-B. METZ, *Glaube...*, cit., esp. I parte, cap. 3, pp. 29ss., y cap. 4. apart.2, pp. 57 ss.

convirtiéndose en burguesía, aburguesamiento, mecanismo de autojustificación y autodefensa (p. 31).

En último término, también esta teología llega a aquel núcleo de egología y narcisismo que critica el antihumanismo. La diferencia acaso sea que aquí se hace en términos más histórico-sociales y no tanto en términos de metafísica de la subjetividad, diferencia, por otra parte no casual sino querida precisamente para huir de la abstracción del planteamiento criticado, para no recaer en el mismo defecto que se critica<sup>64</sup>.

#### 4.1.2. Crítica a la intersubjetividad planteada en términos de privacidad

Si la crítica hasta ahora aducida se refiere sobre todo al planteamiento antropológico-trascendental, en cambio, mediante la crítica al aspecto fundamental del sujeto burgués (la privacidad), aparecerá el otro aspecto fundamental de la crítica: la intersubjetividad pensada en términos privados, yo-tú, y no en términos sociales.

En efecto, la forma de vida del burgués se caracteriza fundamentalmente por la privacidad, y esto se puede especificar sobre todo desde los dos puntos de vista que la teología pone de relieve<sup>65</sup>:

1. Desde el punto de vista religioso —y en general de sociología del conocimiento— se ha de constatar que la burguesía ya no se siente llevada por tradiciones globales y menos, por tanto, por las religiosas. La burguesía surge y vive en muchos aspectos de una lucha económica y política, que precisamente se dirige contra aquellos sistemas sociales y aquellos órdenes económicos que habían sido sancionados por la religión, es decir, el feudalismo y el absolutismo.

64. Como trasfondo de la interpretación de la Modernidad se ha de tener en cuenta en primer lugar la Escuela de Frankfurt, y de entre ellos acaso sobre todo a W. Benjamin; L. GOLMANN, *La ilustración y la sociedad actual*, Caracas 1968; W. OELMÜLLER, *Die unbefriedigte Aufklärung*, Frankfurt M. 1969; J.B. METZ / J. MOLTSMANN / W. OELMÜLLER, *Kirche im Prozess der Aufklärung*, Munich/Maguncia 1970; los estudios en torno a “Cristianismo y Burguesía” en *Concilium* núm. 145 (1979); los trabajos del mismo reunidos en J. B. METZ, *Jenseits bürgerlicher Religion*, Munich/Maguncia 1980. Véase también P. EICHER, *Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik*, Munich 1983.

65. Para lo que sigue cfr. METZ, *Glaube...*, p. 32 ss.

2. Por lo que afecta al punto de vista socio-político, la burguesía se siente, en cambio, sostenida por un nuevo principio que fundamenta y regula todas las relaciones: el principio del intercambio. La producción, la distribución y el consumo se determinan por él. Incluso el mismo principio de justicia se configura de acuerdo con el principio de intercambio: según el principio de la reciprocidad<sup>66</sup>.

Todo otro valor, que antes configuraba la convivencia y que ya no contribuya al funcionamiento de la sociedad de intercambio, queda marginado y en todo caso relegado a la esfera privada, es decir, a la esfera de la libertad individual. Bajo el punto de vista económico la propiedad fundamenta y asegura que el burgués pueda disponer autónomamente de cosas, servicios, tecnologías, etc. Políticamente resulta de ello no sólo la exigencia de autodeterminación y autogobierno, sino también una separación entre la esfera privada y la pública. La religión se convierte en “cosa privada”, de la cual uno “se sirve” según los criterios de las necesidades culturales y de utilidad.

Respecto a la exigencia de racionalidad, propia del sujeto (burgués), lo característico de la crítica de Metz no es tanto que la razón se instrumentalice, sino sobre todo que se afirme abstractamente, desligada de su sujeto y de sus dimensiones prácticas, a cuyo servicio de hecho está. Es “la usurpación de la razón metafísica por un poder determinado, que permanece en el trasfondo, pero que funciona como sujeto social global, en concreto es la apropiación de la razón universal por una dominación por una parte eclesiástica y por otra política” (p. 39).

66. La categoría reciprocidad es el principio mismo del intercambio, consistente en el intercambio libre de equivalentes entre iguales, que es el principio de contrato que regula toda la relación social desde el mercado hasta el Estado, incluida la legalidad. Sobre la categoría reciprocidad cfr. J. HABERMAS, *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*, Frankfurt M. 1971 p. 69: “El capitalismo ofrece una legitimación del poder, que ya no baja del cielo de las tradiciones culturales, sino que se puede obtener desde la misma base del trabajo social. La institución del mercado en el cual intercambian sus mercancías los propietarios privados, incluyendo también el mercado en el cual los individuos que no tienen más propiedad que su propia fuerza de trabajo intercambian ésta, garantiza la *justicia* de la *equivalencia* de las relaciones de intercambio. Esta ideología burguesa toma también como fundamento de la legitimación una categoría perteneciente al campo de la acción comunicativa: la categoría de la *reciprocidad*. Pero el principio de la reciprocidad resulta ser ahora el *principio mismo de la organización de los procesos de producción y reproducción social*”. Cfr. del mismo *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt M. 1976, p. 28s. Sobre el contexto de esta categoría cfr. E. M. UREÑA, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, Madrid 1978, pp. 61 ss.

Por otra parte, la emancipación, un concepto primariamente moral e interpersonal, sobre todo en el sentido kantiano, se convierte en la emancipación del propietario, rompiendo toda dimensión moral, convirtiéndola en la voluntad de tener también políticamente aquella emancipación que ya tiene social y económicamente.

Así que tanto por el aspecto intelectual (racionalidad) como por el político (emancipación) la Ilustración se hace elitista. En su propuesta Metz intentará salvar la intención de la Ilustración (todos los hombres son los sujetos del uso del propio entendimiento, sin la dirección de otro = universalidad) más allá de sus realizaciones (circunscritas a la burguesía).

#### 4.1.3. Propuesta de construcción del solidario ser sujeto de todos

La recepción de los planteamientos modernos antropocéntricos, desmascarados como burgueses, plantea unos retos a la teología, que ahora nos pueden ser útiles para ver qué salida se ve. En primer lugar, de la Ilustración no se puede hacer una recepción de manera abstracta. No es suficiente con heredar los conceptos de sujeto, existencia, persona, etc., sin tener en cuenta sus connotaciones. Y, en segundo lugar, el sujeto privado-burgués no se puede identificar con el sujeto entendido en sentido religioso o teológico, y por tanto no es asumible como tal por la teología, la cual trata de aquel ser sujeto ante Dios, como un solidario ser sujeto de todos, que sólo es posible cuando la religión entra en la construcción social del sujeto no por añadidura, posteriormente (p. 42).

Esta crítica teológica no significa de ninguna manera una negación abstracta del individuo burgués, sino el poner en cuestión críticamente el principio burgués de individuación y preguntarse si es suficiente para llevar a término lo que la religión pretende: la constitución del solidario ser sujeto de todos, contra la represión así como también contra la caricatura de solidaridad que es la masificación (p. 43).

Para su propuesta Metz acude a la idea de Dios, caracterizado precisamente como “constituyente de sujetos y formador de identidad” (p. 57). Ahora bien, este recurso a Dios no es de manera especulativa, sino narrativa. “La historia de la religión bíblica es una historia de un devenir sujeto de un pueblo y del singular en él, en la presencia de su Dios”

(p. 57). Sujeto, y esto se ha de acentuar, no es hoy un singular aislado, que solamente después entra en relación y coexistencia con otros, sino que, por el contrario, experiencias solidario-antagónicas, liberadora-angustiantes pertenecen desde el primer momento a la constitución del sujeto religioso. “Solidaridad universal” no es una subsunción posterior del sujeto ya constituido en un colectivo, sino la forma en la cual los sujetos se forman y existen ante y por Dios. Las historias de fe del Antiguo y del Nuevo Testamento no añaden a la constitución del sujeto como una superestructura ideológica, sino que son historias de la constitución dramática de su relación con Dios (p. 57s.).

Este nuevo sujeto solidario tendrá que manifestarse como la superación de dos fallas por donde se hundía el sujeto burgués. Por una parte ha de superar la privacidad que le caracteriza como burgués y que la teología (y la pastoral) privilegiaba. Se ha de ir por tanto más allá de la relación personal yo-tú o de vecindario, más allá de una consciencia de pueblo romántica, es decir, basada en el territorio y unas tradiciones, en todo caso unos vínculos dados. La solidaridad ha de ir más allá de la conexión por simpatía natural, sea personal o de territorio (pueblo). Todas estas formas de intersubjetividad no van más allá de la privacidad burguesa.

Por otra parte la solidaridad ha de superar —y en este caso decididamente sustituir— el principio que regulaba los sujetos burgueses: la relación de intercambio, la cual solamente puede dar lugar a la solidaridad de los socios, a comunidad de intereses. Solidaridad es más que una asociación de iguales para el intercambio de equivalentes en vistas al fin común del enriquecimiento mutuo, porque en ella no siempre los asociados serán iguales ni siempre se intercambiarán equivalentes ni siempre será para el interés. Metz llega a afirmar una verdadera oposición diametral entre el principio de intercambio y la solidaridad, uno hace imposible la otra. Se rigen por dos criterios totalmente diferentes: no es la racionalidad del *partner*, sino su indignancia lo que fundamenta la solidaridad<sup>67</sup>.

67. METZ, *o.c.*, pp. 204-208. El tema de la solidaridad ha sido desarrollado por su discípulo H. PEUKERT, cfr. del mismo *Wissenschaftstheorie*, cit., pp. 300ss.; “Universale Solitarität — Verrat an Bedrohten und Wehrlosen?”, in: *Diakonie* 8 (1978) 3-12; y sobre su planteamiento cfr. H.-U. v. BRACHEL / N.METTE (Hrsg.), *Kommunikation und Solidarität*. Beiträge zur Diskussion des



#### 4.2. La teología de H. U. von Balthasar como crítica al antropocentrismo desde la “Gloria de la Cruz”

Hans Urs von Balthasar no tiene una reflexión tan directamente centrada en la crítica del humanismo, sino más inmanentemente teológica. Su pensamiento se caracteriza por ser muy específicamente teológico, por pensar la teología desde la teología, sin mostrar ni la más mínima preocupación por la relevancia social, pero también se caracteriza por la amplitud de su marco cultural de referencia, realmente único por su inmensa riqueza, sobre todo si tenemos en cuenta que no es mera erudición, sino verdadera familiaridad, de tal manera que cantidad de estudios parciales sobre algún autor —sea un padre de la iglesia o un intelectual, literato o filósofo, que dentro de su obra no deja de ser un pequeño capítulo— han abierto nuevos caminos a su comprensión. Esta amplitud cultural, que abarca desde la música y la literatura hasta la patristica y la historia de la filosofía tanto griega como alemana, da un marco más directamente cultural a su pensamiento<sup>68</sup>.

El antihumanismo se hace presente como crítica al antropocentrismo que parecía imponerse también en la teología. Con tanta o más rotundidad que Metz ve el error de perspectiva que la recepción de la Ilustración introduce en la teología: en vez de dialogar la teología ha claudicado aceptando sin las suficientes transformaciones el pensamiento ilustrado<sup>69</sup>. Las diferencias con Metz destacan sobre todo por la presencia en Balthasar de unos ciertos tonos muy barthianos en contra del aburguesamiento de la teología, por haber querido hacerse ilustrada, y la reivindicación de la “soberanía” de Dios<sup>70</sup>. La obra *Sólo el amor es*

---

handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in *Theologie und Sozialwissenschaften*, Friburgo (Suiza)/Münster 1985.

68. Una breve pero sugerente presentación general se puede ver en O. GONZALEZ DE CARDAL, “La obra teológica de Hans Urs von Balthasar”, in: *Communio. Rev. Cat. Intern.* 8 (1986) 510-541.

69. Desde esta posición estrictamente teológica se puede comprender mejor sus diatribas algo panfletarias, por ejemplo en H.U. v. BALTHASAR, *Seriedad con las cosas. Córdula o el caso auténtico*, Salamanca 1968.

70. Es sabido que Balthasar era un gran conocedor de su conciudadano de Basilea K. Barth. Una de las grandes presentaciones generales del pensamiento barthiano es H.U. v. BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Colonia 1951 (existen ediciones posteriores).

*digno de fe*, que vendría a ser el tratado del método, es una crítica sistemática al punto de vista antropológico: “La edad moderna, a partir de la Ilustración, ha tendido hacia un centro antropológico [...] y se equivoca sistemáticamente”<sup>71</sup>.

El defecto radical del enfoque antropológico consiste en que, por centrarse en el hombre, se le pasa por alto lo más importante, lo que realmente es el centro y desde donde todo recibe su sentido, incluso el sentido del hombre. “El método teológico [...] ha de reivindicar que se coloque lo verdaderamente definitivo como centro de la teología” (p. 11) y esto no es ni el “mayor conocimiento de las cosas divinas, superando los conocimientos religiosos del mundo”<sup>72</sup>, “ni el hombre que, como ser personal y social y a través de la revelación y la salvación, vuelve sobre sí mismo”<sup>73</sup>, sino “únicamente la glorificación del amor divino” (p. 10).

Poner en el centro de la teología la “glorificación del amor divino” no es otra cosa que poner el Dios que se muestra no siendo nada más que amor, poner el Dios Crucificado, hecho donación al hombre, de una manera tan total y gratuita y amorosa como sólo Dios podía hacer; y es esta donación tan propia de Dios, que en ella Dios se muestra en toda su gloria (*kabod*), presencia luminosa y salvadora, la que revela quien es él. Por eso mismo S. Juan verá en el mismo acto de colgar Jesús en la Cruz el de la elevación y glorificación de Dios: en él Dios hace *la* revelación de sí.

Curiosamente aquí también percibimos elementos de la crítica antihumanista dirigidos contra la absolutización del hombre que se pone como el centro, dirigidos aquí contra un discurso antropológico de Dios y a favor de un discurso teológico de Dios. Porque sólo así tenemos la verdadera perspectiva, sólo así hacemos justicia a Dios mismo, su reve-

71. H.U.v. BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 1971, p. 9. En adelante citaremos esta obra en el texto, poniendo entre paréntesis el número de página.

72. Esto sería propio del método teológico “cosmológico” que también critica en el mismo libro, consistente en la explicación naturalista del cristianismo, sea por los elementos comunes formales como respuesta a la necesidad natural religiosa, etc., que llevan a la reducción del cristianismo a religión natural, o también la explicación histórico-universal (casi se podría decir cósmica), según la cual el cristianismo es plenitud/síntesis de las formas religiosas anteriores. (cfr. o.c., pp. 13-26).

73. Esto sería lo que caracteriza el método antropológico.

lación y su ser-amor, al mismo tiempo que hacemos justicia al hombre, porque así él es amado y salvado.

El centramiento del discurso teológico en el hombre no llega a abrirse a Dios, ni a reconocerlo tal como es; “subsume la cristología bajo la piadosa consciencia salvífica como condición de posibilidad”<sup>74</sup>, es decir, que de Cristo sólo percibe aquello que su expectativa espera, no la incommensurable novedad y abundancia; “se convierte el Cristo en maestro de la pura verdad y de la verdadera vida” o en un ideal moral (p. 29) y no como la misma autodonación amorosa de Dios, que por tanto siempre permanecerá algo externo a nosotros, admirado pero no vivificante, e incluso externo a Dios. En definitiva “la medida (como piedra de toque) de la fe continua siendo la existencia del hombre” (p. 34, cfr. p. 64) y por tanto el cristianismo una “religión puramente humana”, “una disposición del hombre” y por tanto una religión “predominantemente ética” (p. 28. 32). “El centramiento antropológico de lo cristiano como pura ética, suprime el centramiento teológico” (p. 99).

El método que propone, que llama del amor, de ninguna manera se ha de confundir con el de autoridad formal sea eclesiástica o escriturística, sino que se ha de derivar del contenido mismo de la revelación y en último término de lo que Dios ha mostrado ser, amor. “Esta majestad del amor absoluto, que constituye el profenómeno de la revelación misma, es originaria respecto a toda autoridad mediadora que puede darse a partir del hombre” (p. 50), por tanto ésta es más bien juzgada desde aquél. El cristianismo, pensado con esta radicalidad, es visto a partir de Dios, “como conducta de Dios” (p. 64), y que si en último término es “encuentro”, el movimiento parte unilateralmente y de manera gratuita y amorosa de Dios (p. 69), aunque llegue y transforme al hombre, cuya vida se convierte desde entonces en respuesta amorosa al amor de Dios<sup>75</sup>, la cual implica esencialmente “el encuentro con el prójimo ... como encuentro en el amor absoluto” (p. 102).

Así es que también aquí — a pesar del antihumanismo de enfoque — el resultado es otro humanismo. De todas maneras, a pesar del confesado exclusivo centramiento teológico, hay otro humanismo pensado

74. BALTHASAR, *o.c.*, p. 33. Aquí se refiere a Schleiermacher.

75. BALTHASAR, *o.c.*, p. 69 ss., 75 ss., 99 ss.

como vía de acceso al misterio de Dios: el encuentro personal con el otro es la analogía y el sacramento del encuentro con Dios<sup>76</sup>.

## 5. Sujeto y sistemas anónimos

Hasta ahora hemos seguido el hilo histórico de la crítica al humanismo: la crítica actual, metafísica y estructuralista-lingüística, pasando por la interpretación de la Modernidad, llegando a la crítica teológica del humanismo de la Modernidad. Lo que hasta ahora se ha presentado históricamente interesa verlo sistemáticamente. La reducción del sujeto o de la función de la subjetividad (acción, fundamentación, constitución, donación de sentido y significado, etc.) a puros procesos anónimos es de alguna manera la quintaesencia y el denominador común de la destrucción del humanismo. Por eso interesa plantear directamente la cuestión, empezando a ver las limitaciones de este planteamiento y alternativas o por lo menos cuestiones que no pueden dejarse de lado. Ello permitirá en el apartado posterior volver a la crítica teológica —contra el subjetivismo, privatismo, individualismo del humanismo— para plantear la respuesta: la solidaridad.

Toda la crítica al humanismo, sobre todo en el sentido más radical como destrucción del sujeto, desemboca en la reducción de la supuesta subjetividad del sujeto a sistemas o procesos naturales (genes), instintuales (libido), sociales (historia/sociedad), lingüísticos, pero en todo caso estructuras impersonales, objetivas, que funcionan según su propia dinámica y regularidad. Ésta es por tanto una cuestión básica, sobre la cual se decide el humanismo.

Ésta acaso sea también una de las cuestiones más viejas y acaso irresolubles en términos exactos. Podríamos considerar que el mismo teologúmeno del pecado original responde a un planteamiento parecido: in-

76. BALTHASAR, *o.c.*, p. 46 señala dos caminos o dos experiencias que acaban por converger: el personal y el estético. Sobre el primero cfr. del mismo “Encuentro con Dios en el mundo actual” en: J.-B.METZ (Hg.), *Fe y entendimiento del mundo*, Madrid 1970, pp. 17-41; “El camino de acceso a la realidad de Dios”, in: *Mysterium Salutis*, vol II/1, Madrid 1969, pp. 41-52. Sobre el estético véase la monumental obra *Gloria. Una estética teológica*, Madrid 1985-1989, 7 vols.

tentar dar una respuesta al mal, digamos ambiental, que no es directamente culpa de nadie personalmente, pero que nos afecta a todos y a cada uno y está en el origen del mal que hacemos (por eso, original), sin que sea reducible a un “defecto de fábrica” o un elemento puramente natural, sino fruto de una historia humana de pecado, y en este sentido fruto de la actuación libre de los sujetos (por eso, pecado). En términos generalísimos, como en los que aquí nos movemos tratando de esta cuestión, más o menos lo mismo vienen a decir formulaciones como “pecado del mundo” o “pecado estructural”<sup>77</sup> o “‘estructuras de pecado’, las cuales [...] se fundan en el pecado personal y, por consiguiente, están unidas siempre a actos concretos de las personas que las introducen y hacen difícil su eliminación”<sup>78</sup>.

La misma problemática puede verse en sociología entre el concepto de *rol* y el de persona o sujeto, es decir en la aplicación antropológica del concepto sociológico de *rol*. Evidentemente no puede olvidarse el papel que juega el rol en la formación del propio sí-mismo, de la propia personalidad, puesto que es por su medio que ésta alcanza su configuración<sup>79</sup>. Pero tampoco se pueden identificar de tal manera que no se pueda sentir y sufrir la inadecuación del *rol* a la persona, de modo que el *rol* en vez de personalizar, objetiva a la persona<sup>80</sup>.

Si miramos el panorama filosófico —y en concreto el mismo que floreció en crítica al humanismo<sup>81</sup> y sin por eso pensar que aquello fue

77. Cfr. al respecto J. I. GONZALEZ FAUS, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander 1987, pp. 237 ss.

78. JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis. La preocupación social*, Madrid 1988, p. 56, quien aunque admite estas estructuras, acentúa el carácter de producto negativo de acciones libres.

79. Cfr. E. GOFFMANN, *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (1959), Madrid 1987; ID., *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires 1970. Detrás de esta concepción de la relación entre rol y persona está G.H. MEAD, *Espíritu, persona y sociedad*, Buenos Aires 1972.

80. Cfr. P. DREITZEL, *Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft. Vorstudien zu einer Pathologie des Rollenverhaltens*, Stuttgart 1968. Sobre la teoría del rol puede verse R. DAHRENDORF, *Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle*, Colonia/Opladen 1960; U. GERHARDT, *Rollenanalyse als kritische Soziologie*, Neuwied 1971; H. JOAS, *Die gegenwärtige Lage der Rollentheorie*, Ffm 1973; Ch. FREY, “Rolle und Identität. Theologische Aspekte der neueren Diskussion”, in: *ThP* 10 (1975) 80-90.

81. Más complejo sería el caso si mirásemos otra fuente, de la que no hemos hecho ni mención, la sociobiología. De todas maneras sí parece que se llegan a fórmulas más matizadas afirmando la “discreción” de lo continuo y la relativa autonomía de diferentes niveles. Cfr. F. J. AYALA, *Origen y evolución del hombre*, Madrid 1983, pp. 169-190; C. J. CELA CONDE, *De genes, dioses y tira-*

una tempestad que ya se calmó y todo vuelve a ser como era— hoy más bien “asistimos a una recuperación de los argumentos humanistas, a una restauración de la sensibilidad individualista, incluso a una reevaluación del prestigio de los Derechos Humanos”<sup>82</sup>. Entre los indicios de este pequeño movimiento convendría mencionar la nueva reivindicación de conceptos como persona<sup>83</sup>, individuo<sup>84</sup>, sujeto<sup>85</sup>, revitalización de la tradición trascendental, dominada precisamente por una teoría de la subjetividad<sup>86</sup>, reexamen de lo que ahora aparece como “ideología antihumanista”<sup>87</sup>, además de una reivindicación de la razón y su universalidad,

---

nos. *La determinación biológica de la moral*, Madrid 1985; J. FERRATER MORA, *De la materia a la razón*, Madrid 1979.

82. M. MOREY, *o.c.*, p. 134. Cfr. L. FERRY y A. RENAUT, *o.c.*, p. 24; J. VILACHA, art. cit., pp. 338-356.

83. Cfr. F. JACQUES, *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*, París 1982. Sobre el proyecto filosófico en general de F. Jacques véase Pierre-Jean LABARRIERE, “La ‘Réciprocité interlocutive’ ou ‘La Canonique du dialogue’”. Sur la philosophie de Francis Jacques”, in: *Archives de Philosophie* 51 (1988) 431-440. P. RICEUR, “Meurt le personalisme, revient la personne”, in: *Esprit*, 1983, núm. 1. Dentro de la filosofía práctica cabe reseñar el lugar que el concepto de persona ocupa en J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, Madrid 1979 (cfr. al respecto A. CORTINA, *Ética mínima*, Madrid 1986, pp. 178ss.), en K.-O. APEL, “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik”, in: ID, *Transformation der Philosophie*, vol. II, Ffm 1976, pp. 358ss. (cfr. A. CORTINA, *Razón comunicativa*, cit., pp. 102ss.) y en J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Ffm 1981. Dentro del contexto de reivindicación de la persona se han de situar los escritos de Carlos DÍAZ, cfr. sobre todo *Corriente arriba*, Madrid 1985. Otros estudios sobre el concepto de persona E. FORMENT GIRALT, *Persona y modo sustancial*, Barcelona 1984; V. GARCIA HOZ (ed.), *El concepto de persona*, Madrid 1989; J. M. COLL, *o.c.*

84. Cfr. G. LIPOVETSKY, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona 1987; L. DUMONT, *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid 1983; A. RENAUT, *La era del individuo*, Barcelona 1993.

85. Cfr. A. JEANNIERE, “Le retour du sujet. La crise épistémologique des sciences humaines”, in: *Project*, núm. 178 (1983) 870-884; Ph. HODARD, *Le Je et les dessous du Jeu*, París 1981; M. CRUZ, “Teoría del sujeto débil”, in: *Sistema* 88 (1989) 43-59; ID., “Origen y desembocadura de la acción: el sujeto inevitable”, in: *Crítica* (México) 22 (1990) 97-119.

86. Como indicios de esta tendencia, podríamos señalar *Theorie der Subjektivität*, ed. por K. Cramer, H.F. Fulda, R.-P. Horstmann y U. Pothast, Ffm 1987; H. EBELING, *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Ffm 1975; D. HENRICH, *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Ffm 1982; M. FRANK, *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Ffm. 1986.

87. L. FERRY y A. RENAUT, *La pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*, París 1985; cfr. de los mismos 68-86. *Itinéraires de l'individu*, París 1987; M. FRANK, *Was ist Neostukturalismus*, Ffm. 1984; ID., *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Ffm. 1986. También dentro de esta atmósfera de reexamen podríamos situar estas dos obras colectivas *Die Frage nach dem Subjekt*. Ed. por M. Frank, G. Raulet y W. v. Reijen, Ffm 1988 y *Tod des Subjekts?*, ed. por H. Nagl-Docekal y H. Vetter, Viena/Munich 1987.

precisamente en y por medio del diálogo, pluralismo, búsqueda de consensos, acción comunicativa<sup>88</sup>, las cautelas que uno se ve obligado a tener cuando analiza la identificación heideggeriana entre humanismo y metafísica<sup>89</sup>, la posición contradictoria de los mismos antihumanismos a la hora de conciliar su teoría con la praxis<sup>90</sup>.

Por lo menos quisiéramos recoger las preguntas que —según H. Vetter, después de un minucioso estudio de algunos argumentos de la destrucción del sujeto— quedan ahora sin respuesta. Efectivamente, “con la crítica al sujeto surge al mismo tiempo la pregunta qué podría ocupar el lugar de lo criticado”<sup>91</sup>. En términos generales se ha de decir que o bien el lugar queda vacío, o bien es ocupado por “otro” sujeto. Pero esto no nos dice gran cosa, porque en principio o frecuentemente se podría decir que ambas cosas, todo depende de qué entendamos por sujeto: entendido en el sentido de un sujeto personal o social, pero de aspecto subjetivo y responsable, se puede afirmar que su lugar queda vacío, pero entendido como el substrato que posibilita y determina la acción, entonces también se puede decir que su lugar es ocupado por “otro” sujeto.

Ahora bien, si el sujeto en absoluto —por lo menos en el sentido de alguien responsable— desaparece, entonces surge un problema fundamental de filosofía práctica: ¿En qué se diferencia una estructura de otra, un actor de otro? ¿En el marco de las estructuras las acciones son calificables o se ha de pensar, a pesar de todo, en “alguien”, al que se pueda atribuir la responsabilidad? La renuncia a un tal “alguien”, ¿no conlleva el peligro que lo fáctico y casual de cada caso venga a sustituir lo normativo, que en lugar del discurso responsable (el *logon didonai* socrático) pase la pura retórica del poder?

Y pensando la cuestión desde las consecuencias para la vida personal, ¿no significa la implantación del imperio de la “mala fe” (entendida en el sentido de J.-P. Sartre), por la cual uno siempre puede descargarse de toda responsabilidad y cargarla al proceso o situación o estructura anó-

88. Me refiero sobre todo a K.-O. Apel y J. Habermas.

89. Cfr. FERRY/RENAUT, *La pensée* 68, cit., pp. 22-23, 263-285.

90. Cfr. FERRY/RENAUT, *o.c.*, pp.23. E incluso ciertas matizaciones del mismo Derrida que clarifica que deconstrucción no equivale a negación del sujeto, cfr. D. KEARNEY, *Dialogue with contemporary thinkers*, Manchester 1984, p. 125; J. VILACHA, art. cit., p. 346.

91. H. VETTER, art. cit., pp. 41-42.

nima, haciéndonos así a nosotros mismos partes de ella, con todo lo que implica de renuncia de libertad? Sin negar nada de la complejidad al problema de la libertad, ¿no puede ser que precisamente Kant intuyese este problema cuando pone la libertad como postulado de la razón, algo nouménico, diferente del mundo fenoménico regido por la causalidad natural, pero como idea regulativa imprescindible para el mismo mantenimiento y conquista de libertad? Dicho en otras palabras, ¿no puede ser que algo básico de la libertad sea su afirmación subjetiva, a pesar de los mil condicionamientos fácticos de toda clase, y que la renuncia de esta idea regulativa, de la afirmación subjetiva de la libertad sea el primer paso y decisivo para llegar a aceptar la dominación?

Por el planteamiento del problema, seguramente Hegel, tomado en su complejidad y a pesar de su optimismo racionalista<sup>92</sup>, podría aportar una cierta luz, que aquí sólo se puede insinuar. Me refiero a la *Filosofía del Derecho*.

Por una parte está claro que en Hegel hay un nivel de objetividad, en donde predomina la racionalidad de las instituciones, de las estructuras. La “sociedad civil” puede tomarse como un caso paradigmático en el que se expone esta racionalidad: los egoísmos son el mecanismo mismo de su racionalidad. Los sujetos son sujetos de intereses particulares y particularistas. Ahora bien, aunque en la exposición del funcionamiento de la sociedad civil esté latente la idea de la “mano invisible” que coordina los intereses particulares haciendo un conjunto racional y armonioso, Hegel es consciente de que esta estructura no es tan racional como para impedir que surja la plebe, o mejor para crearla, pudiendo llegar a ser un peligro para la estabilidad del conjunto. Ante este pro-

92. Al final no queda muy claro que sea optimismo, quizás habría de ser juzgado más bien como pesimismo. Al final simplemente contempla el desaparecer los estados y naciones que han sido portaestandartes del espíritu universal con todos los otros que les han acompañado, además de los individuos, sean histórico-universales o no. En todo caso es una visión trágica de la historia, sobre todo cuando esta misma historia, hecha por el pasar y desaparecer, es el tribunal final, ante el cual por tanto nada ni nadie se mantiene, a no ser en todo caso aquello que hayan aportado de realización de libertad, de tal manera que los posteriores puedan vivir y sentirse en una historia superior. Cfr. A. PEPERZAK, “El final del espíritu objetivo. La superación del espíritu objetivo en el espíritu absoluto en la ‘Enciclopedia de las ciencias filosóficas’ de Hegel”, in: *Taula. Quaderns de pensament*, núm. 17-18 (1992) 45-56.



blema él no ve más salida que la “moralidad”, la asistencia, es decir, la buena acción de cada uno<sup>93</sup>.

Creo que este modelo nos ofrece, por una parte, el modelo de una racionalidad social que en general funciona bien —de aquí que pueda calificarse como optimismo, a pesar de que en último término pueda aparecer como sentido trágico de la sociedad y de la historia—, pero que necesariamente crea unas víctimas. Es sin duda algo parecido a lo que llamaríamos “estructura de pecado”, porque incluso responde a una racionalidad, en la cual los sujetos particulares lo único que pueden hacer es “poner paños calientes”, subvenir en ayuda de las víctimas que son inevitables.

Éste sería el análisis de la objetividad, de la organización social, en la cual se inserta la acción individual, aunque se vea rebasada. Haciendo una cierta extrapolación —de lo que después dentro de la esfera del Estado dirá de los individuos histórico-universales, aquellos que rompiendo la eticidad establecida instauran una nueva— incluso podríamos decir que también aquí el espíritu se sirve de las pasiones y tendencias personales para hacer avanzar el conjunto, y que no saber ver este resultado final, o sea no ver en los héroes más que personas ambiciosas, que por pasión o ambición consiguen construir un nuevo Estado, no se debe a los héroes mismos, sino a la visión del que así los interpreta, con lo cual se muestra no tener más visión que la del “camarero secreto”.

Ahora bien, además de este análisis de la racionalidad de los procesos estructurales, hay otra racionalidad, que no queda anulada por la objetiva<sup>94</sup>, es el análisis de la “moralidad”, es decir de la acción humana desde el punto de los actores subjetivos y singulares. Lo propio de la “moralidad” es precisamente el momento en que la “voluntad general” es la voluntad de cada uno de los singulares<sup>95</sup>. Esta perspectiva ciertamente no ofrece toda la verdad, pero es una parte tan imprescindible que

93. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke*, ed. por E. Moldenhauer y K.M. Michel, vol VII, Ffm. 1970, §§ 182-185, 207, 241-245. [Trad. cast. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Trad. de Carlos Díaz. Ed. Libertarias. Madrid 1993].

94. No confundir nunca *Aufheben* con anular.

95. Sobre el sentido de la segunda parte de la Filosofía del Derecho de Hegel, la Moralidad, cfr. G. AMENGUAL, “La moralidad como autodeterminación según Hegel”, in: *Mayurqa. Rev. de Ciències històriques i Teoria de les Arts*, núm. 22: *Homenatge a Álvaro Santamaría*, vol. II, Palma 1989, pp. 669-677.

sin ella no tendríamos “eticidad” sino legalidad, o retornaríamos a la *polis* griega, anulando el principio de la modernidad, introducido por el cristianismo, la subjetividad<sup>96</sup>. Así, pues, en este nivel de “moralidad”, cada acción tiene un responsable, de tal manera que el mismo Hegel llega a afirmar: “El sujeto singular como tal tiene como tal, por tanto, la culpa del mal”<sup>97</sup>.

En sentido moral —y aquí “moralidad” se ha de entender en su sentido más amplio, es decir, aun no calificado de bueno o de malo, sino capaz de ser calificado porque proviene de una voluntad libre subjetiva, autodeterminada— por tanto no hay mal que no tenga responsable, que no tenga actor; las estructuras actúan soportadas, dirigidas y actuadas por sujetos singulares.

Ahora bien, la consideración “moral” —es decir, fundamentalmente subjetiva— es abstracta, porque los sujetos no se dan nunca como simples sujetos libres, sino siempre integrados y configurados para estructuras sociales. Entonces hemos de decir que los sujetos no son sólo los portadores y ejecutores de las estructuras, sino que también éstas portan, configuran, dirigen el ser y la actuación de los individuos. Lo nuevo de la Modernidad, según Hegel, es que el nivel político no tiene un cuerpo objetivo independiente de los individuos que lo componen, dicho en términos un poco más exactos, no son estructuras puramente legales, puramente objetivas, sino que integran esencialmente la subjetividad. Esto quiere decir que la eticidad misma está configurada por la acción libre

96. O en general no tendríamos más que, brazos cruzados, ver discurrir la historia; como si ésta no fuera la peor manera de participar de ella. En este sentido es que todo determinismo es siempre autocontradictorio. Por qué pues decir (hacer notar, amonestar etc.) que de todas formas las estructuras tienen su racionalidad y dinámica, si de todas formas la tienen.

97. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 139 Obs. Desde un punto de vista mucho más amplio estudia el problema del pecado en la filosofía de Hegel precisamente como estudio de la subjetividad, ya que es su enfoque propio, a pesar del tópico de que la subjetividad es eliminada en Hegel, en contraposición a S. Kierkegaard J. RINGLEBEN, *Hegels Theorie der Sünde. Die subjektivitäts-logische Konstruktion eines theologischen Begriffs*, Berlin 1977. Este estudio dedica diversos apartados a la confrontación entre Hegel y Kierkegaard, llegando a la conclusión de que no se trata de una afirmación frente a una negación, sino de una concepción de la subjetividad frente a otra (p. 15). Sobre el tema de la subjetividad en Hegel el estudio más completo y autorizado es quizás K. DÜSING, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Bonn 1976 (Hegel-Studien Beiheft 15)

de lo humano y que es transformable con ella. En este sentido la moralidad es una dimensión, que —a riesgo de ser superada, o precisamente por ser superada, asumida— permanece dentro de la misma eticidad.

No se ha de confundir esta cuestión, antropológicamente una de las más radicales, con la otra cuestión —por otra parte no sin conexión, evidentemente— de cómo actuar honradamente en un mundo injusto. Aquélla es la cuestión de la libertad, de la subjetividad, de la moralidad en sentido hegeliano, ésta, en cambio, es la cuestión de la honradez personal, de la moralidad en sentido corriente, problemática que podríamos sintetizar bajo dos figuras literario-filosóficas: por una parte el “alma bella” (Schiller, Hegel) y por otra las “manos sucias” (J.-P. Sartre).

Otro intento de plantear y dar respuesta a esta problemática lo ofrece la pragmática trascendental de K.-O. Apel, en la medida que en el conocimiento —y en general en toda acción humana— distingue la doble relación y mantiene dicha distinción como insuperable: por una parte efectivamente la razón es objeto, algo finito, limitado, condicionado; bajo este aspecto puede asumir todas las críticas a la filosofía del sujeto; pero, por otra parte, la razón es también necesariamente sujeto, órgano del control y de la búsqueda de certeza y verdad, al que se debe prestar confianza en que es capaz de verdad<sup>98</sup>. O dicho con otros términos, la relación no es sólo semántica, sino también pragmática, no hay sólo relación entre sujeto y objeto, sino también entre sujeto-sujeto<sup>99</sup>. La comunicación es negación del anonimato, puesto que no tendría ningún sentido si no se pudiera confiar en la verdad, si no se pudiera atribuir al sujeto la capacidad de la libertad, la individualidad y la capacidad de dirigirse a otros tanto sinceramente como con verdad<sup>100</sup>. En el planteamiento de la teoría de la comunicación habermasiana este problema viene tratado bajo la distinción de la sociedad como sistema y como mundo de la vida. Esta distinción es paralela a la distinción entre acción teleológica y acción comunicativa, según que la acción esté orientada al éxi-

98. W. KUHLMANN, “Tod des Subjekts? Eine transzendentalpragmatische Verteidigung des Vernunftsubjekts”, in: H. NAGL-DOCEKAL / H. VETTER (Hg.), *Tod des Subjekts?*, cit., pp. 122s, cfr. pp. 139, 149-151.

99. Cfr. el cap. III: “El sujeto en la transformación de la filosofía de K.-O. Apel”.

100. W. KUHLMANN, art. cit., pp. 151-154.

to (sociedad como sistema) o al entendimiento (sociedad como mundo de la vida). La sociedad es sistema, puesto que la integración tiene lugar también “mediante un entrelazamiento funcional de las consecuencias de la acción”<sup>101</sup>, pero es también mundo de la vida, puesto que está estructurada comunicativamente, es decir, compuesta de sujetos orientados al entendimiento, como contexto que pone de acuerdo “las orientaciones de la acción de los participantes”<sup>102</sup>.

## 6. Muerte del hombre y redescubrimiento de su alteridad/exterioridad. De la destrucción del sujeto a la constitución del solidario ser sujeto de *todos*

### 6.1. ¿Destrucción del sujeto desde una filosofía del sujeto?

En primer lugar hemos de recoger una de las críticas que frecuentemente se dirige a casi todas las formas en que se presenta el antihumanismo como destrucción del sujeto, y es la sospecha de que se trata de una destrucción en nombre de otra entronización o desde la afirmación de una subjetividad de “superhombre”. Dicho en términos menos alegóricos: la destrucción del sujeto no se hace saliendo de una filosofía de la subjetividad, sino basándose en ella.

Esta crítica la hace Derrida a Heidegger<sup>103</sup>, y Habermas la hace —con matices diferentes— a Heidegger y a Derrida<sup>104</sup> de acuerdo con su tesis general, según la cual toda la modernidad, especialmente desde el joven

101. J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, cit., vol. II, p. 226.

102. J. HABERMAS, *o.c.*, vol.II, p. 226. Cfr. G. AMENGUAL, “Acción comunicativa y cultura en la ‘Teoría de la acción comunicativa’ de J. Habermas”, in: A. DOU (ed.), *La comunicación*, Madrid 1991, pp. 61-70.

103. DERRIDA, *Eperons. Les styles de Nietzsche*, París 1978, pp. 59ss.; cfr. H. VETTER, “Welches Subjekt stirbt?”, cit., pp. 33-37.

104. J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Ffm. 1985, sobre Heidegger pp. 158ss., sobre Derrida pp. 191ss. Una discusión sobre la interpretación que Habermas hace de Derrida la presenta H. KIMMERLE, “Ist Derridas Denken Ursprungsphilosophie? ‘Zu Habermas’ Deutung der philosophischen ‘Postmoderne’”, in: *Die Frage nach dem Subjekt*, cit. pp. 267-282.

Hegel —o incluso desde la problemática surgida a raíz de la filosofía kantiana, incluyendo por tanto a Schiller y todo el movimiento filosófico-intelectual-artístico— la Modernidad y también los actuales esfuerzos para superarla: los jóvenes hegelianos, Nietzsche, Horkheimer/Adorno, Heidegger, Foucault, Derrida, Bataille —que son los autores analizados en *Der philosophische Diskurs der Moderne*— tienen en común que presentan un esfuerzo de búsqueda de una razón descentrada del sujeto, pero sin llegar nunca a la solución (habermasiana) de la razón comunicativa, la verdadera salida de la filosofía del sujeto<sup>105</sup>.

Por lo que respecta al estructuralismo, la destrucción del sujeto conduce a un esteticismo-cientifismo o cientifismo estético<sup>106</sup>: una especie de complacencia en la contemplación del hombre en un todo material-natural, de tal manera que la destrucción del sujeto parece además vivida —un poco nietzscheana y prometeicamente— como la gran gesta del yo, dando pie a una sospecha de que hay una cierta forma de continuar subrepticamente una egología, con la diferencia de que ahora es individualista, privada, al amparo de la unidad cósmica que da coherencia al todo.

## 6.2. Transformaciones del antihumanismo desde su interior

Vistas estas primeras críticas que apuntan insuficiencias del planteamiento antihumanista, miremos ahora otro grupo de críticos que intentan asumir el planteamiento antihumanista con el intento de dar un paso hacia adelante.

Como hemos mencionado hace poco, Habermas presenta su teoría de la acción comunicativa como la salida de la razón centrada en el sujeto

105. También hay algunos estudios que plantean hasta qué punto J. Habermas continúa haciendo filosofía del sujeto o al menos si su racionalidad o razón comunicativa tiene algún sujeto. Cfr. J.GRONDIN, “Hat Habermas die Subjektphilosophie verabschiedet?”, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 12 (1987: 1) 25-37; L. NAGL, “Zeigt Habermasche Kommunikatiostheorie einen ‘Ausweg aus der Subjektphilosophie’? Erwägungen zur Studie ‘Der philosophische Diskurs der Moderne’”, in: *Die Frage nach dem Subjekt*, cit., pp. 346-372.

106. Cfr. J. RUBIO CARRACEDO, *El hombre y la ética*, Barcelona 1987, por lo que se refiere a Lévi-Strauss pp. 26-32, y a Foucault pp. 34-40. La crítica de que el estructuralismo, y en concreto Lévi-Strauss viene a presuponer un kantismo sin sujeto trascendental es de P. Ricœur, cfr. el diálogo entre Ricœur y Lévi-Strauss publicado en *Esprit*, trad. cast. in: LÉVI-STRAUSS, *Elogio de la antropología*, Buenos Aires 1976, pp. 45s. 47-52.

hacia una razón comunicativa. Hasta qué punto continúa siendo filosofía del sujeto y tiene sujeto es una cuestión discutida.

Mucho más clara parece ser en cambio la salida de Karl-Otto Apel, porque —a diferencia de Habermas— se mantiene más cerca del trascendentalismo kantiano. Afirma la capacidad de razón para todos los sujetos —tan fuertemente reivindicada por la Ilustración y especialmente por Kant— de tal manera que sobre todos ellos recae la racionalidad del discurso y no tanto la supuesta racionalidad de los procesos y estructuras. Pero tampoco mantiene ingenuamente el trascendentalismo kantiano, el cual por lo menos —por lo que se refiere a la cuestión que ahora tratamos— recibe dos serias transformaciones:

1. el trascendentalismo queda mediatizado por la pluralidad de sujetos singulares que entran en diálogo y comunicación, y

2. la racionalidad viene también mediatizada por el lenguaje<sup>107</sup>. Pero por otra parte, pocos elementos asume del planteamiento antihumanista.

P. Ricœur ha sido uno de los que han dialogado con el estructuralismo y ha sabido captar con lucidez no sólo el desafío, sino también la promesa de renovación que el planteamiento estructuralista presenta a las ciencias del hombre<sup>108</sup>.

Si el planteamiento estructuralista se encamina a disolver el sujeto en los elementos inconscientes: lingüístico (semiológico), ideológico (marxista), pulsional (freudiano), voluntad de poder (nietzchiano), el planteamiento de Ricœur asume esta crítica contra la filosofía hermenéutico-existencial (Heidegger) y las filosofías del sujeto tradicionales, para las cuales el sujeto se constituye inmediatamente, por una vía corta, por autoreflexión o casi como por introspección a la manera del *cogito* car-

107. K.-O. APEL, *La transformación de la filosofía*, 2 vols., Madrid 1985; *Estudios éticos*, Barcelona 1986, y en concreto para este tema cfr. "Podiumsdiskussion" con K.-O. Apel, G. Bien y R. Bubner, dirigida por W. Ch. Zimmerli, in: *Hegel-Jahrbuch 1987*, Bochum 1987, pp. 16-19. 30-31. 32-34. 37-38. 39s. 42-45. Para una buena exposición del pensamiento de Apel cfr. A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.-O. Apel*, Salamanca 1985.

108. De entre las obras de P. Ricœur convendría recordar sobre todo *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, París 1969, que contiene algunos estudios sobre el método, especialmente importante es el primero, pp. 31-63; y *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París 1965. cfr. J. RUBIO CARRACEDO, *o.c.*, pp.41-45; el estudio más completo sobre la cuestión D. JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur*, Nápoles 1984.

tesiano. Por su parte P. Ricœur intenta reconstruir el sujeto por la vía larga, por el tránsito a través de todos los elementos inconscientes como estructuras que el sujeto ha de asumir —personalizar—, para, a través de esta reapropiación, poderse constituir como sujeto.

La aportación del estructuralismo, precisamente como anti-humanismo, es el descubrimiento de la anterioridad del plan óptico respecto del plano reflexivo, de la prioridad de “yo soy” respecto del “yo pienso”; en definitiva, la prioridad de un inconsciente intemporal sobre el consciente temporal y concreto. La propuesta de Ricœur es la de asumir esta prioridad del inconsciente y convertirla en la mediación para la constitución del sujeto. La necesidad de esta mediación y proceso pone de relieve las determinaciones naturales del sujeto desde el plano óptico anterior: pulsional, etc., pero no por eso pierde el objetivo de personalizar o subjetivar, constituir como sujeto, ahora no de manera inmediata, puramente reflexiva, sino crítica y mediada.

La aportación de Ricœur representa sin duda una corrección seria a la filosofía del sujeto y al mismo tiempo a la destrucción del sujeto, haciendo de esta mediación y el paso obligado por aquélla, que continúa siendo el objetivo o el *telos*, un *telos*, empero, que no se pone por sí mismo, sino resultante de todo el *arjé* desde el cual nace.

Posteriormente, y más en diálogo con la filosofía analítica del lenguaje, Ricœur ha tratado en parte este mismo tema bajo el aspecto de “identidad narrativa”. Con ella pretende dar cuenta de la diversidad (en la que se puede incluir también los condicionantes de toda clase) y del desarrollo temporal, y a la vez de la identidad tanto en el sentido de ipseidad (*Selbst*) como de mismidad (*Gleich*). La mismidad se forma gracias a la trama que une la diversidad de los acontecimientos y de desarrollo temporal y gracias a esta misma mismidad se forma la ipseidad, puesto que también ella no es algo dado, sino producido por la misma narración<sup>109</sup>.

Más radical parece la propuesta de E. Lévinas. Por una parte tiene la ventaja de que su planteamiento es más estrictamente filosófico-fenomenológico, y por tanto más encajado en el interior mismo de la filoso-

109. Cfr. principalmente P. RICOEUR, *Temps et récit*, t. III [Trad. cast. *Tiempo y narración*. Vol. 3. Siglo XXI. México, 1997], París 1985; *Soi-même comme un autre*, París 1990, esp. cap. 5 y 6 (Trad. *Sí mismo como otro*. Siglo XXI. México, 1996).

fía contra la cual reacciona, y por otra parte es también su planteamiento de una clara “destrucción del sujeto”, por lo menos en la acepción general de centro de la filosofía y de la realidad, con que opera la filosofía moderna y contra la cual se dirigen todos estos planteamientos críticos. Como crítico de la egología tiene una postura claramente radical, al mismo tiempo que ofrece una salida a la mencionada egología a través de su “heterología”. Como es sabido, la filosofía de E. Lévinas se caracteriza por estos dos puntos: 1. una crítica radical a la egología basada en el *cogito* cartesiano, y 2. la afirmación de la primacía del otro como verdad<sup>110</sup>.

### 6.3. *De la destrucción del sujeto a la construcción de todos como sujeto. De la egología a la solidaridad*

La destrucción del sujeto: descentramiento del sujeto, negación de su constitución egológica, y por otra parte su resolución en estructuras impersonales o colectivas nos remiten a una concepción colectiva y comunitaria, social y solidaria del sujeto, tanto en su constitución como en su desarrollo.

De entre los planteamientos filosóficos clásicos<sup>111</sup> dos enfoques de la cuestión parecen ser de especial interés: el de K. Marx y el de Hegel.

110. Por lo que se refiere al tema que ahora tratamos cfr. sobre todo E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1961 (1971 6ª ed., vers. cast. Salamanca 1977); *Humanismo del otro hombre*, Madrid 1993; *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca 1987. Sobre su pensamiento Cfr. F. COLOMER FERRANDIZ, “La antropología de Emmanuel Lévinas”, in: *Cuadernos de Realidades Sociales*, núm. 25-26 (1985) 123-166; G. GONZALEZ R. ARNAIZ, *E. Lévinas: Humanismo y ética*, Madrid 1987; J. GEVAERT, *El problema del hombre*, Sígueme 1976, pp. 42-46; A. FINKIELKRAUT, *La sagese de l'amour*, Paris (1985) 1988 (trad. cast. Barcelona); una interesante recolección de estudios es *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Ed. por Fr. Laruette, París 1980.

111. Excluyendo por tanto a los que en términos generales podríamos llamar de las ciencias sociales, a pesar de que las fronteras no sean siempre claras. Cfr. D. GEULEN, *Das vergesellschaftete Subjekt. Zur Grundlegung der Sozialisations-theorie*, Ffm. 1977 que viene a ofrecer toda una visión sistemática de teorías y problemática de la socialización.



### 6.3.1. El hombre como ser de relaciones (K. Marx)

De K. Marx me refiero a la sexta tesis sobre Feuerbach, según la cual, “la esencia humana [...] es, en realidad, el conjunto de las relaciones sociales”<sup>112</sup>, que sin duda alguna es una tesis básica en el pensamiento de Marx, aunque este pensamiento no pueda ser entendido como antropología, pero, toda la sociología o crítica social es una justificación y una demostración del carácter básico de la comunitariedad. Esta concepción social del hombre, tomada en toda su amplitud y por tanto no solamente en su sentido marxista, define el hombre como un ser de relaciones, y no únicamente posteriores o externas, sino internas y constituyentes: el hombre no empieza ni termina en sí mismo, sino en otros. Y ello en todos los niveles de su existencia: biológico, histórico, social, etc.

En cuanto al hecho biológico, éste pone de manifiesto que no disponemos totalmente de nosotros mismos. Tanto en el nacer como en el morir dependemos de otros, personas y circunstancias. Es un dato fundamental y natural que manifiesta una dimensión que podríamos llamar un existencial del hombre: somos engendrados, nacemos por iniciativa y obra de otros, sin ni siquiera posibilidad de consulta previa. En el aspecto histórico: el mundo (la cultura, etc.) tal como lo encontramos es producto de generaciones, que han ido configurando el ser del hombre: manera de vivir, pensar, convivir, etc., y por tanto también la nuestra, aunque sea por reacción. Nuestra vida se desarrolla en un momento histórico que nos determina como la atmósfera. En el aspecto social: las relaciones biológicas serían mucho menos determinantes si no fuesen también sociales. A través del influjo de los padres —y con ellos toda la sociedad— nos integramos en la sociedad humana: asumimos un conocimiento (una interpretación del mundo que da lugar a una forma de vida y convivencia, a unas expectativas, una racionalidad, etc.), unos roles, un trabajo, un lugar en la sociedad, etc.

El significado de estas reflexiones tan simples radica en la toma de consciencia de que la solidaridad no es algo puramente ético, no es puramente una opción personal, muy honrada y de alto grado de humanidad, pero en el fondo algo voluntarioso, que tomo si soy bueno, pero que en caso contrario no afecta a mi ser hombre. La solidaridad, antes que

112. K. MARX / F. ENGELS, *La ideología alemana*, Barcelona 1970, p. 667.

una opción ética, es un hecho antropológico, del cual recibe la fundamentación y sentido.

### 6.3.2. La filosofía del espíritu como recorrido formador del sujeto desde la naturaleza hasta el saber absoluto pasando por las instituciones socio-políticas (Hegel)

Mucho más complejo es el recorrido del proceso de formación y estructura del sí-mismo (*Selbst*) que presenta Hegel en la teoría del espíritu subjetivo en la *Enciclopedia*. El proceso comienza con la “antropología” o consideración del hombre como ser natural, determinado e influido biológicamente, además de los influjos naturales externos. Con el mismo contacto con la naturaleza del hombre se va haciendo como ser consciente, que entonces se caracteriza por contraponerse al mundo (“fenomenología”), para pasar a descubrirse como ser inteligente, libre y actuante en el mundo (“psicología”).

Es de interés mostrar el gran distanciamiento de Hegel de las filosofías de la subjetividad modernas (Descartes, Kant, Fichte). Todas éstas —en términos generales, y con diferencias entre ellas— parten de un yo ya constituido *a priori*, que posteriormente pasa a actuar. Son filosofías trascendentales, que cuentan ya de entrada, *a priori*, con el sujeto ya estructurado y formado. Para Hegel, en cambio, la formación del mismo sujeto se hace en la medida que actúa. Esto se puede ver tanto en el esquema de la *Enciclopedia*, al cual se hacía referencia en el párrafo anterior recordando el desarrollo del espíritu subjetivo (antropología, fenomenología y psicología), como también en la *Fenomenología del espíritu*, en la cual se empieza con un yo o sí-mismo tan pobre como su conocimiento: la conciencia no es más que “certeza sensible”, y no tiene más categorías para captar la realidad, porque el objeto que conoce no es más que “esto”, “aquí”, “ahora”, es decir, el objeto sensible concreto. A medida que se le irá abriendo la realidad, ella se irá desplegando y formando, hasta llegar al saber absoluto.

Mucho más clara es todavía quizás la constitución social del hombre en el desarrollo del espíritu objetivo: en el nivel legal, moral y ético. A pesar de las presentaciones caricaturescas y tópicas del pensamiento de Hegel en este aspecto, esto no significa supeditación de los individuos a

las instituciones y mucho menos negación del individuo y de su libertad. A la afirmación del individuo y la libertad subjetiva dedica Hegel precisamente las dos primeras partes de la *Filosofía del Derecho*, que como se sabe es una exposición ampliada de la parte de la *Enciclopedia* dedicada al espíritu objetivo. Lo que pasa es que de la misma manera que el individuo y la libertad subjetiva son momentos abstractos, cuya realización se lleva a cabo en la eticidad: en familia, sociedad civil y Estado, de igual manera su exposición es abstracta, son afirmaciones hechas “en principio”, cuya realización concreta y práctica se verá luego.

El punto de partida de Hegel y lo duro de su exposición es el Estado, y de manera análoga las instituciones, las cuales tienen existencia por sí mismas, no porque sean eternas o independientes de los individuos y sociedades, sino en el sentido de que no son nunca plasmación nueva de un grupo en un determinado momento, sino que están siempre —de una o de otra forma— y configuran los individuos. Para Hegel vale el principio aristotélico de que primero es el todo que las partes, primero en sentido temporal y ontológico. Los individuos nacen siempre en el interior de las instituciones, primero son formados por ellas. En efecto, los individuos se forman en la medida que van recorriendo las instituciones, y de esta manera llegan a ser miembros de la familia, de la sociedad civil (*bourgeois*), de las corporaciones, de los estamentos y en definitiva del Estado (*citoyen*), cualidad ésta que posibilita y culmina todas las otras cualidades o participación en cualquier otra institución. En este sentido Marx caracteriza muy acertadamente el pensamiento hegeliano cuando afirma que “convierte el hombre en un Estado subjetivado”<sup>113</sup> en lugar de hacer del Estado un hombre objetivado, ya que, en efecto, el individuo se va formando en la medida en que va asimilando la eticidad establecida, en la medida que se hace un buen ciudadano de un buen Estado.

De todas formas, dentro de la esfera del espíritu objetivo, o dicho en otros términos, en la esfera del Estado, entendido en su sentido más amplio abarcando lo social y lo político, se dan dos deficiencias:

La primera es el necesario predominio de lo universal sobre lo singular, aunque la eticidad no sea pura legalidad, sino una suma de ésta y

113. K. MARX, “Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel”, in: OME, vol. 5, Barcelona 1978, p. 37

la moralidad; aunque la eticidad no sea simplemente una *polis*, en donde predomina simplemente lo objetivo, sino que tenga también la dimensión subjetiva. Siempre —a no ser el caso excepcional de individuos histórico-universales— tendrá que predominar lo universal sobre lo particular, porque la síntesis entre los dos aún no es perfecta, es esencialmente aún un reino de la escisión. Lo universal lo encontramos constituido antes que la integración del individuo en él. Esto que podríamos considerar como una constatación inicial, es a la vez una determinación constante. Por eso el individuo no se encuentra totalmente reconciliado y reconocido sino en el espíritu absoluto: en el reino del arte, de la religión y de la filosofía.

El segundo defecto es el criterio o —dicho en términos más exactos— el concepto de libertad. La realización de la libertad constituye la esfera del espíritu objetivo o de lo político en general, sin embargo, por ser el terreno de la historia, y por tanto de la progresiva realización objetiva o política de libertad, no tiene en sí misma el concepto de libertad, sino que éste reside en la esfera del espíritu absoluto, el cual en último término es el guía y el criterio.

Estos defectos remiten al hecho de que la realización completa del hombre se lleva a término más allá de él, más allá de él no sólo en el sentido socio-político-histórico —cuyo ámbito es por excelencia el de la intersubjetividad—, sino también en experiencias de referencia absoluta: en la esfera del espíritu absoluto (cuyas manifestaciones son arte, religión y filosofía), que no se ha de entender como espíritu puramente trascendente —contrapuesto a inmanente, porque ambas se dan unidas: inmanentemente se experimenta lo trascendente—, aunque implique ciertamente también esta dimensión.

## Para acabar y no concluir

Al final, este estudio puede que resulte más bien un elenco de temas a tratar que su tratamiento mismo, quizás un programa de trabajo. A fin de que los árboles no impidan ver el bosque, quisiera resaltar el hilo conductor de esta búsqueda.

La crítica al humanismo consiste en afirmar el descentramiento del hombre, del sujeto. Lo que se creía el sujeto autónomo y autotransparente, autárquico y dominante, origen y fundamento de todo valor y significación, resulta no ser más que un resultado de otro, de la exterioridad y alteridad; personas y circunstancias/estructuras. Esta creencia se traduce también en un comportamiento. De hecho las realizaciones prácticas de aquel humanismo son el individualismo y el contractualismo burgués, el liberalismo como forma política y el capitalismo como forma socio-económica, y tantas manifestaciones de la subjetividad desmesurada, “señora y maestra de la naturaleza”<sup>114</sup>, que van desde la explotación incontrolada de la naturaleza hasta la explotación sistemática del tercer mundo, sin olvidar las actitudes personales de *hybris*, que se expresan en tantas formas de chantaje y terrorismo, en tantas ostentaciones de poder, sin más referencia que el “yo quiero”.

Esta crítica se ha de considerar como una gran aportación del antihumanismo, entendido como una acertada crítica o deconstrucción del humanismo, precisamente porque “no es suficientemente humano”<sup>115</sup>. Se trata —a partir del descentramiento— de ir articulando las relaciones constitutivas del hombre a fin de que aparezca su trama, su re-ligación constituyente, su orden social y solidario.

114. La frase, característica de la modernidad, es de R. DESCARTES, *Discurso del método*, ed. a cargo de E. Bello, Madrid 1987, p. 85.

115. E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya 1974, p. 164.

## II

### Modernidad: conciencia histórica y problemática filosófica

La Modernidad vuelve a ser tema actual de discusión, hoy más bien por ser cuestionada, por intentos de darle la espalda o declararla acabada. Aquí intentaremos de momento prescindir de esta discusión en torno a la Modernidad y la posmodernidad para fijarnos en la Modernidad misma. Queremos intentar ver por nosotros mismos qué es la Modernidad y qué representa, qué movimiento pone en marcha, en qué dirección evoluciona, a fin de juzgar hasta qué punto o en qué sentido se puede hablar de fin de la Modernidad o de progreso en una dinámica que no cesa.

La pregunta que guía nuestra investigación es, por una parte, intentar comprender mejor la actualidad. En filosofía la actualidad es convencionalmente entendida como Modernidad, continuadora de aquella larga, rica y variada tradición llamada Ilustración<sup>116</sup>. Con el propósito, pues, de tratar de la actualidad, abordamos la Modernidad. En segundo lugar, nos guía la pregunta sobre si y en qué sentido la actualidad debe entenderse como un paso más del largo camino de la modernidad o si efectivamente hay indicios de que estamos entrando en una época nueva, ¿se trata simplemente de progreso o de final de una época?

La exposición se centra en la Modernidad. No se trata simplemente de analizar la idea de progreso, que por ser tan propia de la Modernidad muy bien podría haberse tomado como un certero indicador, sino que se pretende presentar la Modernidad como tal, recordando ante todo 1. la conciencia histórica con que surgió y la constituyó; 2. su planteamiento

116. Como observa J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985, p. 7 la misma crítica neoestructuralista a la razón conecta con el discurso de la Modernidad que, desde finales del siglo XVIII, ha elevado a la Modernidad constituyéndola en el tema *filosófico*. A lo largo de este capítulo citaremos esta obra de Habermas en el texto, poniendo entre paréntesis la abreviatura DM y el número de página.

y problemática, sus metas y proyecto histórico, especialmente tal como fue expuesta en filosofía. 3. En este caso interesa especialmente ver su evolución y dinámica, pues de este modo se podrá ver mejor su propia diferenciación y hacia dónde tiende. Por eso tomaremos como muestra la cuestión del sujeto. 4. Finalmente se tratará el tópico que en filosofía podría en principio valer como el indicio por excelencia de un cambio de paradigma: el paso de la filosofía del sujeto a la del lenguaje, visto especialmente en uno de sus propugnadores: J. Habermas.

Y antes de entrar propiamente en faena, vaya por delante una simple aclaración terminológica. “Modernidad” se dice de muchos modos. En principio se puede afirmar que hay tantas modernidades como ámbitos en que se trata (arte, política, filosofía, etc.), como a la vez hay tantas modernidades como postmodernidades (como también a la inversa) o, incluso de manera más general, como actualidades desde las cuales se lee la Modernidad. Limitándonos al aspecto estrictamente histórico-filosófico hay dos modos generales de entender la Modernidad: 1º) en los países románicos equivale a Edad Moderna, y empieza en general en Descartes, 2º) en los países anglosajones se distingue entre “Edad Moderna” y “Modernidad”, situándose el inicio de ésta en torno a los años 1850<sup>117</sup>. Aquí, en principio, la entenderemos en su sentido amplio, como en los países románicos; aunque no siempre, evidentemente, se hace referencia a todo este largo período, como espero que se vea en cada caso.

## 1. Modernidad como conciencia histórica

Considerar la Modernidad bajo la perspectiva de la pregunta “progreso o final de época” requiere examinar ante todo la conciencia histórica que la define, la delimita respecto de otras épocas, y la caracteriza internamente marcando una dinámica que puede que lleve a consecuencias no previstas en el punto de partida o incluso opuestas.

117. Cfr. W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1988, pp. 46-48. 66; cfr. del mismo “Vielheit ohne Einheit? Zum gegenwärtigen Spektrum der philosophischen Diskussion um die ‘Postmoderne’. Französische, italienische, amerikanische, deutsche Aspekte”, in: *Philos. Jahrbuch* 94 (1987) 111-141.

H. U. Gumbrecht<sup>118</sup>, y de modo semejante R. Koselleck<sup>119</sup>, distinguen tres sentidos de “moderno” que vamos a seguir y a estilizar como una progresiva profundización de la conciencia histórica de la Modernidad: 1. moderno en el sentido de actual, en contraposición a pasado; 2. moderno en el sentido de nuevo, en contraposición a antiguo; y 3. moderno en el sentido de provisional, en contraposición a eterno.

### 1.1. *Moderno como actual*

El término “moderno” (*modernus*) tiene una larga historia, mucho mayor que la de la Modernidad. Su uso más antiguo parece que se remonta al siglo V, usado para designar leyes o instituciones en vigor en la actualidad, convirtiendo en viejas a las anteriores<sup>120</sup>.

Actual, en contraposición a anterior, es seguramente el primero de los sentidos de “moderno”, tanto cronológica como semánticamente y el más común, por lo menos hasta el final de la Edad Media. Así *moderna tempora* viene a significar simplemente los tiempos actuales del respectivo historiador, pero sin indicar cualificación alguna para estos tiempos o actualidad, que más bien se entienden en sentido puramente de continuación homogénea, suma y sigue, siendo la historia misma entendida en sentido homogéneo y acumulativo, dando lugar a una historiografía estática<sup>121</sup>.

### 1.2. *Moderno como nuevo*

Concentrándonos en la época más propiamente moderna, la Ilustración, vemos surgir un segundo sentido de “moderno” entendido como lo

118. Cfr. H.U.GUMBRECHT, “Modern, Modernität, Moderne”, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Hrsg. von O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Vol. IV, Stuttgart 1978, pp. 93-131, cita en p. 96.

119. Cfr. R.KOSELLECK. “‘Neuzeit’. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe”, in: ID., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 1979, p. 310.

120. Cfr. H. U. GUMBRECHT, *o.c.*, p. 97; H. R. JAUSS, “Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewusstsein der Modernität”, in: ID., *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt/M. 1970, pp.11-66, cita en p. 16s.

121. Cfr. R. KOSELLECK, “‘Neuzeit’...”, *o.c.*, p. 311s.; H.R. JAUS, *o.c.*, pp. 18-23.



nuevo<sup>122</sup>. Aplicado a la historia o a la actualidad implica una “nueva imagen de la historia” que “tiene su origen en la protesta contra la orientación —dominante desde el comienzo del Renacimiento hasta el umbral del siglo XVIII— de la respectiva actualidad hacia el ejemplo de la antigüedad”<sup>123</sup>.

Este sentido de “moderno” puede considerarse como el prototípico, a partir del cual se define la Modernidad propiamente dicha. Así, por ejemplo, J. Habermas definirá, en términos generales y prescindiendo de los respectivos contenidos, como moderna “aquella conciencia de una época que se pone en relación al pasado de la antigüedad para concebirse a sí misma como el resultado de un paso de lo antiguo a lo nuevo”<sup>124</sup>, o como aquella “actualidad, que se entiende desde el horizonte de los tiempos nuevos como la actualidad de los más nuevos [y que] debe realizar la ruptura —que aquellos realizaron con el pasado— como renovación continua” (DM 15). De modo semejante la define G. Vattimo: “La modernidad es aquella época en la cual el ser moderno se convierte en un valor, es más aún, en *el* valor fundamental al que todos los demás valores se refieren”<sup>125</sup>.

Esta nueva conciencia histórica se hace manifiesta en la célebre *Querelle des Anciens et des Modernes*, provocada por la declaración abierta de la superioridad de los “Modernos” por Perrault<sup>126</sup>. “En esta disputa ... vemos el paso a una nueva época, dicho de otra manera: ve-

122. En cierto modo el sentido de moderno como nuevo empieza —y de manera prototípica— con el Renacimiento, en la medida que juzga que el tiempo anterior fue barbarie y tiniebla y que con él empieza la luz, pero en cambio los antiguos son tomados como el ejemplo de la propia novedad, por lo cual cabe calificarlo efectivamente más bien de un renacer que de un innovar. Cfr. H. R. JAUSS, “Literarische Tradition...” cit., pp. 23-29; sobre diversos enfoques sobre el Renacimiento cfr. J. A. MARAVALL, “La época del Renacimiento”, in: P. LAIN ENTRALGO (ed.), *Historia universal de la medicina*, vol IV, Barcelona 1976, pp. 1-19.

123. H. U. GUMBRECHT, *o.c.*, p. 99.

124. J. HABERMAS, “Die Moderne — ein unvollendetes Projekt”, in: ID., *Kleine Politische Schriften I-IV*, Frankfurt/M 1981, p. 445.

125. G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, Barcelona 1987, p. 91.

126. CHARLES PERRAULT, *Parallele des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*, hrsg. von H. R. Jauss, Múnich 1964, con un importante estudio introductorio del editor “Aesthetische Normen und geschichtliche Reflexion in der ‘Querelle des Anciens et des Modernes’”. Del mismo H. R. Jauss puede verse sobre esta cuestión, además de “Literarische Tradition...” ya citado, pp. 29-35, “Schlegels und Schillers Replik auf die ‘Querelle des Anciens et des Modernes’”, in: H. R. JAUSS, *o.c.*, pp. 67-106.

mos la posibilidad de asignar a la Ilustración francesa el punto inicial de una época”<sup>127</sup>.

De todos modos la conciencia no era que la nueva época fuese la irrupción de algo nuevo en discontinuidad con la historia anterior, sino más bien era vista en continuidad, siguiendo la imagen de la evolución de las edades del individuo. Así, si la época anterior era juzgada como la de juventud, ellos se consideraban como la de la adultez, por lo que en realidad ellos eran los *anciens*, como afirma el mismo Ch. Perrault<sup>128</sup>. La novedad no reside en la discontinuidad, sino en la perfección conseguida, pensada precisamente dentro de una filosofía de la historia, cuyo concepto central es efectivamente el de la perfectibilidad. Dentro de esta perspectiva empiezan a surgir algunas ideas básicas de sentido de la historia, como por ejemplo el valor propio de cada época, la desvalorización de la imitación y la diferente evolución de los diferentes ámbitos, en concreto el de las artes y el de las ciencias; y todo ello no por inspiración en ningún modelo de historia (por ejemplo el de la historia sagrada, como antes había sido habitual), sino inspirándose en el modelo del crecimiento humano, pero en último término siendo su único fundamento la razón humana, las *lumières de la raison* en lugar de la *lumière du Ciel*<sup>129</sup>.

Sin que podamos entrar en detalles, es sin embargo de interés recordar lo que señala R. Koselleck respecto a las diferentes denominaciones de la Edad Moderna. El siglo XVIII introduce la denominación de “edad nueva” o moderna (*Neue Zeit*), contando la última edad a partir de los años en torno al 1500, situando el umbral de la edad nueva en el descubrimiento del Nuevo Mundo<sup>130</sup>.

Se trataba de un concepto periodológico, claramente en oposición a la Edad Media. A partir de ahí se van creando los subperíodos de *neue-re Zeit* y *neueste Zeit*, edad más nueva o más reciente (*recentior*) y edad

127. H. R. JAUSS, “Literarische Tradition ...”, p. 29.

128. H. R. JAUSS, *o.c.*, p. 30.

129. H. U. GUMBRECHT, *o.c.*, p. 100-105; H. R. JAUSS, “Literarische Tradition...”, p. 30-35.

130. Se han señalado muchos umbrales de la Edad Moderna: el Renacimiento, la Reforma, la imprenta, Copérnico, o incluso ya en la misma Ilustración Francesa o en la misma Revolución Francesa. O según diversos ámbitos: la literatura en Boecio, la astronomía en Copérnico, la física moderna en Newton, cfr. H. U. GUMBRECHT, *o.c.*, p. 102.

novísima, siendo llamada esta última también “historia de nuestro tiempo”, que corresponde todavía hoy en términos generales a lo que llamamos “Historia Contemporánea”, que empieza con la Revolución Americana o la Revolución Francesa y llega hasta nuestros días. A pesar de esta falta de nombre propio con que designar las diferentes nuevas edades, lo que pone de manifiesto la *neueste Zeit* es lo que no consiguió del todo la *neue Zeit*: que se está muy lejos del modelo cronológicamente acumulativo de la historia, y que hay una clara conciencia de la novedad de la propia edad, de tal manera que este término se convirtió en el “concepto epocal contemporáneo, que abría una nueva época y que no sólo la registraba retrospectivamente”<sup>131</sup>. Por tanto, aquí encontramos de manera clara la modernidad como autocaracterización de una época en sentido cualitativo o enfático, como nuevo, como nuevo comienzo radical<sup>132</sup>.

Con ello entramos en otro aspecto de la conciencia histórica de la modernidad que nos llevará a un nuevo sentido de lo moderno. R. Koselleck señala que para percibir la propia época como decisivamente nueva, a diferencia de la historia pasada y por tanto antigua, se requiere no sólo una actitud diferenciadora respecto del pasado, sino, más aún, respecto del futuro<sup>133</sup>. Esta abertura al futuro es precisamente algo que no sólo acontece en el tiempo de la modernidad, sino que es uno de los rasgos fundamentales que la caracteriza como tal: “Mi tesis afirma que en la Edad Moderna se hace progresivamente mayor diferencia entre experiencia y expectativa, más exactamente que la Edad Moderna se ha de comprender justamente como una edad nueva desde el momento en que las expectativas se han alejado siempre más de todas las experiencias hechas hasta el momento”<sup>134</sup>.

Esta mirada hacia el futuro implica dos cosas decisivas en la conciencia histórica moderna:

131. Cfr. R. KOSELLECK, *o.c.*, pp. 316-320, la cita en p. 320.

132. W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, pp. 70-72, señala dos caracteres formales de la Modernidad: 1. el pathos de un nuevo comienzo radical (que acabamos de indicar), y 2. la pretensión de universalidad (cfr. más adelante).

133. R. KOSELLECK, *o.c.*, p. 315.

134. R. KOSELLECK, “‘Erfahrungsraum’ und ‘Erwartungshorizont’ — zwei historische Kategorien”, in: *ID.*, *o.c.*, p. 359.

a) La unión del plural “historias” en el singular colectivo “historia”, con la consiguiente universalización y totalización de la misma, en torno a 1780. Este nuevo concepto de historia es presupuesto para la cualificación de la propia época como nueva en sentido enfático, lo cual acontece también en esta segunda mitad del siglo XVIII<sup>135</sup>.

b) La aceleración de los cambios históricos y de las experiencias históricas y de su más consciente elaboración, tal como lo testimonian las mismas diferenciaciones entre *neue, neuere* y *neueste Zeit* (Edad moderna, reciente y novísima o contemporánea), así como algunas expresiones como progreso, desarrollo, crisis, espíritu de la época, etc., que se imponen en los decenios en torno a 1800<sup>136</sup>.

Conviene insistir en este segundo aspecto. De la percepción de la disimilitud o no contemporaneidad de culturas cronológicamente simultáneas se pasa a su calificación como retrógradas o avanzadas en sentido no cronológico, sino propiamente cualitativo. “La experiencia fundamental del progreso, tal como en torno a 1800 fue llevada a su concepto singular, radica en el conocimiento de la no-simultaneidad de lo que acontece cronológicamente en el mismo tiempo”<sup>137</sup>.

A partir de ahí toda la historia adquiere su propia estructura temporal, dividida o articulada según criterios, además de los cronológicos, de tipo inmanente, antropológico de un antes y un después, cuya consideración histórica evoca un “demasiado pronto” o un “demasiado tarde”. En el horizonte de este progresar, propio de la historia, la simultaneidad de lo no simultáneo se convierte en la experiencia fundamental de toda historia. Así, y sólo por citar un ejemplo usual, K. Marx afirmará: “Quien niega la situación alemana de 1843, apenas se en-

135. R. KOSELLECK, “Historia magistra vitæ. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitig bewegter Geschichte”, in: *o.c.*, pp. 50ss., y ID., “‘Neuzeit’...”, cit., p. 321. Cfr. reflexiones críticas en G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, cit., pp. 91-97; W. WELSCH, *Unser postmoderne Moderne*, *o.c.*, p. 72.

136. R. KOSELLECK, *o.c.*, p. 320; cfr. H. U. GUMBRECHT, *o.c.*, p. 109s. En esta misma aceleración ve J.-F. Lyotard el momento en que la modernidad se convierte ya en posmodernidad: “Asombrosa aceleración, las ‘generaciones’ se precipitan. Una obra no puede convertirse en moderna si, en principio, no es ya posmoderna. El posmodernismo así entendido no es el fin del modernismo, sino su estado naciente, y este estado es constante”. J.-F. LYOTARD, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona 1987, p. 23.

137. R. KOSELLECK, *o.c.*, p. 324; sobre el concepto de progreso cfr. R. KOSELLECK, “Fortschritt”, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit., Bd. 2, Stuttgart 1975, pp. 351-423.

cuentra según una cronología francesa en el año 1789, cuánto menos en el centro de la actualidad”<sup>138</sup>.

Con la experiencia del progresar continuo de la historia, surge la doctrina de la perspectiva histórica subjetiva, adquiriendo el punto de vista del observador un lugar propio en la teoría del conocimiento histórico. La perspectiva o el punto de mira del historiador o en general de la actualidad se convierte en una cualidad fundadora de experiencia y de sentido, y, a partir de este principio, va surgiendo la posibilidad y la necesidad de mirar y cualificar el pasado de modos diferentes. De esta manera, la “modernidad” (*Neuzeit*) se convierte en algo que cualifica, además del propio presente, a toda la historia en su conjunto<sup>139</sup>.

### 1.3. *Moderno como provisional*

La misma experiencia de la novedad epocal en sentido fuerte, que cualifica el pasado en conjunto y que a la vez se constituye en expectativa respecto del futuro, hace del presente un tiempo de paso, provisional. Así vemos como el segundo sentido de “moderno”, en su sentido enfático y epocal —como nuevo—, lleva a su misma superación, a un tercer sentido de moderno entendido como transitorio. En esta apreciación coinciden —entre otros<sup>140</sup>— dos observadores de la época tan diferentes como Wilhelm von Humboldt y Charles Baudelaire, por lo que puede afirmarse que la abreviación de los plazos y la aceleración de los cambios pertenecen a los tópicos que caracterizan la experiencia histórica del siglo XIX.

Así, en su análisis del siglo XVIII, Humboldt afirma: “Nuestro tiempo parece pasar de un período, que apenas acaba de irse, a otro que no va

138. K. MARX, “Crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, in: OME vol. 5, Barcelona 1978, p. 211. (*Die Frühschriften*, ed. v.S.Landshut, Stuttgart 1971, p. 209).

139. R. KOSELLECK, *o.c.*, p. 325-327.

140. Cfr. R. KOSELLECK, *o.c.*, p. 329, donde aduce diferentes testimonios. Así Gervinus afirma en 1853 que los tiempos progresan en progresión geométrica y 50 años más tarde Henry Adams elabora una teoría de la historia aplicando a todo el pasado la *law of acceleration*. Arendt en 1907 afirma: “Lo que antes iba paso a paso, ahora va al galope”. Sobre la idea de la aceleración de la historia el mismo R. Koselleck cita (l.c.) este estudio suyo sobre el tema: *Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte?* Abhandlungen der Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, que me ha sido totalmente imposible encontrar.

a ser menos nuevo”. El criterio del cambio reside en los plazos siempre más breves, pues afirma, “quien compara aunque sea sólo con atención pasajera la actual situación de las cosas con la de hace 15 o 20 años, no negará que ahí hay mayor disimilitud que en el mismo espacio de tiempo al comienzo de este siglo”<sup>141</sup>.

Ch. Baudelaire es, sin duda, el que más claramente expresa la superación de la novedad de la modernidad en transitoriedad. Superación del sentido de novedad, por lo menos tal como se había presentado como punto desde el cual se cualificaba toda la historia anterior y se abría hacia el futuro. Baudelaire representa un punto de inflexión, en el cual la Modernidad se relativiza a sí misma, comprendiendo que cualquier tiempo ha sido también modernidad en algún momento y que, por tanto, modernidad no se contrapone a antigüedad —o a lo clásico, como en caso del romanticismo<sup>142</sup>—, sino que, siendo ella misma lo transitorio, se contrapone a lo eterno e inmutable: “*La modernité, c’est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l’art, dont l’autre moitié est l’éternel et l’immuable*”<sup>143</sup>.

Con esta necesidad de constante superación de sí mismo, la modernidad delata su contradicción inmanente, patente sobre todo en arte, pues en él las obras de vanguardia, tan pronto como han sido realizadas, pasan a la retaguardia y se hunden en lo ya visto, obligándose de esta manera a la invención perpetua<sup>144</sup>. “El tiempo moderno es el tiempo de la escisión y de la negación de sí mismo, el tiempo de la crítica”<sup>145</sup>. De manera semejante Th. Adorno entiende el arte moderno cuando afirma que se define como negación<sup>146</sup>.

141. Apud R. KOSELLECK, *o.c.*, p. 329.

142. Para el Romanticismo, la Edad Moderna, entendiéndola como su actualidad, empieza en la edad que claramente se diferencia de la antigüedad pagana, es decir, en la Edad Media y cuyo final es el propio Romanticismo. Cf. H. U. GUMBRECHT, *o.c.*, p. 106.

143. CH. BAUDELAIRE, “Le peintre de la vie moderne”, in: *Oeuvres complètes*, París 1950, p. 884, apud H. R. JAUSS, “Literarische Tradition...”, p. 55, ver además p. 53-57; H. U. GUMBRECHT, *o.c.*, p. 110.

144. G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, Barcelona 1986, p. 81.

145. O. PAZ, *Los hijos del limo*, Barcelona 1987, p. 210.

146. Cfr. Th. W. ADORNO, *Teoría estética*, vers. cast. de F. Riaza, Madrid 1971, por ej. pp. 13s., 36, 51.

#### 1.4. *¿Fin de la modernidad o fin de la historia?*

Con este sentido de moderno como provisional parece cerrarse el periplo de la historia del término y de la Modernidad misma. La propia experiencia de la Modernidad en su sentido cualitativo y enfático, que creó las condiciones para unificar las múltiples historias pasadas y las expectativas de futuro en un concepto universal y total de historia, la misma experiencia la relativiza de tal manera que, haciendo simultáneos los diferentes aspectos de la historia y sobre todo nivelando las expectativas de lo nuevo, convertidas en algo bajo dominio técnico, se pierde lo más propio de la historia: la perspectiva y la diferencia.

La enfatización de lo nuevo como la condición permanente de la modernidad hace que precisamente en lo nuevo se convierta en rutinario; hace que el progreso se convierta en el proceso consistente en avanzar precisamente aquello que ya se tiene, lo establecido, y, por tanto, hace que el progreso se haya convertido en aquello que hace que “esto continúe” sin cambios (W. Benjamin)<sup>147</sup>. Pero precisamente la experiencia de la constantemente renovada novedad elimina las posibilidades de la experiencia histórica, porque sitúa la conciencia en un presente siempre igual a sí mismo, siendo, por tanto, una verdadera disolución de lo nuevo y de la historia misma<sup>148</sup>.

Desde otra perspectiva, la teórica, la eliminación de la historia ha sido la propuesta característica del estructuralismo, dando una total primacía a la sincronía frente a la diacronía, incluso a la visión simultánea naturalista frente a la historicista, desde la antropología estructural de Cl. Lévi-Strauss, seguido por L. Althusser, M. Foucault, pasando a ser patrimonio también del post-estructuralismo<sup>149</sup>.

## 2. El reflejo filosófico de la modernidad

Para rastrear la conciencia histórica de la modernidad nos hemos servido de resultados de la historia del concepto “moderno”, siguiendo so-

147. Cfr. el cap. V: “¿Fin del progreso?”

148. Cfr. G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, pp. 11-18; G. LIPOVETSKY, *o.c.*, p. 51.

149. Cfr. M. FRANK, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt/M 1983, pp. 116ss.

bre todo estudios histórico-conceptuales. Pero para captar la modernidad y sobre todo su sentido filosófico hay que recurrir a las concepciones filosóficas. Ello ayudará a precisar mejor el contenido y a delimitar sus orígenes y su alcance<sup>150</sup>.

Hemos visto que la modernidad en su sentido más propio, como calificativo de una época nueva, y antes de llegar a su propia superación o relativización, es aquella época con plena conciencia de su novedad, que se entiende como actualidad de los tiempos nuevos, en ruptura con el pasado o por lo menos como desvinculada de modelos clásicos antiguos o tradicionales. Una época así no puede pedir prestado sus puntos de partida, sus fundamentos o sus criterios orientadores a ejemplos de otras épocas, sino que ha de extraer de sí misma su propia normatividad, su propio fundamento, su propio planteamiento y procedimiento. La modernidad se ve, sin escape posible, remitida a sí misma. En este sentido hablar de “legitimidad de la modernidad” —en contra de otras explicaciones a partir de la herencia cristiana— puede entenderse como pura tautología, aunque tal legitimidad sea fruto de una lucha de emancipación y de una ruptura con la tradición y por tanto con la manera usual de entender la historia y de entenderse la propia época<sup>151</sup>.

### 2.1. *Descartes como inicio. La certeza de sí mismo*

Si atendemos al contenido, por lo menos en el sentido de “Edad Moderna”, aunque no en el sentido de “*Moderne*”, la Modernidad empieza prototípicamente en R. Descartes.

Por una parte con Descartes empieza una filosofía toda ella orientada a la búsqueda de la certeza y a la certificación del conocimiento, el

150. Cfr. W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, p. 68.

151. Cfr. H. BLUMENBERG, *Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M. 1966, p. 72. Este tema fue objeto de amplia discusión cuando apareció esta obra de Blumenberg. Como posturas significativas pueden verse K. LÖWITH, “Besprechung des Buches *Die Legitimität der Neuzeit* von H. Blumenberg”, in: *Philos. Rundschau* 15 (1968) 195-201 (también en: ID., *Sämtliche Schriften*, Bd. 2, Stuttgart 1983, pp. 452-459); W. PANNENBERG, “Die christliche Legitimität der Neuzeit” (1968), in: ID., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Gotinga 1972, pp. 114-128; J. B. METZ, *Fundamental-theologie III Christologie*, apuntes del curso SS 1972, pp. 32-45; aunque de manera más difusa, pero no por ello menos penetrante J. B. Metz trata esta problemática en *Teología del mundo*, Salamanca 1970, cap. I y II; y en *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Maguncia 1977, cap. I y II. Recientemente aludió a esta problemática J. HABERMAS, *Der philos. Diskurs*, cit., p. 16.



cual, a su vez, ha de fundamentarse en la propia autocerteza del sujeto. Gracias a este planteamiento, “con Descartes comienza, en efecto, verdaderamente, la cultura de los tiempos modernos, el pensamiento de la moderna filosofía”<sup>152</sup>. Según esta conocida caracterización hegeliana, con Descartes empieza el principio de la autocerteza, el principio del pensamiento que parte de sí mismo, desde el cual, por tanto, puede trazarse una línea continua hasta el Idealismo. “Con Cartesio entramos, en rigor, ... en una filosofía propia e independiente, que sabe que procede sustantivamente de la razón y que la conciencia de sí es un momento esencial de la verdad. ... Aquí, ya podemos sentirnos en nuestra casa”<sup>153</sup>.

Pero también en Descartes empiezan las ciencias exactas, la *mathesis universalis*, el dominio sistemático del mundo, la civilización técnico-científica. En efecto, los trabajos de Bacon y Galilei para la elaboración de una idea moderna de la matemática universal alcanzan su radical autoconciencia en Descartes<sup>154</sup>.

## 2.2. Kant como exponente. La autonomía

El mejor exponente de una tal autoconciencia epocal es sin duda la filosofía kantiana, que puede ser tenida como la autoexposición más sistemática, lúcida y completa de la modernidad (DM 30), asumiendo:

1. las corrientes del pensamiento, el Racionalismo y el Empirismo, sintetizando años de esfuerzo ilustrador desde una base más radical: la filosofía de la subjetividad;
2. los movimientos de emancipación ético-socio-política, configurando una ética de la autonomía y una política republicana y cosmopolita;
3. los avances científicos, repensando las posibilidades y límites del conocimiento y racionalizando el saber y el actuar.

Pero Kant aparece como el exponente filosófico de la Modernidad, no tanto por la recepción que hace de los esfuerzos anteriores, sino sobre todo por la radicalidad de su planteamiento en el intento de auto-

152. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. III, México 1977, p. 252.

153. HEGEL, *ibid*.

154. Cfr. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, p. 69.

fundamentación. De hecho podría considerarse que para Kant fue la situación misma de la filosofía, dividida entre el dogmatismo wolffiano y el escepticismo humeano, la que requería un autoexamen crítico o filosófico-trascendental de la razón, es decir, un examen de la relación de la razón con sus objetos hasta sus últimas cuestiones. Filosofía trascendental o crítica en el sentido de Kant exigía reflexionar la referencia —realizada en las ciencias y en el sujeto crítico— de la razón pensante para con sus objetos. La filosofía de Kant como “filosofía trascendental” expresa este intento de autofundamentación en el sujeto, analizando sus condiciones subjetivas de posibilidad, anteriores y posibilitantes de toda experiencia o acción posterior. Y entendida como “filosofía crítica”, señala también el intento de análisis de las posibilidades de la razón por sí misma, llevando ante el tribunal de ella misma no sus obras, sino ella misma a fin de sentenciar sus posibilidades<sup>155</sup>.

La subjetivización de la filosofía, operada por Kant, se hace sobre todo manifiesta si la comparamos con los planteamientos clásicos. Un botón de muestra lo constituye la concepción de trascendental que, de designar las propiedades del ente en cuanto ente: unidad, verdad y bondad (belleza), pasa a designar las condiciones de posibilidad de la razón de conocer y actuar, y aquellas propiedades se formalizan en usos de la razón: teórico y práctico y el uso de la facultad del juicio que por el principio trascendental subjetivo del fin alcanza la unidad.

La formulación del programa filosófico a base de las tres preguntas que designan los tres ámbitos de la filosofía<sup>156</sup> —con la fluctuación que

155. Cfr. W. OELMÜLLER, *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*, Frankfurt/M. 1969, pp. 103-110.

156. Me refiero al célebre texto: “El campo de la filosofía en esta significación cosmopolita puede reducirse a las siguientes preguntas: 1. ¿qué puedo saber?, 2. ¿qué debo hacer?, 3. ¿qué me es permitido esperar?, 4. ¿qué es el hombre? A la primera pregunta la responde la metafísica, a la segunda la moral, a la tercera la religión, y a la cuarta la antropología. Pero en el fondo todo esto podría contarse como antropología, porque las tres primeras preguntas se refieren a la cuarta”. KANT, *Logik*, in: *Werke*, ed. por W. Weischedel en 10 vols., vol. 5, p. 447s.

A este respecto, y para mostrar cómo los cambios no son tanto de cuestiones, sino de planteamientos, me parece interesante recoger el dicho medieval sobre los sentidos de la Sagrada Escritura, asignando a cada uno de ellos precisamente un ámbito del “saber”: “Littera gesta docet quid credas, Allegoria moralis quid agas, quid speras anagogia”. (Apud R. BRANDT, “Beobachtungen zur Anthropologie bei Kant (und Hegel)”, in: *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989. Hrsg. v. Fr. Hespe und B. Tuschling, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, p. 75).

se da en la tercera pregunta, cuyo objeto es aquí definido como la religión, mientras que si seguimos el hilo de las tres críticas debería más bien referirse al arte, siendo asignada la religión al ámbito práctico—, muestra sobre todo su “modernidad” no tanto por los ámbitos en sí mismos, sino más bien por ser preguntas referidas al yo y en este sentido no es extraño ni algo añadido a las tres preguntas el hecho que las tres primeras se resuman en la cuarta “¿qué es el hombre?”. Esta cuarta pregunta no hace más que poner de relieve la dimensión fundamental subjetivista de las preguntas anteriores. Sean tres o cuatro los ámbitos, lo decisivo es que todos y cada uno de ellos es objetivación de la estructura de la subjetividad, de la autorrelación del sujeto (cfr. DM 29).

Poniendo la distinción en los solos usos de la razón y no en la razón misma, se afirma aún de manera clara la unidad de la razón, las diferencias afectan tan sólo a los ejercicios o aplicaciones de la misma. De todos modos, en Kant podemos detectar ya el enfoque formalista, que no hará más que profundizarse hasta llegar a M. Weber, para quien la unidad es ya, de manera explícita, solamente formal, consistente en la forma de fundamentación argumentativa, y la razón en sentido sustancial, de contenido, se divide en tres ámbitos autónomos: Verdad (conocimiento, ciencia), rectitud normativa (justicia, moral) y belleza/autenticidad (gusto, arte). Así el resultado no es sólo la separación respecto de una eventual tradición, o de una concepción según el contenido o sustancialista de la razón, sino a la vez autonomización de cada ámbito respecto de los demás<sup>157</sup>.

### *2.3. Modernidad como búsqueda del uno y todo*

La filosofía inmediatamente posterior a Kant percibió agudamente el problema que dejaba esta filosofía de la subjetividad, formal y por tanto dualista, poniendo todo su empeño en reconstruir la unidad entre razón teórica y práctica, razón y sensibilidad, razón y entendimiento, universal y particular, autonomía y comunidad, libertad radical y vida integrada comunitaria y naturalmente. En este sentido trabajan Schiller, Hölderlin,

157. Cfr. J. HABERMAS, “Modernität — ein unvollendetes Projekt”, pp.452-454; ID., *Der philosophische Diskurs*, p. 29-30.

el joven Schelling y el joven Hegel. Uno de los documentos más expresivos de esta búsqueda es el llamado *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*<sup>158</sup>.

La búsqueda se orienta en principio hacia una estética que comprenda en sí todas las ideas de la metafísica (verdad, bien, religión), aúne las facultades del hombre (sensibilidad y razón), consiguiendo de esta manera una popularización de la Ilustración y consiguientemente una nueva reunificación —nueva por cuanto se cree seguir el modelo clásico griego— entre elite y pueblo<sup>159</sup>.

Así, pues, si se entiende por modernidad “la nostalgia del todo y de lo uno, de la reconciliación del concepto y de lo sensible, de la experiencia transparente y comunicable”<sup>160</sup>, entonces aquí se encuentra su cuna y una de las mejores y más nítidas figuras de la misma. Pero, por otra parte, tampoco parece que la postmodernidad pueda entenderse como retorno a Kant, aunque en este caso represente la posición contra la que reacciona esta “filosofía de la unión”<sup>161</sup>. De todos modos, cabría ponderar si a la pluralidad de aspectos y dimensiones de la razón antes divididos en distintas facultades —a pesar de, o más bien a causa de su concepción unitario-estética— se le hace más justicia, se encuentra mejor expresada —diferenciada, articulada, armonizada— en esta reacción postkantiana que en Kant mismo. De hecho estos primeros años de filosofía postkantiana, incluyendo la *Atheismusstreit* de Fichte, tienen todos los indicios de ser el comienzo de una nueva época, no en pura continuidad con la Ilustración-Modernidad, sino en relación crítica para con

158. De entre la inmensa bibliografía sobre este escrito, además de los estudios incluidos con frecuencia dentro de las exposiciones del joven Hegel cabe destacar R. BUBNER, (Hg.), *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, Bonn 1973 (Hegel-Studien, Beiheft 6); Ch. JAMME / H. SCHNEIDER (Hg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels 'älteste Systemprogramm' des deutschen Idealismus*, Frankfurt/M 1984; F.-P. HANSEN, '*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus' Rezeptionsgeschichte und Interpretation*, Berlin 1989.

159. Respecto al joven Hegel cfr. G. AMENGUAL, “Del ideal de comunidad popular al concepto de espíritu. Estudio sobre el surgimiento del concepto de espíritu en el contexto de la relación entre comunidad popular y religión en el joven Hegel”, in: *Estudios Filosóficos* 36 (1987) 59-107.

160. J.-F. FLYOTARD, *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona 1987, p. 26.

161. Cfr. de D. HENRICH sobre todo “Hegel und Hölderlin”, pero también “Historische Voraussetzungen von Hegels System”, ambos estudios in: ID., *Hegel im Kontext*, Frankfurt/M 1971.

ella, queriendo superar sus unilateralidades, uniéndolas en una síntesis superior<sup>162</sup>.

#### 2.4. Hegel: reflexión crítica de la Modernidad

Si Kant es la primera exposición sistemática y lúcida de la Modernidad, Hegel es la primera reflexión crítica sobre la misma. Desde una actitud fundamental de aceptación de los principios de la Modernidad, ésta es al mismo tiempo sometida a crítica, y en este sentido Hegel es el primero en elevar la Modernidad a problema filosófico, precisamente al entender la situación de desgarramiento —propia de la modernidad que se asienta sobre el principio moderno de la subjetividad— como “la fuente de la necesidad de la filosofía”<sup>163</sup>, practicando ya desde los inicios lo que formulará más tarde acerca de que “la filosofía es la propia época captada en pensamientos”<sup>164</sup>. Si Kant opera basándose en el fundamento de la subjetividad —o bien, opera constituyendo la subjetividad como fundamento—, Hegel parte de ella como principio, percibiéndola, al mismo tiempo, como principio parcial, que necesariamente lleva a objetivaciones y escisiones.

Por tanto, si se entiende por Modernidad aquel pensamiento que opera sobre la base de la subjetividad como fundamento o constituyéndola como fundamento, entonces el exponente de la Modernidad es Kant; Hegel, en cambio, representa el punto de inflexión.

Es fácil presentar a Hegel como crítico de la subjetividad, ya desde sus primeros escritos de Jena y también en su sistema en conjunto. Incluso en aspectos ha sido fácil estereotipar dicha crítica, haciendo de Hegel el pensador destructor de la subjetividad, de la individualidad, de la libertad, el pensador totalitario y panteísta. Con ser clara la crítica que, en efecto, Hegel dirige al principio de la Modernidad, también lo

162. Sobre estos intentos de superar los dualismos de la filosofía kantiana en estos años, cfr. J. L. VILLACAÑAS, *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*, Madrid 1988. Ex-puestos como contexto del que surge la filosofía hegeliana cfr. C. TAYLOR, *Hegel*, Frankfurt/M. 1978, pp. 13-80; ID., *Hegel y la sociedad moderna*, México 1983, pp. 13ss.

163. HEGEL, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), in: HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, hg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, vol. 2, Frankfurt/M 1970, p.20. Cfr. J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs*, p.26, 57.

164. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. cit., vol. 7, p. 26.

es el mantenimiento del principio moderno de la subjetividad en su sistema: baste recordar tanto la tercera parte de la Lógica como también la culminación de la Filosofía del Derecho en el Estado monárquico. No habiendo duda ni acerca de la crítica ni acerca de la recepción de la subjetividad como principio de la Modernidad, el juicio sobre esta dimensión de la filosofía de Hegel solamente puede hacerse desde una sistemática comprensión de la misma, que dé cuenta cabal de ambos aspectos: recepción y crítica.

En la discusión acerca de la subjetividad en Hegel hay tres temas recurrentes y básicos, que se pueden tomar como las pruebas de la postura de Hegel. Uno es la célebre formulación de lo que, efectivamente, puede ser considerado como la proposición programática de su filosofía: “concebir y expresar lo verdadero no [sólo] como sustancia, sino igualmente como sujeto”<sup>165</sup>. El malentendido proviene de que esta proposición es leída como una propuesta de doble filo: que por una parte rechaza un modo de pensar la realidad, como sustancia, propio de la filosofía clásica y de Spinoza, y que, por otra parte, propone una nueva manera de pensarla, modernamente, como sujeto. Pero en realidad la sustancia no es simplemente rechazada, sino que la propuesta consiste en pensarla, además, de igual modo o al mismo tiempo, como sujeto, quedando claro que, si el saber tiene en último término forma de sujeto (hay saber, porque alguien sabe), no por ello elimina la objetividad del saber, sino que la presupone como contenido y como configuración del mismo sujeto cognoscente.

El segundo tema es el que hace referencia al modelo sujeto-objeto. Al respecto lo primero que cabe afirmar es que toda la *Fenomenología del espíritu* de 1807 —así como también la parte de la misma que queda incrustada en el esquema del sistema que representa la *Enciclopedia*— está destinada a la superación, y ello como presupuesto o como introducción al sistema o al filosofar propiamente dicho, de tal manera que todo el sistema se desarrolla desde el supuesto de la unidad de su-

165. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*. hg. v. J. Hoffmeister, Hamburgo 1952, p. 19. Cfr. R. VALLS PLANA, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona 1971, p. 38s.; W. MARX, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M 1971, pp. 61-66.

jeto y objeto o de pensar y ser. Desde este supuesto hay que entender la obligada crítica a Kant/Fichte o al idealismo subjetivo que Hegel lleva a cabo al comienzo de todas sus obras, consistente en que la subjetividad/el pensar adopta un punto de vista exterior al objeto, haciendo del asunto un “objeto” contrapuesto al sujeto, y concibiendo al pensar o al concepto como el medio para alcanzar al objeto, siendo entendido por tanto sólo de manera instrumental (de modo semejante a como si el lenguaje se redujera a su función referencial o al juego denominativo). Ciertamente, se puede replicar, que al final se confiesa un nuevo subjetivismo o una apoteosis de la subjetividad, en el sentido que no hay salida de la conciencia, es siempre la conciencia/el pensar la que presenta el saber o, dicho de otra manera, que en último término la realidad misma es auto-relación, subjetividad. Pero, que lo sea en último término no puede entenderse en sentido reductivo, la conclusión no elimina los pasos que a ella conducen, sino que son momentos de ella misma. Al final el concepto es sujeto en el sentido de ser la autoexpresión de la realidad misma, siendo ella misma sujeto, no siendo por tanto expuesta desde fuera por otro, desde una subjetividad enfrentada al objeto. Esta misma identidad de sujeto y objeto hace que el planteamiento filosófico hegeliano se aproxime, como planteamiento, al de la filosofía del lenguaje, cercanía que desaparece precisamente en los críticos que reivindican la inconmensurabilidad de pensar y ser, volviendo —comparativamente— a un cierto realismo ingenuo, como es el caso de L. Feuerbach<sup>166</sup>.

El tercer tema es el del reconocimiento. Si la unidad de sujeto-objeto muestra que el objeto mismo entra en la misma constitución del sujeto, el reconocimiento puede ser entendido como una especialización del modelo anterior, en el sentido que los otros, la relación con otro, es constitutiva de la propia auto-relación, la propia subjetividad está constituida intersubjetivamente. De esta manera se abandonaría, desde el propio planteamiento de la subjetividad, el centramiento en el sujeto<sup>167</sup>. Si, por otra parte, resulta que esta teoría es abandonada precisamente ahí

166. Cfr. J. SIMON, *El problema del lenguaje en Hegel*, Madrid 1982, ver por ejemplo pp. 29-36, 43s.

167. Cfr. L. SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München 1979; G. AMENGUAL. “Anerkennung”, in: *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, hg. v. H. J. Sandkühler, vol. I, Hamburgo 1990, pp. 128-131.

donde debería mostrar su interés, la Filosofía del Derecho, siendo sustituida por elementos clásicos (la *polis*, la idea de Bien), ello mismo indica que se pretende expresamente evitar el planteamiento iusnaturalista moderno precisamente por ser subjetivista/individualista, y que por tanto puede construir una comunidad sólo a base del contrato, del que puede surgir una voluntad común, pero no una voluntad general, dando como resultado solamente una comunidad instrumental, pero no como “fin en sí misma”.

A pesar de la grandeza y brillantez de la pretensión, y limitándonos a la filosofía del derecho, tal como se ha indicado desde perspectivas diferentes: “La lógica del sujeto que se comprende a sí mismo conduce al institucionalismo de un Estado fuerte” (DM 54), lo cual es ciertamente una demostración de la insuficiencia del principio subjetivo, pero también su cercenamiento.

En efecto, el concepto mismo de persona obliga, por una parte, a concebir al Estado en su conjunto como sujeto, puesto que él es la voluntad general, la realización de la idea de eticidad, fin en sí mismo y no únicamente medio para los fines de los particulares, un todo propiamente moral y no sólo mecánico; por todo ello el Estado no puede depender de la casualidad de las personas particulares, ni de un contrato entre ellas; por otra parte, visto desde la perspectiva de las personas, “la vida en un Estado organizado según principios racionales es absolutamente necesaria incluso para la identidad de cada persona, si la persona no tiene que ser sujeto de los caprichos de fuerzas internas o externas a ella, incluyendo su propia libertad subjetiva de anular todas las determinaciones. Sólo en el Estado participan las personas en una ‘sustancialidad’”<sup>168</sup>.

En segundo lugar, el mismo concepto de persona obliga a que el Estado mismo esté “singularizado” en una sola persona, el rey, como manifestación del carácter subjetivo del Estado, como aquel que representa el momento de la voluntad o la decisión última o propiamente dicha, que se toma después y sobre la base de razones y argumentaciones, dando así más realce a esta voluntad individual que a las mismas delibera-

168. L. SIEP, “Persona y derecho en Kant y Hegel”, in: *Taula. Quaderns de pensament*, núm. 11 (1989) p. 62s.



ciones del poder legislativo, tendiendo con ello, por una parte, a subrayar la dimensión de “prudencia” (en sentido aristotélico) que caracteriza al razonamiento práctico, pero también, por otra parte, a realzar un voluntarismo, que puede ser de consecuencias fatales en una concepción del Estado<sup>169</sup>.

En definitiva, una de las mayores aportaciones de Hegel: la consideración de la persona como universal, como algo que, siendo particular, es más que la pura particularidad de cada libre arbitrio, con todo lo que implica de autonegación de la pura particularidad y subjetividad, pero también con todas las consecuencias de afirmación e integración en lo universal, esta misma aportación se puede convertir en su negación, cuando la universalidad es abstracta y no se media intersubjetivamente entre las particularidades<sup>170</sup>. De acuerdo con Theunissen, este “otro modelo para la mediación de lo universal y lo singular” que postula Habermas (DM 54), se encontraría esbozado en Hegel, pero no desarrollado totalmente y sobre todo no aplicado en momentos decisivos.

## 2.5. *La Modernidad y su filosofía de la historia*

Si tomamos como punto de referencia la concepción de la historia que surge de la nueva conciencia histórica y epocal de la Modernidad, entendida como unidad y proyección hacia el futuro como el desarrollo de la ilimitada perfectibilidad humana, tal como ya exposieron paradigmáticamente Turgot y sobre todo Condorcet, no hay duda que el más nítido representante de dicha concepción moderna es de nuevo Kant. Hegel sigue compartiendo muchos presupuestos de la concepción moderna de la historia, pero con tantos matices que apuntan a un cambio muy considerable. Intentemos especificar algunos puntos.

La historia sigue siendo fundamentalmente entendida como progreso, pero no ilimitado, sino teleológico, en el sentido que tiene una meta, un punto de culminación: la realización del concepto, siendo éste un

169. L. SIEP, art. cit., p. 64; cfr. B. BOURGEOIS, “El príncipe hegeliano”, in: G. AMENGUAL (ed.), *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Madrid 1989.

170. Cfr. M. THEUNISSEN, *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewusstseins*, Berlin 1982.

verdadero punto final. Así se puede hablar de fin (en sentido de punto final) de la historia del arte (en el arte griego), de la historia de la religión (en el cristianismo), de la historia de la política (con la Revolución Francesa y la constitución del Estado moderno), de la historia de la filosofía (con el idealismo absoluto). Ello ciertamente no significa el final de la historia, pero sí un discurrir por unos senderos que no aportan a la realización del concepto, por mucho que avance, innove, desarrolle aspectos.

El sujeto de la historia ya no es propiamente el género humano, que como tal sería un concepto propio del espíritu subjetivo, que aún no tiene ni hace historia. El sujeto propiamente dicho de la historia empieza a serlo el espíritu objetivo. Así la historia universal, la propiamente política, es el primer nivel de historia, porque empieza a existir realidad y conciencia de libertad, y tiene como sujeto el Estado. En último término el sujeto de la historia es el espíritu absoluto, el cual, con ser el más “lejano”, es el más implicado en ella; actúa obviamente con las mediaciones humanas e históricas, entre las cuales está su propia historia, la historia temporal del espíritu absoluto. Ello significa que puede hablarse de multiplicidad de sujetos de la historia, aunque no todos tengan la misma relevancia, la cual es tanto mayor cuanto más mediada esté y, al revés, cuanto más inmediata es la acción del sujeto —como es el caso de los individuos singulares— tanto menor es su importancia<sup>171</sup>.

En cuanto al contenido de la historia, se da en Hegel la más clara historización de la realidad, siendo ésta reducida a lo acaecido en el tiempo. Aún más, la historia no sólo ofrece el contenido sino también el orden, el sistema, la racionalidad: “la secuencia de los sistemas de la filosofía en la historia es la misma que la secuencia en la derivación lógica de las determinaciones conceptuales de la idea”<sup>172</sup>, o dicho en términos de la *Fenomenología*: “El tiempo es el concepto mismo que está ahí”<sup>173</sup>. Con ello se da claramente en Hegel una historización de la rea-

171. Cfr. M. THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970, pp. 68-76.

172. HEGEL, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburgo 1966, p. 34.

173. HEGEL, *Phänomenologie*, ed. cit., p. 558. Ello significa quizás la mayor racionalización de la historia en el sentido de universalización y totalización de la misma, algo por tanto típicamente moderno.

lidad y de la razón, incluso un giro hacia el pasado, que contrasta con la filosofía de la historia propia de la Ilustración, que confiaba más en la perfectibilidad humana —y en último término en la capacidad de la razón— que en lo realizado históricamente por esta misma razón humana. Con este giro hacia la historia, la razón pierde formalidad y subjetividad, deja de ser la razón (o entendimiento) fundamentada en la pura subjetividad, cuya formalidad viene a ser complementada con el contenido de sus propias realizaciones. Pero, al mismo tiempo, esta comprensión conceptual de la historia —es decir, en la medida que la historia se convierte en historia concebida, captada conceptualmente— suprime el tiempo; captándose el concepto, la exterioridad y la formalidad del tiempo quedan rebasadas. En este sentido, el concepto o el sistema pondría en primer plano una visión sincrónica de la historia, gracias a la penetración de sus estructuras esenciales; y esta supresión del tiempo no sólo no elimina la historia propiamente dicha, sino que abre a la verdad de la historia<sup>174</sup>.

### 3. Dinámica de la modernidad

Después del intento de definir la Modernidad y su reflejo filosófico, parece de interés ver su movimiento, su dirección y su ritmo, es decir ver cuál es el sentido de la evolución, a partir de qué resortes, con qué mecanismos y en virtud de qué fuerza va avanzando y cuáles son sus tendencias. Solamente así se puede considerar el tema de si la situación actual es una fase más del ya largo proceso de la Modernidad o bien se trata de una época propiamente nueva. Intentaremos señalar el sentido y la línea de la evolución de la Modernidad en un aspecto concreto, si bien de carácter general, que pueda dar cuenta del problema filosófico de la Modernidad: la cuestión del sujeto.

Un modo de entender la Modernidad ha sido el de M. Heidegger, según el cual toda la dinámica del pensamiento occidental y en particular

174. Esta relación entre historia y concepto es el tema propio del último capítulo de la *Fenomenología del espíritu*, sobre el “Saber absoluto”.

el moderno consiste en ir reprimiendo el pensamiento del ser a favor de la fantasía de una autopotenciación (*Selbstermächtigung*) del Sujeto. Reprimiendo el ser en cuanto ser se llega al pensamiento como re-presentación: el ser es re-presentado, ob-jetivado por una autoconciencia soberana y que se hace presente a ella misma y hace presente a cualquier otro ente. Esta historia es pensada por Heidegger al mismo tiempo y por el mismo movimiento como historia del olvido del ser, historia de su ob-jetivación, de la reducción del pensar a re-presentar, ob-jetivar y de una autopotenciación del sujeto que se hace señor y soberano. Los grandes hitos de esta historia son: Platón, por pensar el concepto como idea, como representación, imagen; Descartes, con quien la idea se subjetiviza; y Fichte, con la absolutización del sujeto en la relación sujeto-objeto. Esta misma forma de pensar, que ha creado esta metafísica, ha ido invadiendo todos los campos de las ciencias, de la política y de la religión, convirtiéndose en cada caso en un pensar técnico, re-presentativo, utilitarista, que más que un pensar es un calcular<sup>175</sup>.

En general, ésta es la visión de la Modernidad a que se hace referencia o subyace en prácticamente todas las actitudes postmodernas, y especialmente las que pretenden despedirse de la Modernidad, dándola por acabada y haciendo de ella una lectura radicalmente negativa. El punto central de la “historia del ser” heideggeriana está formado por la tesis de que el pensar occidental camina hacia una progresiva “subjetivización” del ser. La propuesta de destrucción del sujeto está al servicio del desvelamiento del ser.

Sin negar en absoluto la genialidad de esta “arqueología” o “genealogía” del saber europeo, puede que, como toda estilización o generalización, no consiga reflejar y tener en cuenta todos los aspectos necesarios que están en juego en la cuestión. De hecho no es difícil señalar cómo en la misma Modernidad la absolutez de la subjetividad es ambivalente. En su mismo inicio, Descartes, quien paradigmáticamente intenta explicar el *cogito* solamente por las relaciones consigo mismo, con ser el ejemplo aducido más frecuentemente y como el más nítido y cla-

175. M. FRANK, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt/M. 1983, pp. 246-248; cfr. H. VETTER, “Welches Subjekt stirbt? Zur Vorgeschichte der Kritik an der These: Der Mensch ist Subjekt”, in: H. NAGL-DOCEKAL y ID. (Hrsg.), *Tod des Subjekts?*, Wien/München 1987, pp. 22-42.

ro, pueden ya percibirse en él indicios de la fragilidad e insuficiencia de esta auto-referencia y de la necesidad de una garantía exterior, la garantía del Ser Supremo, Dios. Y en todo caso, puede considerarse patrimonio común de la Modernidad la consideración de que la auto-referencia implica referencia al otro<sup>176</sup>.

Junto a esta línea, y en cierto sentido como su reverso, cabría situar el movimiento por el cual la subjetividad en su afán por autofundamentarse se destruye a sí misma. Se trata de los sistemas que W. Schulz llama “sistemas de la subjetividad consumada en ella misma”, refiriéndose a Kierkegaard, Marx y Nietzsche, en cuya continuidad sitúa también a M. Heidegger. Esta línea tiene como origen y comienzo el pensamiento del Schelling tardío<sup>177</sup>.

“Lo que puede superar al subjetivismo como destino histórico, es solamente él mismo: el subjetivismo empieza a anularse [*aufheben*] a sí mismo por medio de la consumación de la pura subjetividad. Ésta es la palabra que propiamente tiene que decirnos nuestra historia en y a través de los últimos grandes sistemas de la subjetividad. El sentido de estos sistemas, tal como hemos visto, está en la obtención de una nueva autocomprensión, en la cual el sujeto de partida es reconocido y apropiado como tal. En y a través de esta apropiación la subjetividad se experimenta en ella misma. Con ello se hace caduca la relación a un *principio*, sobre el cual debía fundarse. Primero la relación fundante con otro *ente*, porque y en la medida que la subjetividad está ya cerrada en sí misma, pero sobre todo también la relación fundante *consigo mismo*, puesto que la subjetividad no puede fundamentarse en sí misma. Por ello asciende a su otro. Pero precisamente este otro ya no es el fundamento en el sentido de un *principio obvio*. No está a su disposición, de modo que el sujeto pudiera indicar *cómo* se fundamenta en este fundamento. Se encuentra como ya ‘fundado’ desde siempre”<sup>178</sup>.

En este párrafo tenemos resumido el proceso por el cual, según estos sistemas de la subjetividad consumada, la subjetividad —en el propio

176. Esta es la primera de las cuatro objeciones que aduce en contra de la interpretación de Heidegger M. FRANK, *o.c.*, pp. 248-257.

177. W. SCHULZ, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955, p. 273.

178. W. SCHULZ, *o.c.*, p. 299.

intento de autofundamentarse— se experimenta como fundamento sin fondo, se suprime a sí misma como fundamento y se abre a su otro<sup>179</sup>, pero no como algo puesto por ella, sino como aquello que desde siempre le fundamenta, sea Dios, la naturaleza, la historia, pero en todo caso entendiendo estas entidades como algo dado, anterior y englobante<sup>180</sup>. De este modo la mayor prueba de fuerza, el acto mayor de su fundamentación y realización, la “consumación” (*Vollendung*) de la subjetividad se convierte en la experiencia de su desfondamiento, de su ser finito, de su completa finitud (*Voll-endlich-keit*)<sup>181</sup>. De esta manera lo que en principio pretendió ser un proceso de autopotenciación acaba por ser un proceso de autodepotenciación<sup>182</sup>.

Este mismo proceso se puede seguir perfectamente en la reducción antropológica de la teología y en la evolución del pensamiento de L. Feuerbach. Su propósito de reducir la esencia divina a la humana lo lleva a cabo siguiendo un proceso reductor siempre más radical en búsqueda de algo siempre más elementalmente condicionante. Así, la esencia divina es reducida a la humana, la esencia humana a su vez al

179. Es interesante notar el significado que adquiere aquí en Heidegger el “ir al fundamento/fondo” (*Zu Grunde gehen*) para autofundamentarse que resulta ser un desfondarse, un sucumbir, mientras que por el contrario en Hegel el sucumbir significa fundamentarse, pues el ir al fondo significa ciertamente en primera instancia sucumbir, pero en realidad, desapareciendo en su particularidad e inmediatez, resulta ser la verdadera fundamentación.

180. Cfr. W. SCHULZ, *o.c.*, p. 291s.

181. W. SCHULZ, *o.c.*, p. 300. L. Cencillo ha hecho del “desfondamiento” una de las categorías básicas de su antropología. He ahí una de las descripciones que da: “La comprobación de que nunca le viene al hombre dado por naturaleza de modo unívoco, espontáneo y fijo, y por lo tanto definitivamente cierto, el significado de lo que es, le afecta y le rodea; el hecho de que el ser humano carece de una base naturalmente dada, de una vez para siempre, desde la cual comprender y comprenderse, valorar y optar, es lo que denominamos exactamente desfondamiento” (L. CENCILLO, *Método y base humana. Partes I y II del Curso de Antropología Integral*, Madrid 1973, p. 145). Como se ve la diferencia es abismal entre las dos concepciones de desfondamiento, pues en nuestro caso no se trata sólo que al hombre no le sea dado su significado, sino que en el intento de fundamentarlo, y precisamente en el intento de fundamentarlo en su propio ser antropológico, experimenta que no es él el fundamento buscado, se experimenta remitido a otro.

182. “Meine Vermutung, daß im Gesamtprozeß der Neuzeit radikale theoretisch-praktische Selbstermächtigungsimpulse stärker und augenfälliger in Erscheinung getreten sind als theoretische Selbstermächtigungsanstrengungen, an der neuzeitlichen *mésaventures* des metaphysischen Willenssubjekts, des politischen Handlungssubjekts und des Erkenntnissubjekts...”. W. HÜBNER, “Der dreifache Tod des modernen Subjekts”, in: *Die Frage nach dem Subjekt*, hrsg.v. M. Frank, G. Raulet und W. v. Reijen, Frankfurt/M. 1988, pp. 101-127, cita en p. 110s.

colectivo del género humano, como su existencia histórica y empírica, pero al ser éste inabarcable para cada individuo se concreta en el otro, viniendo a ser la unidad yo-tú la esencia humana; llegado este momento de máxima concretez (o mejor, particularidad) tiene que abrirse a lo más universal que es la naturaleza, como aquello que lo mantiene, fundamenta y coordina todo: las cosas, la vida, los individuos, sus impulsos y su capacidad y posibilidad de satisfacerlos. Por tanto, si de entrada la reducción de la teología a antropología consiste en un proceso por superar la escisión entre Dios y hombre, yo y los demás (o sea, un proceso por alcanzar la identidad), y un proceso por superar la ilusión de una falsa alteridad o mediación como si por el otro se alcanzara la identidad (o sea, un proceso de inmediatez), al final la búsqueda de identidad en inmediatez se ve abocada a la mayor difusión de identidad precisamente porque ésta solamente se encuentra en la naturaleza<sup>183</sup>.

Desde otra perspectiva, en cierta polémica con Heidegger y la comprensión del concepto fundamental de la Modernidad como autoconciencia, a causa de una cierta sobrevaloración de Descartes y la dimensión teórica, Dieter Henrich destaca el concepto de *autoconservación* como estructura fundamental de la Modernidad, que a diferencia de autoconciencia resalta la dimensión práctica. En este caso, el inicio de la Modernidad es situado en Hobbes. Pero ciñéndonos al resultado que ahora interesa recoger, desde esta otra perspectiva D. Henrich llega a conclusiones en parte semejantes a las de W. Schulz. La primera de las tareas de una filosofía que quiera responder responsablemente a los retos de la filosofía moderna la ve precisamente en desarrollar una teoría de la conciencia, liberada, en familiaridad consigo misma, pero haciendo ver que esta conciencia, que en sus actividades está ligada sólo a sí misma, se experimenta estando desde siempre en dependencia. La tarea consiste por tanto en superar lo que en la filosofía moderna aparece como aporía: pensar al mismo tiempo la autonomía y el origen, y ello no sólo en una especie de suspensión de la aporía, como sucede en el pensamiento oriental<sup>184</sup>.

183. Cfr. G. AMENGUAL, *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*, Barcelona 1980.

184. D. HENRICH, "Die Grundstruktur der modernen Philosophie", in: ID., *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1982, pp. 83-108, referencia en pp. 105.107.

Este proceso de depotenciación de la subjetividad, como proceso propio de la modernidad ha sido además descrito al hilo de los tres maestros de la sospecha: Marx, Nietzsche y Freud, con las consiguientes reducciones de la subjetividad o del ser humano en general a relaciones sociales, a voluntad de poder y a pulsiones, respectivamente<sup>185</sup>.

Señalados estos procesos de la Modernidad, habrá que afirmar que se da en la Modernidad una dinámica que le lleva a una progresiva radicalización de sus puntos de partida y fundamentos que pueden llegar a convertirse en lo contrario de lo que fueron al ser puestos como tales. Dicho de una manera más concreta: la crítica a la totalidad/unidad, al sujeto, a la razón, no sólo está presente a lo largo de la Modernidad, sino que constituye su propio hilo conductor, desde Hegel mismo, y de modos diferentes y con mayor radicalidad, desde los jóvenes hegelianos, K. Marx, S. Kierkegaard, F. Nietzsche, S. Freud.

A pesar de que a veces se haya afirmado explícitamente el fin de la Modernidad, como de una época concluida, diferente de la actual<sup>186</sup>, con mucha más frecuencia, aún no pretendiendo ser pura continuidad, se señala que la misma propuesta de alternativa se halla latente en la propia Modernidad. Así, por una parte Habermas, aún pretendiendo mantenerse fiel al proyecto ilustrador-emancipador de la Modernidad, intenta conectar más bien con el contra-discurso latente en la Modernidad y que no alcanzó a desplegar todas sus posibilidades<sup>187</sup>. La actitud de Habermas respecto de la modernidad sería equiparable a la del “nosotros” en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, que, cual Sócrates, hace ver la insuficiencia de la propia posición y la verdad de lo que en el fondo se pretende, haciendo surgir así este fondo verdadero y llevándolo a la realidad de una nueva figura de conciencia que resulta ser la verdad de la anterior.

185. Véase cap. I, apartado 3.2.

186. G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, cit., pp. 9ss. De modo semejante deslinda lo moderno de lo posmoderno J.-F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, Madrid 1984, y ID., *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona 1987.

187. J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs*, cit., pp. 344. 351. 361s. Cfr. A. WELLMER, “Razón, utopía y dialéctica de la Ilustración”, in: R. J. BERNSTEIN, (ed.), *Habermas y la modernidad*, Madrid 1988, pp. 65-110; así como R. J. BERNSTEIN, “Introducción”, in: *o.c.*, pp. 13-61.



También J.-F. Lyotard recientemente ha matizado mucho la relación entre la modernidad y postmodernidad, afirmando que “ni la modernidad ni la llamada postmodernidad pueden identificarse y definirse como entidades históricas inequívocas, la segunda siempre a continuación de la primera. Por el contrario, la actitud postmoderna está siempre implicada en la moderna, [...] la postmodernidad es una promesa de la que está preñada la modernidad definitiva y perpetuamente”<sup>188</sup>. La relación entre modernidad y postmodernidad es caracterizada como un “reescribir”, explicado sobre todo como el proceso de “elaboración” (*Durcharbeitung*) freudiana y como recordar<sup>189</sup>. “La postmodernidad no es una época nueva, es la reescritura de ciertas características que la modernidad había querido o pretendido alcanzar”<sup>190</sup>. Aunque la explicación sea diferente, la relación es pensada de modo muy similar; lo que seguramente sea más diferente entre Lyotard y Habermas es la comprensión de la Modernidad, y por tanto también la propuesta actual.

La posición a este respecto de uno de los mejores estudiosos de esta problemática es resumida por él mismo con estas palabras:

“Ciertamente, esta modernidad [*Moderne*] del siglo xx, a la que remite la postmodernidad [*Postmoderne*], significa por su parte una ruptura con la modernidad en el sentido de edad moderna [*Neuzeit*]. [...] Y por tanto mi tesis fundamental significa que la postmodernidad propiamente es lo radicalmente moderno [*Radikalmoderne*] de este siglo, no que sea post-moderno, sino que precisamente significa que es después de aquella modernidad, que designamos inequívocamente como ‘edad moderna’ [*Neuzeit*]. [...] La postmodernidad es una modernidad, que ya no sigue las huellas de la edad moderna, sino las del siglo xx”<sup>191</sup>.

188. J.-F. LYOTARD, “Reescribir la modernidad”, in: *Revista de Occidente*, núm. 66 (nov. 1986) 24.

189. *Ibid.*, pp. 25-27.

190. *Ibid.*, p. 32. En otro lugar afirma: “La postmodernidad-en-la-modernidad es la dimensión permanentemente *anamnésica*, es decir, la tentativa constante de que la modernidad no cese, no de *olvidar*, puesto que no es exactamente un ‘olvido’, sino de mantener ahí ese algo inaprensible, esa marca indecible...” T. OÑATE ZUBIA, “Entrevista con Lyotard”, in: *Rev. de Occidente*, núm. 73 (junio 1987) 120.

191. W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, cit., p. 84.

## 4. Cambio de paradigma: del sujeto al lenguaje

Tratándose de filosofía, hay un tópico obligado a la hora de valorar el progreso o final de época: el cambio de paradigma, llevado a cabo por la filosofía actual, en este siglo, sustituyendo el paradigma moderno, el del sujeto o de la conciencia, que venía funcionando desde Descartes, por el del lenguaje, introducido en este siglo por un conjunto de diversos esfuerzos filosóficos, cuya aportación ha venido a denominarse *linguistic turn*<sup>192</sup>. La constatación de este cambio de paradigma podría ser, en principio, una buena razón en favor del final de época, sin que, como se verá, lo sea automáticamente por el hecho de introducir la perspectiva lingüística.

Sobre todo desde dos perspectivas se anunció la desaparición del sujeto y su sustitución como paradigma filosófico por el del lenguaje: el estructuralismo, basándose en la lingüística de F. de Saussure, y la filosofía del ser heideggeriana.

### 4.1. Saussure y Heidegger como precedentes y fundamentos

F. de Saussure, poniendo la significación en las diferenciaciones y relaciones entre los significantes, convirtiendo así al lenguaje en un complejo formal<sup>193</sup>, sienta un principio general, según el cual “el mundo no-sensible de los pensamientos se constituye como resultado de distinciones y conexiones en el ámbito de lo sensible-fónico”<sup>194</sup>. Este principio es tomado como base por el estructuralismo y aplicado a todas las ciencias humanas. De esta manera el sujeto es absorbido en general por la estructura, sea ésta lingüística, antropológica o social, que, en C. Lévi-Strauss, el típico representante del estructuralismo, es en último término idéntica, de raíz naturalista. En este sentido desaparece el sujeto en la estructura, no sólo lingüística, aunque concebida al modo lingüístico y sobre la base de un principio lingüístico aplicado a todas las

192. Esta denominación quedó estandarizada sobre todo a partir de la recopilación de R. RORTY (ed.), *The linguistic turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago 1967.

193. Cfr. M. FRANK, *o.c.*, pp. 41-48.

194. M. FRANK, *o.c.*, p. 36.

ciencias humanas. El neoestructuralismo radicalizará este planteamiento destacando la incontrolabilidad del significado desde el significante, rechazando la idea de orden que aún subyace en la concepción de la lengua como sistema, desde el cual se presume dominar el significado, resultando así una estructura abierta<sup>195</sup>.

Podríamos resumir en dos las razones por las cuales el estructuralismo, o su semiología subyacente, hace desaparecer el sujeto, sustituyéndolo por la estructura lingüística<sup>196</sup>:

1ª. La semiología/lingüística hace posible la negación de la unidad del sujeto estructurado esencialmente de manera monádica. Esta negación de la unidad, en efecto, hace posible afirmar que no es el sujeto quien habla, sino la lengua, es decir, el sistema de signos que tiene a disposición, y por tanto, quien se cree que habla no es un “yo” sino un “ello” (impersonal, la estructura lingüística, ideológica, social, instintual, etc.). Tanto el significante como el significado surgen a la vez por la mediación de la lengua y en concreto por medio del surgimiento de nuevas diferenciaciones y sus correspondientes nuevas articulaciones de las unidades sonido-pensamiento<sup>197</sup>.

2ª. Siendo la lengua un sistema de signos, comparable con cualquier otro sistema de signos, funciona por las relaciones duales entre los signos, los cuales, a su vez, no son más que su diferencia. Un tal sistema no tiene ningún centro, ningún sujeto desde el cual o hacia el cual se tengan o se puedan ordenar los signos o momentos singulares del sistema. Los sistemas no tienen sujeto ni tienen carácter subjetivo.

En cuanto a M. Heidegger ya hemos hecho alusión a su clara y paradigmática crítica a la subjetividad y a la Modernidad, interesa ahora simplemente recordar como también él propone una sustitución de la filosofía del sujeto por la del lenguaje, el lenguaje del ser.

Ciertamente no se trata de otra crítica, sino más bien de otro aspecto. De la misma manera que el hombre debe entenderse desde el ser, así

195. Cfr. M. FRANK, *o.c.*, p. 35-38.

196. Para lo que sigue cfr. H. VETTER, “Welches Subjekt stirbt? Zur Vorgeschichte der Kritik an der These: Der Mensch ist Subjekt”, in: *Tod des Subjekts?*, hrsg. v. H. Nagl-Docekal und H. Vetter, Viena/Munich 1987, pp. 39-41.

197. FRANK, *o.c.*, p. 46.43.

también ha de entenderse desde la escucha de la palabra del ser, que es su revelación. “El lenguaje es la casa del ser. En su vivienda mora el hombre. Los pensadores y los poetas son los vigilantes de esta vivienda. Su vigilar es el producir la patencia del ser por que éstos la conducen por su decir al lenguaje y en el lenguaje la guardan”<sup>198</sup>. El ser y la palabra están por encima del hombre, que en su ser queda subordinado a la palabra originaria del ser, queda a la escucha de la palabra con que el ser se hace patente, se revela. Y si el hombre, en su propio ser, se entiende desde el ser y su patencia en la palabra, entonces es claro que aquello que el hombre piensa y habla es el ser y su palabra. “El lenguaje habla, no el hombre”<sup>199</sup>. El hombre habla solamente en la medida que responde al lenguaje que proviene de la dispensación o de la revelación del ser. La respuesta del hombre a la palabra originaria del ser constituye precisamente la manera como el hombre tiene su lugar en el despejamiento del ser. El ser es un logos que no es el verbo de nadie. “La dispensación (*Geschick*) del ser, en tanto que propósito y llamada, es la palabra que habla en el origen de todo hablar humano”<sup>200</sup>.

#### 4.2. La relación de los tres paradigmas de la filosofía

A pesar de que el hablar de los tres sucesivos paradigmas sea lenguaje corriente, no es fácil especificar quién o quiénes o en qué momento y contexto precisos se formuló. De todos modos parece que debe proceder del contexto del discurso acerca de la sustitución del paradigma de la conciencia por el del lenguaje y por tanto a partir de un conjunto de hechos o condiciones que podríamos resumir en estos tres factores:

1. después de largos y diversos intentos de sustituir el paradigma moderno de la filosofía de la conciencia o del sujeto, en cuya sustitución jugaba un papel decisivo el lenguaje, cuyos principales representantes acabamos de recordar;

198. M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo* (1947), Madrid 1966, p. 7.

199. M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, p. 161.

200. M. HEIDEGGER, *o.c.*, p. 158. Sobre esta cuestión cfr. J. M. ESQUIROL I CALAF, “Heidegger i Lévinas”, in: *Taula. Quaderns de pensament*, núm. 13-14 (1990) 209-218.

2. después de haberse desarrollado la filosofía analítica como alternativa a la metafísica moderna y actual (no hay que olvidar la crítica acérrima de Carnap precisamente a Heidegger), fundada también en el lenguaje, presentándose como el nuevo “giro” (M. Schlick) en la filosofía, en paralelo y en contraposición al giro copernicano dado por Kant a la filosofía, con el que venía a fundar o reconstruir la filosofía moderna<sup>201</sup>;

3. y después de haberse introducido la terminología de paradigmas de ciencias de Kuhn, aplicándola también a la filosofía.

Tomando la historia de la filosofía en la generalidad propia de la perspectiva de los paradigmas, se distinguen tres épocas correspondientes a los tres grandes paradigmas<sup>202</sup>:

1. La clásica, cuyo concepto principal es ser y su tratamiento propio la ontología, que parte de una actitud característica, cual es la admiración ante la realidad.

2. La moderna, cuyo concepto fundamental es conciencia o sujeto o subjetividad y su tratamiento propio la filosofía trascendental, que parte de una actitud inicial cual es la duda<sup>203</sup> ante el conocimiento o la conciencia de su problematicidad.

201. Al respecto basta recordar algunas de las más significativas contribuciones recogidas por A. J. AYER (ed.), *La revolución en filosofía* (1956), Madrid 1958; ID. (ed.), *El positivismo lógico* (1959), México 1965. Ver la contribución de M. Schlick en este último volumen.

202. Cfr. E. TUGENDHAT, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt/M. 1976, p. 25, donde, expresando su propósito de partir de las cuestiones fundamentales de la tradición para reformularlas según el filosofar analítico del lenguaje, señala tres conceptos fundamentales: el ser, correspondiente a la concepción antigua de la filosofía, los conceptos de conciencia y experiencia, correspondientes a la moderna, y el de razón, que atraviesa toda la historia desde sus orígenes y que corresponde a la cuestión práctica (cfr. p. 128).

En lo que sigue hasta el próximo apartado 4.3 citamos esta obra en el texto, indicando simplemente en paréntesis el número de página.

203. Señalamos las actitudes, porque ciertamente no basta atender a las ideas o temas, sino también y quizás sobre todo a las actitudes, “les habitudes, les idées, les croyances”. “La génie poétique est mort, mais le génie du soupçon est venu au monde”, sentencia que suena a constatación lapidaria, escrita sin contexto ni motivo claro en el prólogo de STENDHAL, *Souvenirs d'Egotisme*, 1832, tiene valor de testimonio por la intención provocadora de la obra que, escrita como autopresentación, anuncia el derrumbe de la subjetividad romántica; cfr. H. R. JAUSS, “Das Ende der Kunstperiode — Aspekte der literarischen Revolution bei Heine, Hugo und Stendhal”, in: ID., *o.c.*, esp. pp. 107-114 ofrece sugerencias sobre la conciencia de época. Este cambio y determinación de las épocas es equiparable a la determinación filosófica según la actitud filosófica, correspondiendo la admiración (Aristóteles) a la antigua, y la duda o la sospecha (Descartes) a la moderna. Sobre el

3. Finalmente, la actual, cuyo concepto fundamental es el lenguaje y su tratamiento propio sería en general la filosofía del lenguaje y más en concreto, si atendemos a E. Tugendhat, la semántica formal, si, en cambio, atendemos a los planteamientos de Apel y Habermas, sería la pragmática trascendental o universal respectivamente<sup>204</sup>.

La ontología clásica se caracterizaba por su orientación por la categoría objeto, si bien, dado su carácter formal, fue más allá de una pura teoría del objeto o de la sustancia. “La pregunta fundamental de la ontología reza: ‘¿qué es el ente como ente?’”. Formulada la pregunta de este modo, como paralela a la filosófico-analítica, resulta fácil formular su correspondiente, que reza así: “‘¿cómo puede uno referirse a objetos con expresiones lingüísticas?’”<sup>205</sup>. La semántica formal puede considerarse como la sucesora legítima de la ontología (p. 47), de tal manera que “la ontología desaparece y se mantiene completamente en la semántica formal” (p. 48).

La otra concepción de la filosofía, crítica respecto de la ontología, es la moderna filosofía de la conciencia. A este respecto la filosofía de la conciencia se encuentra en una situación análoga a la de la filosofía del lenguaje. “En ambos casos el nuevo planteamiento filosófico surge del distanciamiento respecto de la teoría del objeto por medio de una reflexión, la cual, en la filosofía de la conciencia, se presenta como reflexión sobre la experiencia o la conciencia de los objetos, y, en la semántica, como reflexión sobre proposiciones, en las cuales se habla de objetos” (p. 79). En este sentido, la filosofía de la conciencia y la analítica del lenguaje aparecen como empresas concurrentes, pudiendo pretender ambas englobar o abrazar a su respectiva contrincante: “toda conciencia de un objeto es siempre un miembro de la comprensión de una proposición; por otra parte la filosofía de la conciencia puede hacer valer que

---

tema de conciencia epocal y cambio de época puede verse M. RIEDEL, “Epoche, Epochenbewusstsein”, in: *Historisches Wörterbuch der Philos.* vol. 2, Basel/Stuttgart 1972, col. 596-599; R. HERZOG / R. KOSELLECK (Hg.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein*, Munich 1987 (Poetik und Hermeneutik, XII).

204. La sustitución de la filosofía primera por la semiótica trascendental en Apel y Habermas ha sido tratado por J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona 1988, esp. pp. 252ss.

205. TUGENDHAT, *o.c.*, p. 53, cfr. pp. 35ss. (Vorl. 3).

toda comprensión de una proposición es solamente un modo de conciencia entre otros” (ibid.).

El paso de la filosofía de la conciencia a la del lenguaje es considerado por E. Tugendhat prácticamente como una radicalización del modelo propio de la filosofía de la conciencia: la relación sujeto-objeto, característica del planteamiento de la filosofía de la conciencia, al transformarse en relación lingüística, se anula a sí misma. En este camino de desarrollo de la filosofía moderna y transformación distingue tres pasos.

El primero, el cartesiano, con el que la filosofía moderna empieza el giro hacia la conciencia, está preocupado sobre todo por la fundamentación y la demostración. Fundamentalmente es teoría del conocimiento, con el presupuesto que el conocimiento es entendido como certeza, es decir, estado subjetivo de cada singular. Su aportación consiste en transformar la pregunta por el ser en la pregunta por el acceso al ser (p. 80s.).

El segundo paso, constituido por el llamado giro trascendental, consiste “en que la pregunta por el modo de darse de los objetos ya no es considerada como una pregunta por la certeza, sino como constitutiva para la objetividad de los objetos” (p. 81). Es el paso dado fundamentalmente por Kant, pero también por Husserl (p. 81s.). El análisis ontológico es concebido ahora como el análisis de las posibilidades de la experiencia, de acuerdo con la proposición según la cual “las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia”<sup>206</sup>.

El tercer paso consiste en una ampliación de la reflexión sobre la conciencia de tal manera que se supera la orientación hacia el objeto, mostrando que hay modos de conciencia que no pueden ser entendidos como conciencia de un objeto. Este paso está solamente apuntado en la filosofía moderna, en concreto en Kant, dándose, en cambio, de manera explícita y desarrollada en el Heidegger de *Ser y tiempo*, aunque para lo que correspondería a conciencia use el término “*Erschlossenheit*” (p. 82-84). Sin que el planteamiento heideggeriano sea simplemente lingüístico, coincide con éste en su crítica a la noción básica que tiene la filosofía de la conciencia para referirse al objeto: representar, como si se

206. KANT, *Crítica de la razón pura*, Madrid 1978, p. 196 (KrV B 197).

tratara de una relación pre-lingüística entre sujeto y objeto, siguiendo siempre un modelo intuitivo o incluso óptico, en vez de pensarlo como una proposición, en vez de pensarlo como una relación lingüística entre un hablante y una proposición<sup>207</sup>.

Si bien Tugendhat no duda en hablar del tercer concepto de filosofía para referirse al analítico del lenguaje, y en este sentido no duda en presentarlo como un nuevo paradigma que viene a ocupar el lugar de la filosofía de la conciencia, por otra parte gusta de señalar elementos de la filosofía de la conciencia que apuntan a más allá de ella, sobre todo en Kant, así como también en Husserl, que es tenido por un filósofo trascendental<sup>208</sup>.

### 4.3.J. Habermas

Habermas ofrece la ventaja de haber expuesto ampliamente su lectura de la Modernidad, confrontándola incluso con lecturas postmodernistas. Intentemos en primer lugar señalar los grandes rasgos de su discurso de la Modernidad.

#### 4.3.1. Visión de la Modernidad y propia ubicación en ella

Ya de entrada se puede notar una característica decisiva del modo con que Habermas considera la Modernidad: presenta una visión marcadamente “presentista” o sincrónica de la Modernidad, en la que se incluye la propia actualidad, de tal manera que en la filosofía inmediatamente posthegeliana puede ver ya ejemplificadas las mismas posturas actuales sobre la Modernidad. De hecho diseña la panorámica del pensamiento actual de la Modernidad en analogía con las mismas denominaciones de los posthegelianos. Tres son las corrientes que distingue<sup>209</sup>:

207. TUGENDHAT, *o.c.*, pp. 86-89 y pp. 92ss. (Vorl. 6).

208. TUGENDHAT, *o.c.*, p. 128, pp. 92ss. (Vorl. 6), pp. 83s. Sobre Tugendhat cfr. M. FRANK, *o.c.*, pp. 283-286; O. HÖFFE, “Ist die transzendente Vernunftkritik in der Sprachphilosophie aufgehoben? Eine programmatische Auseinandersetzung mit E. Tugendhat und K.-O. Apel”, in: *Philos. Jahrbuch* 91 (1984:2) 250-272; J. CONILL, *o.c.*, pp. 56-61.

209. Para las diversas panorámicas que ofrece Habermas cfr. J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 12s., 57; ID., “Die Moderne — ein unvollendetes Projekt”, in: ID., *Kleine Politische Schriften I-IV*, Frankfurt/M 1981, pp. 462-464; ID., “Die Kulturkritik der Neo-



1. Jóvenes hegelianos, caracterizados por unir la modernidad social y la cultural y, por tanto, por mantener el proyecto completo de la Modernidad. Aquí se sitúa su propio proyecto.

2. Hegelianos de derecha o neoconservadores actuales: mantienen solamente la modernidad social, rehusando la cultural.

3. Jóvenes conservadores (*Jungkonservativen*), aquellos, que arrancando de la posición de Nietzsche, se despiden de la modernidad, los postmodernistas.

También gracias a esta consideración sincrónica y actual de la modernidad puede conectar sin dificultad la diferenciación de sistemas producida por el proceso de racionalización, tal como lo explica M. Weber, con la problemática filosófica inmediatamente postkantiana y propia del joven Hegel sobre cómo superar las divisiones y escisiones producidas por la subjetividad moderna<sup>210</sup>.

Aunque la Modernidad sea el presente en que se sitúa su discurso, ello en modo alguno equivale a asumirlo ni a considerarlo de modo indiferenciado y estático. Al contrario —y en ello se podría atisbar una cierta conciencia de estar inaugurando algo nuevo, aunque no sea explícitamente una nueva época, sino más bien un nuevo modo de filosofar<sup>211</sup>—, apoyado en el propio contradiscurso latente en la Modernidad, en sus aporías y en sus intentos fallidos, Habermas se propone una verdadera transformación de su propio planteamiento, un cambio de paradigma, consistente en el paso de la filosofía del sujeto o de la conciencia a la de la pragmática del lenguaje<sup>212</sup>, o cambio de racionalidad, el

---

konservativen in den USA und in der Bundesrepublik”, in: ID., *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/M 1985, pp. 30-56; ID., “Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien”, in: ID., *o.c.*, pp. 152-157.

210. Cfr. DM 9ss., 26ss., 34ss., 50s.

211. Para Habermas, un nuevo paradigma no significa una nueva época. En efecto, mientras, por una parte, habla expresamente de cambio de paradigma, por otra, afirma: “Considero infundada esta tesis de la irrupción de la postmodernidad” (J. HABERMAS, *Die neue Unübersichtlichkeit*, p. 145).

212. J. HABERMAS, *Der philos. Diskurs*, p. 346. 351, etc., habla expresamente de cambio de paradigma para referirse a este cambio de planteamiento filosófico. Y en otro lugar afirma explícitamente: “Presumiblemente algún día se verá en la disolución del paradigma de la conciencia el logro filosófico propio de nuestra época, comparable a la ruptura que llevó a cabo su inauguración filosófico-trascendental por Kant” (J. HABERMAS, *Die neue Unübersichtlichkeit*, cit., p. 134).

paso de la razón centrada en el sujeto a la razón comunicativa, o paso del paradigma del conocimiento de objeto al paradigma del entendimiento (*Verständigung*) entre sujetos capaces de habla y de acción<sup>213</sup>.

La exposición del discurso de la Modernidad debe empezar haciendo mención de Kant, pues él “expresa el mundo moderno en una construcción mental. Esto significa solamente que en la filosofía de Kant se reflejan como en un espejo los rasgos esenciales de la época, sin que Kant hubiera captado la Modernidad como tal. Solamente desde la retrospectiva pudo Hegel entender la filosofía kantiana como la autoexposición canónica de la Modernidad” (DM 30). Hegel, en cambio, representa el primer intento de llevar a concepto la Modernidad, con una visión crítica de la misma (DM 27). En sentido propio la Modernidad arranca a mediados del siglo XIX, en torno a 1850<sup>214</sup>, prácticamente con la despedida de la filosofía hegeliana, de tal manera que aún nos encontramos en la situación filosófica o de conciencia de los jóvenes hegelianos<sup>215</sup>, dando así a entender su propia posición izquierdo-hegeliana al mismo tiempo que su visión sincrónica o “presentista” de la Modernidad.

Ello ciertamente no significa que éste sea el único discurso de la Modernidad, como si ésta no presentara una evolución, y por lo demás muy diferenciada, como han sido diversos los modos de afrontarla. El hilo conductor o la gran corriente vendría marcada en primer lugar por Hegel y sus sucesores que se alinean en una “dialéctica de la Ilustración” positiva, optando por una crítica a la Modernidad desde el espíritu y con los medios de la modernidad misma, intentando así superar sus unilateralidades mediante correcciones internas —mediante crítica inmanente, podríamos decir, usando el término propio de esta corriente—, mientras que por el contrario Nietzsche preconiza una salida de la Modernidad,

213. J. HABERMAS, *Der philos. Diskurs*, p. 345. Sobre la concepción de racionalidad en Habermas, su asunción de la dialéctica de la Ilustración a través de su obra cfr. la bibliografía citada en la nota 187.

214. J. HABERMAS, “Die Moderne — ein unvollendetes Projekt”, cit., p. 445.

215. J. HABERMAS, *Der philos. Diskurs*, p. 67: “Nos mantenemos hasta hoy en el estado de conciencia que introdujeron los jóvenes hegelianos al distanciarse de Hegel y de la filosofía en general [...], seguimos siendo contemporáneos de los jóvenes hegelianos. Hegel abrió el discurso de la Modernidad; pero fueron los jóvenes hegelianos quienes lo asentaron de forma duradera”.

echando por la borda no sólo la dialéctica mencionada, sino también la razón de la Ilustración, acogiéndose más bien a lo otro de la razón. Desde esta despedida de la Modernidad, abandonando su proyecto inacabado, Habermas traza dos líneas de evolución, que partiendo ambas de Nietzsche, una pasando por Heidegger llega a Derrida, y la segunda, pasando por Bataille llega a M. Foucault.

Si la Modernidad arranca con la institución de la subjetividad como principio, toda ella es al mismo tiempo una crítica y una búsqueda de una superación de dicho principio, por lo menos desde el momento en que la Modernidad es llevada a concepto en Hegel. Por otra parte, la única superación radical, Nietzsche, no puede llevarse a cabo consistentemente ni desde el punto de vista de crítica a la metafísica ni desde el punto de vista de crítica al poder, por lo que Habermas se ve irremediablemente remitido a buscar otra salida de la filosofía de la subjetividad, asumiendo el contradiscurso latente desde el principio en la misma Modernidad (DM 351).

Habermas critica los intentos de salir o superar la Modernidad porque no consiguen salirse del mismo paradigma que critican: la subjetividad, entendida como razón solipsista, centrada en el sujeto. Los mismos representantes de la crítica radical a la razón (G. y H. Böhme, M. Heidegger, M. Foucault) quedan atrapados en los presupuestos de la filosofía de la subjetividad (DM 360). La condición, una vez más, para superar un paradigma es que sea negado de manera determinada por otro, es decir, que le sea negado su valor de manera lúcida, dado que es resistente a la pura conspiración (DM 361). No basta con negar de manera general y abstracta, sino que hay que hacerlo de forma determinada, contraponiendo una alternativa concreta que sea a su vez el resultado de la crítica inmanente al anterior, superando su insuficiencia y recogiendo a la vez su verdad. “Pero también esta vez, un paradigma solamente pierde su fuerza si es negado de forma *determinada* por *otro* paradigma” (DM 361, cfr. 346).

Habermas se muestra muy fiel al método especulativo, que tiene mucho de mayéutico: negar la anterior figura de conciencia, mostrando a la vez su verdad y, justamente basándose en ésta su verdad, mostrar la insuficiencia de su realización, transformándola así en una nueva figura que surge de la realización de la propia verdad. En el caso de la Moder-

nidad, esto significa negar la Modernidad como figura de conciencia, porque ella misma no realiza la verdad que late en su fondo. La crítica a la Modernidad implica entonces asumir su propio contradiscurso, llevarlo a su verdad, extrayendo así de la Modernidad misma su verdad, perfilando la nueva figura que será a la vez negación y realización de la Modernidad.

#### 4.3.2. Del paradigma del sujeto al paradigma del entendimiento. De la razón centrada en el sujeto a la razón comunicativa

La crítica más detallada que Habermas ofrece del paradigma de la filosofía del sujeto consiste en hacer propia la crítica que M. Foucault hace a la “aparición del hombre” o la “ciencia del hombre”, que en el pensamiento moderno viene a sustituir la metafísica<sup>216</sup>. Habermas hace suya la crítica de Foucault a las ciencias humanas, como aquellas que, queriendo salir de la aporía de la contradictoria autotematización del sujeto que se conoce, se embrollan tanto más profundamente en el cientismo autocosificador. Esta crítica de Foucault, a juicio de Habermas, se resume en las tres duplicaciones en que cae la filosofía de la subjetividad, síntoma claro del agotamiento del paradigma (DM 346):

1. El hombre como sujeto, como el lugar de los conocimientos empíricos, y a la vez como el conjunto de aquellas condiciones *a priori* que posibilitan el conocimiento, constituye la primera duplicación consistente en el doble nivel trascendental y empírico, con el agravante — que hace más contradictoria la duplicación — que lo trascendental — las condiciones del conocimiento — se extrae a partir de contenidos empíricos, que son dados en el hombre<sup>217</sup>. La crítica de esta duplicación tiene una importancia básica, porque en ella se rechaza el planteamiento trascendental, al que por otra parte a veces se ha acercado Habermas, aunque manteniendo siempre su firme postura de rechazo. La duplicación desaparece en la medida que se dé prioridad a la intersubjetividad generada lingüísticamente. Según Habermas, esta duplicación es fruto de la pers-

216. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966, p. 328. 322. 328.

217. Cfr. M. FOUCAULT, *o.c.*, pp. 329-331.

pectiva del observador, del planteamiento sujeto-objeto, que necesariamente es objetivadora<sup>218</sup>.

Si, en cambio, se toma la perspectiva de los participantes se escapa a dicha objetivación, pasando así del planteamiento trascendental al reconstructivo. Las ciencias reconstructivas, a diferencia del análisis trascendental de la conciencia, se caracterizan por<sup>219</sup>: *a)* desde la perspectiva de los participantes; *b)* explicitar; *c)* el saber de reglas preteórico de los sujetos que hablan, actúan y conocen competentemente; *d)* a base de un análisis de expresiones logradas o distorsionadas.

2. La segunda duplicación es la dada en la doble auto-relación consistente en unir lo consciente y lo inconsciente, “la transparencia inmediata y soberana del *cogito*” y “la inercia objetiva de lo que, por derecho, no accede ni accederá jamás a la conciencia de sí”<sup>220</sup>: esfuerzo heroico por hacer consciente un trasfondo opaco y reconocerlo. En cambio, en el paradigma del entendimiento los dos aspectos se unen en el concepto de mundo de la vida (*Lebenswelt*), que ofrece al mismo tiempo un contexto común y recursos de evidencia o interpretaciones compartidas, en el cual los sujetos no son los creadores, sino los productos de las tradiciones, pero las tradiciones a su vez se reproducen en la medida que los sujetos, tomando la perspectiva de actores, cumplen sus funciones. Y por otra parte permite tanto su reconstrucción racional y la autocrítica (DM 348-350).

3. Finalmente, la tercera duplicación del sujeto se produce en su relación con el origen y consiste en que sea considerado como actor originariamente creador, siendo él mismo el origen, pero es a la vez siempre sobre el fondo de algo ya empezado que el hombre puede pensar lo

218. J. HABERMAS, *Der philos. Diskurs*, p. 347: “Bajo la mirada de la tercera persona, esté dirigida hacia fuera o hacia dentro, todo se congela a objeto”; una afirmación que curiosamente más bien recuerda el J.-P. SARTRE de *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica* (1943), Buenos Aires 1979, cfr. pp. 328ss.

219. J. HABERMAS, *Der philos. Diskurs*, p. 347s.: “Lo que antaño competía a la filosofía trascendental, es decir, el análisis intuitivo de la autoconciencia, pasa ahora a la jurisdicción del círculo de ciencias reconstructivas, que desde la perspectiva de los participantes en discursos e interacciones tratan de hacer explícito el saber de reglas preteórico de sujetos que hablan, actúan y conocen competentemente, mediante un análisis de elocuciones o manifestaciones distorsionadas”. Acerca de esta sustitución del planteamiento trascendental por el reconstructivo cfr. A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca 1985, pp. 125-131.

220. M. FOUCAULT, *o.c.*, p. 333.

que para él tiene el valor de origen, y por tanto aparece como el ser sin origen, como actor alienado de su origen<sup>221</sup>. La contrapartida del paradigma del entendimiento a esta duplicación es la misma que la anterior.

Estas duplicaciones las acepta Habermas como crítica al paradigma de la filosofía del sujeto o de la conciencia, analizadas por Foucault (DM 307-311), las cuales siguen aún presentes en los intentos de superarlas, tanto de Hegel y Marx, como también de Heidegger y Derrida y Foucault (DM 322s.), así como obviamente en los intentos marxistas de sustituir la conciencia por el trabajo en los proyectos de filosofía de la praxis (DM 368ss., 396ss., 95-103), del mismo modo que en la teoría de los sistemas de Luhmann (DM 409-411, 426-445), que no vendría a ser otra cosa que un mero traspaso del mismo planteamiento, además intencionado, al haber pretendido elaborar su teoría de los sistemas continuando la filosofía moderna.

El cambio de paradigma, por tanto, no se ha producido, aunque lo pretendieran, en las filosofías críticas de la subjetividad. Pero tampoco en la filosofía analítica. En efecto, el cambio de paradigma no se produce ya por el solo hecho de tomar el lenguaje como concepto fundamental. No es propiamente el *linguistic turn* el que ya por sí mismo produce dicho cambio, puesto que la filosofía analítica del lenguaje ha seguido con las abstracciones de un *logos* universal e incorporal, llevando incluso a su culminación el logocentrismo de la filosofía de la conciencia del pensamiento occidental y sus restricciones y deformaciones sistemáticas.

El punto decisivo del paradigma de la filosofía de la conciencia radica, según Habermas, más bien en la relación sujeto-objeto, por ello, “mientras la autocomprensión occidental vea al hombre en su relación con el mundo caracterizado por el monopolio de encontrarse con el ente, de conocer y manejar objetos, hacer afirmaciones verdaderas y realizar intenciones, la razón permanece ontológica, gnoseológica o lingüístico-analíticamente limitada a una de sus dimensiones. La relación del hombre con el mundo es ahí reducida cognotivísticamente”<sup>222</sup>.

221. M. FOUCAULT, *o.c.*, pp. 339-346; J. HABERMAS, *Der philos. Diskurs*, p. 350s.

222. J. HABERMAS, *Der philos. Diskurs*, p. 362s. Cfr. M. FRANK, *o.c.*, pp. 279s donde da una caracterización de la filosofía analítica del lenguaje también como continuadora de la tradición metafísica moderna.

La razón es reducida a una de sus funciones, porque el lenguaje es entendido como limitado a una sola de sus funciones, la de la exposición, olvidando con ello lo propiamente humano del lenguaje: su uso comunicativo articulado proposicionalmente, dejando de lado las otras dos funciones: la ilocutoria, creadora de relaciones interpersonales, y la expresiva. Solamente la pragmática, que integra todas las funciones del lenguaje bajo su aspecto propiamente humano de la comunicación, es la que realiza el cambio de paradigma, instaurando el paradigma del entendimiento, que ya no privilegia la actitud objetivadora, sino que lo “fundamental es más bien la actitud performativa de los interactuantes, que coordinan sus planes de acción entendiéndose mutuamente sobre algo en el mundo”<sup>223</sup>.

#### 4.3.3. Algunas consideraciones críticas

La primera pregunta, de carácter muy general, que provoca la posición de Habermas, es cómo puede defender el proyecto de la Modernidad y al mismo tiempo rechazar su conceptualidad fundamental: la filosofía del sujeto o de la conciencia, siendo la subjetividad el principio que funda la misma Modernidad, con todas sus pretensiones de emancipación, ilustración, libertad, racionalidad, etc.<sup>224</sup> En este sentido no hay duda que los postmodernos tienen una posición más clara y la tarea más fácil, aunque no por ello más acertada<sup>225</sup>. A esta verdadera aporía da respuesta la concepción que Habermas tiene de la Dialéctica de la Ilustración. Pero limitémonos a la cuestión estricta de la sustitución del paradigma de la filosofía del sujeto o de la conciencia.

223. J. HABERMAS, *Der philos. Diskurs*, p. 346. Por la misma razón tampoco considerará logrado el intento de W. Sellars de dar una versión lingüística a la fundamentación husserliana de la intersubjetividad, precisamente porque continúa siendo monológico, cfr. J. HABERMAS, “Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie”, in: ID, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M 1984, pp. 59-67.

224. J. GRONDIN, “Hat Habermas die Subjektphilosophie verabschiedet?”, in: *Allgemeine Zeitschrift f.Philos.* 12 (1987:1) 25-27. Cfr. J. HABERMAS, *Der philos. Diskurs*, p. 27.

225. Ver por ejemplo la crítica a Habermas de J.-F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, pp. 109s., 117; ID, *La posmodernidad*, pp. 12, 22.

Respecto a la concepción que Habermas tiene de la filosofía de la conciencia o del sujeto hay que hacer algunas observaciones, dado que determinan su crítica.

En primer lugar se nota una cierta ambivalencia o generalidad abstracta a la hora de referirse a la filosofía del sujeto: unas veces es aludida como aquella que va “de Descartes a Kant”<sup>226</sup>, otras veces se afirma que el paradigma de la conciencia es el que impera desde hace dos siglos, es decir, desde Kant<sup>227</sup>. Más que un referente histórico claro, lo que parece ser más característico y decisivo, para Habermas, es el modelo sujeto-objeto. Aunque sea ésta una generalización o estilización muy difundida y corriente, se pueden presentar objeciones acerca del carácter específicamente moderno de dicho modelo, tanto porque se da en otros planteamientos, clásicos y medievales<sup>228</sup>, como también porque quizás no sea esto lo decisivo del paradigma de la filosofía de la conciencia<sup>229</sup>. Lo que realmente parece ser decisivo para Habermas serían estos tres rasgos, negativos y unilaterales de la filosofía del sujeto y de su planteamiento prototípico, sujeto-objeto: 1. actitud objetivadora, que se traducirá en razón instrumental, 2. solipsismo y 3. reducción del pensamiento (y del lenguaje) a exposición.

En tercer lugar, las aporías que, en su confrontación con la crítica de la razón instrumental, Habermas detecta en la filosofía del sujeto, sobre todo las referentes a la actitud objetivadora y a la ausencia de criterios propios para la crítica, aporías que pretende superar con el cambio de paradigma, parecen ser aporías más bien de la misma teoría crítica de la Escuela de Frankfurt que de la filosofía de la conciencia<sup>230</sup>. De hecho no deja de ser curioso o sintomático que la exposición más detallada de la crítica de Habermas a la filosofía del sujeto sea tomada prestada de M. Foucault<sup>231</sup>.

226. J. HABERMAS, *Der philos. Diskurs*, p. 362 y otras; ID., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, Frankfurt/M 1981, p. 519.

227. J. HABERMAS, *Die neue Unübersichtlichkeit*, p. 134. Cfr. J. GRONDIN, *o.c.*, p. 27s.

228. J. GRONDIN, *o.c.*, p. 28.

229. E. ANGEHRN, “Krise der Vernunft? Neuere Beiträge zur Diagnose und Kritik der Moderne”, in: *Philos. Rundschau* 33 (1986) 168, 178, 202.

230. J. GRONDIN, *o.c.*, pp. 28-30.

231. J. GRONDIN, *o.c.*, p. 36s.



Respecto a la necesidad de la liquidación de este paradigma y su sustitución por el paradigma de la razón comunicativa, la cuestión fundamental es ver por qué y en qué medida son incompatibles.

Con ser el lenguaje un nuevo modo de acceso a la realidad, la mediación que sustituye la inmediatez del “espíritu” respecto de “entidades ideales”, con ser el *linguistic turn* y el descubrimiento de la mediación del lenguaje una de las mayores y más decisivas aportaciones de la filosofía actual, ello no implica necesariamente, según Habermas, un cambio de paradigma y por tanto no debe implicar tampoco que el lenguaje sea incompatible con un planteamiento propio de la filosofía del sujeto. Más bien hay muchos indicios que inducen a pensar que el lenguaje no sólo no elimina la conciencia, sino que aquél es un descubrimiento inducido por la misma filosofía de la conciencia, una precisión de ésta, la materialización de la reflexión de la conciencia, y ello tanto en el sentido de una innovación, como aportación, como en el sentido de una continuidad, de permanecer en el mismo planteamiento de fondo<sup>232</sup>.

El motivo decisivo para el cambio de paradigma es que la filosofía de la conciencia es monológica o solipsista y relación objetivadora entre sujeto y objeto, sin que por tanto plantee relación performativa entre los interactuantes. Para los que defienden la filosofía de la conciencia esta objeción radica en un puro malentendido, en la comprensión de la “conciencia en general” (*Bewußtsein überhaupt*) como si se tratara de una conciencia empírica, aislada, y no, como de hecho es el caso, de toda conciencia, de las conciencias de todos los hombres, y como si por tanto, el mismo planteamiento de la filosofía de la conciencia no fuera por sí mismo intersubjetivo<sup>233</sup>. De todos modos no es difícil ver en el planteamiento de la razón comunicativa por lo menos una explicitación y desarrollo de algo que de algún modo estaba latente y pretendido en

232. Cfr. J. GRONDIN, *o.c.*, p. 32s., 35s. Creo que su crítica a Habermas en este punto no acierta, dado que lo decisivo para Habermas no es la mediación del lenguaje, sino su comprensión pragmática. Cfr. E. TUGENDHAT, *Vorlesungen*, p. 79 donde presenta la filosofía de la conciencia y la analítica del lenguaje como dos “empresas concurrentes”. Ver el mismo HABERMAS, *Der philos. Diskurs*, pp. 362s., 369s. donde dirige la misma crítica a la filosofía del lenguaje, en la medida que no es pragmática. “Ni siquiera el giro lingüístico de la filosofía de la praxis lleva a un cambio de paradigma”, afirma en p. 369. Cfr. O. HÖFFE, art. cit., quien afirma la complementariedad entre la filosofía de la conciencia y la del lenguaje.

233. Así J. GRONDIN, *o.c.*, p. 33s. Cfr. O. HÖFFE, *o.c.*, p. 263s.

el modelo de la conciencia. Pero en todo caso habrá que conceder que por lo menos se trata de una explicitación que innova tanto como lo hiciera la toma de conciencia del lenguaje<sup>234</sup>.

Finalmente, respecto a la cuestión de la sustitución, hay que considerar en qué medida el nuevo paradigma presupone e incluye necesariamente una teoría de la subjetividad, aunque muy bien no deba ser la clásica moderna, trascendental. En efecto, los interactuantes no sólo deben estar dotados de razón, capaces de hablar y actuar, sino que por su medio se decide lo racional: lo verdadero y lo justo. Lo más básico de este planteamiento debe por tanto ser la autonomía de la subjetividad, como fundamento de cualquier validez, la cual se dará en la medida que sea competente y reconocida por los demás sujetos. El propio consenso debe ser libre y no coaccionado, producido por la comprensión del mejor argumento. Los comunicantes son pues los sujetos, y éstos son en último término el criterio de todas las pretensiones de validez. El paso a la comunicación es por tanto más bien una exigencia de la subjetividad y una posibilidad que ella ofrece, y en todo caso ella es un presupuesto incondicional<sup>235</sup>.

Contra esta objeción puede aducirse que los mismos sujetos no son anteriores a la comunicación, sino el propio resultado de ella, siendo ésta su proceso de constitución. Pero, en todo caso, ello no hace más que plantear la exigencia que el mismo proceso de comunicación debe favorecer y promocionar el ser sujeto de todos, capaces de hablar y actuar, de razón y libertad, ciertamente no como mónadas, sino como sujetos que son y actúan en comunicación, en solidaridad<sup>236</sup>.

Esta cuestión la trata explícitamente Habermas bajo el punto de vista de la relación entre el sistema y el mundo de la vida (en cuanto que

234. En este sentido creo que es mucho más clara la postura de K.-O. Apel al definir su labor como “transformación” del planteamiento trascendental (propio de la filosofía de la conciencia) en un planteamiento trascendental-pragmático. Cfr. A. WELLMER, “Naturrecht und praktische Vernunft: Zur aporetischen Entfaltung eines Problems bei Kant, Hegel und Marx”, in: E. ANGEHRN / G. LOHMANN (Hg.), *Ethik und Marx*, Königstein 1986, pp. 197-238 quien intenta reinterpretar motivos de estos autores para una ética del discurso.

235. J. GRONDIN, *o.c.*, p. 34

236. J. GRONDIN, p. 34 llega a relegar la comunicación a ser puro medio, instrumento, aunque imprescindible. Ello implica olvidar que el mismo proceso de comunicación es constitutivo de los sujetos comunicantes.

éste representa la designación de la sociedad bajo el punto de vista de los actuantes<sup>237</sup>), y más exactamente de la reproducción del mundo de la vida. En el mundo de la vida se reflejan como triple dimensión suya los tres mundos: el objetivo, el social y el subjetivo, así como la triple función de la acción comunicativa: expositiva, ilocutoria y expresiva. Entonces de los tres mundos, tal como se reflejan en el mundo de la vida, surgen las tres dimensiones del mundo de la vida pensadas como recursos:

1. la cultura (entendida como depósito de saber, que corresponde a la dimensión semántica, cuyo valor es la verdad, y al entendimiento);

2. la sociedad (entendida como órdenes legítimos, correspondiente a la dimensión de coordinación social o coordinación de la acción, cuyo valor es la justicia, es el ámbito de la integración social que se extiende espacialmente); y finalmente

3. la persona, entendida como las competencias que hacen a un sujeto capaz de habla y acción, por tanto lo ponen en condiciones de participar en procesos de entendimiento y de afirmar en ellos la propia identidad, que corresponde a la dimensión de socialización, cuyo valor es la autenticidad o veracidad, socialización que se extiende en el tiempo histórico integrando nuevas generaciones<sup>238</sup>.

Entendidas estas tres dimensiones bajo el punto de vista de la reproducción del mundo de la vida, la acción comunicativa aparecerá en cada una de ellas bajo una función propia. Así:

1. bajo el aspecto del entendimiento la acción comunicativa está al servicio de la tradición y de la renovación del saber cultural;

2. bajo el aspecto de la coordinación de la acción está al servicio de la integración social y de la creación de solidaridad;

3. bajo el aspecto de la socialización está al servicio de la formación de identidades personales, de la formación de actores responsables<sup>239</sup>.

237. J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, p. 179.

238. Sobre esta cuestión Cfr. J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, II, 182-228; ID., *Der philos. Diskurs*, pp. 396-404; ID., "Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns", in: ID., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M 1984, esp. pp. 583-595.

239. J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, II 208-209

Bajo este último aspecto recaería por tanto la tarea de tratar el papel de los sujetos singulares. Lo que lo impide es el propósito de abandonar el modelo de la filosofía de la conciencia y no pensar ya la intersubjetividad desde ella, a favor del de filosofía del lenguaje, con lo cual el problema de la intersubjetividad (es decir, la cuestión de cómo diversos sujetos pueden compartir el mismo mundo de la vida) desaparece a favor del problema de la interpretación (es decir, cómo determinadas especies de sistemas pueden formar entornos [*Umwelte*], condicionalmente contingentes unos respecto de otros pero en relación unos con otros)<sup>240</sup>.

Este mismo paso al modelo lingüístico tiene además en cuenta un fenómeno histórico-social, la racionalización, que tiene como consecuencia no sólo, en general, 1. la diferenciación estructural del mundo de la vida, 2. la diferenciación de contenido y forma y 3. la actitud reflexiva respecto de las tradiciones, sino más en concreto, por lo que respecta a la formación de identidad, y como consecuencia de los tres factores mencionados, pero sobre todo a causa de la actitud reflexiva respecto de las tradiciones, que la identidad yoica es altamente abstracta<sup>241</sup>. De hecho, al parecer, Habermas no podría ofrecer más que los tres valores propios de los tres actos del habla y de sus tres mundos correspondientes: verdad, rectitud y veracidad, con lo que implican socialmente: objetividad, justicia-solidaridad, autenticidad.

Respondiendo a la objeción de que la acción comunicativa y la comunidad de acción representarían una vuelta al idealismo, Habermas hace suya la expresión de Apel acerca del “ensamblamiento (*Verschränkung*) de la comunidad de comunicación real con la ideal”, en el sentido que ésta presenta el momento de la incondicionalidad que está incrustada en los procesos fácticos de entendimiento. La validez reclamada para proposiciones y normas trasciende espacios y tiempos, “borra” espacio y tiempo, pero no porque no valga para un espacio y un tiempo, sino porque no vale sólo para un espacio y un tiempo, porque ha de hacerse realidad en contextos determinados, en los respectivos aquí y ahora de la acción (DM 375). De modo semejante para la realización de la comunidad de comunicación deben postularse sujetos —en

240. J. HABERMAS, *Theorie des kommunik. Handelns*, II 197.

241. J. HABERMAS, *Theorie des kommunik. Handelns*, II 219-223.

el sentido de individuos humanos empíricos — capaces de hablar y actuar competentemente, capaces de discusión y de decisión. En este sentido la misma pragmática presupone —o quizás debería proponerse— una filosofía de la subjetividad, quizás no trascendental, pero sí empírica y social, precisamente aquella subjetividad que en la modernidad-ilustración ha tenido las connotaciones de crítica, emancipación, libertad, autonomía, etc. De hecho la acción comunicativa debe presuponer algo así como la “razón universal humana”, no de modo puramente trascendental, sino como compartida por todos y cada uno de los individuos actuales o virtuales participantes de la acción comunicativa<sup>242</sup>.

La misma propuesta de comunidad de comunicación es ya una especie de imperativo categórico que obliga a que todos sean reconocidos como personas, “que todos los miembros de la comunidad se reconozcan recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos y que se obliguen, por tanto, a exponer sus propios argumentos, a escuchar los ajenos, y a cumplir normas básicas en la lógica de la argumentación, como es la exclusión de la mentira”<sup>243</sup>. La comunidad de comunicación —en la medida que piensa las condiciones de su realización— debería apuntar a la “constitución del solidario ser sujeto de todos”<sup>244</sup>.

La sustitución del paradigma del sujeto por el del lenguaje —a pesar de su plausibilidad indiscutible en conjunto— se hace problemática, cuando precisamente se hace radical, es decir, cuando el lenguaje no es entendido como reducido a una de sus funciones, la expositiva, sino de manera enfáticamente<sup>245</sup> pragmática, comunicativa, y por tanto ya no puede ser entendido como algo que habla por sí mismo, eliminando todo sujeto, como pretendían los primeros descubridores del lenguaje como paradigma (estructuralismo, Heidegger), sino como usado por interac-

242. Cfr. sobre la teoría de la “allgemeinen Menschenvernunft” en Kant y en el contexto de la ilustración N. HINSKE, “Kant und die Aufklärung. Kants Theorie von der Unmöglichkeit des totalen Irrtums”, in: ID., *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, Freiburg/München 1980, pp. 31-66.

243. A. CORTINA, *o.c.*, p. 107.

244. J.B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Maguncia 1977, pp. 57ss. Cfr. cap. I, apartados 4.1. y 6.3.

245. Enfáticamente en el sentido que, además de ser una de las tres funciones, es una dimensión del todo.

tuantes, en plural, por sujetos singulares y múltiples, ciertamente con un *Lebenswelt*, que lo posibilita, pero no por ello inamovible.

Ahora bien, (y con ello iniciamos un razonamiento a favor de la legitimidad del cambio de paradigma) esta postulada nueva teoría de la subjetividad no puede ser repetición o aplicación de la clásica trascendental sin más, sino que debe construirse desde el nuevo paradigma del entendimiento y una teoría de la intersubjetividad generada lingüísticamente, que precisamente parte del descentramiento del sujeto entendido egológicamente. A partir de este sujeto descentrado, constituido socialmente en una intersubjetividad generada lingüísticamente se puede recuperar aquellos elementos de la filosofía del sujeto de la Ilustración, y se debe si se quiere evitar la manipulación y que los consensos no sean más que decisiones técnicas o en todo caso conseguidas no por asentimiento, sino por influjo<sup>246</sup>. Por otra parte, también es verdad que la sustitución de un paradigma no significa la pura desaparición de un asunto, sino de un planteamiento (así la filosofía del sujeto siguió tratando del ser), por lo que, la necesidad de una nueva teoría de la subjetividad en el interior del paradigma lingüístico no puede ser razón suficiente para negar dicha sustitución.

246. Sobre esta distinción J. HABERMAS, *Theorie des kommunik. Handelns*, II 184.

### III

## El sujeto en la transformación de la filosofía de Karl-Otto Apel

Muchas veces se ha contrapuesto de manera excluyente el paradigma de la filosofía de la subjetividad y el paradigma de la filosofía del lenguaje y con ésta el de la filosofía de la comunicación de ella derivada. Sin duda Karl-Otto Apel se encuentra de lleno dentro de la filosofía de la comunicación, siendo uno de sus más destacados representantes. Interesa ver si y en qué medida en Apel hay un cambio de paradigma y si y en qué medida se presentan como excluyentes la filosofía de la subjetividad y la de la comunicación, para ver si se da una despedida o una transformación —y en qué sentido— de la filosofía de la subjetividad, y por tanto qué clase de subjetividad es la que permanece y cuál es su función dentro de la nueva filosofía pragmático-transcendental.

### 1. El programa de transformación de la filosofía

El programa de Apel no se define explícitamente —a diferencia de Habermas— en términos de propuesta de un cambio del paradigma de la subjetividad por el del lenguaje (o en su caso el de la comunicación), puesto que en todo caso lo da por supuesto y parte de él como de la aportación más significativa que ha producido la filosofía en el siglo XX<sup>247</sup>.

247. Cfr. K.-O. APEL, *Transformation der Philosophie*, vol.II, Frankfurt a.M. 1976, pp. 311, 330 (en adelante esta obra se citará en el texto mismo, poniendo entre paréntesis el número romano y el arábigo en referencia al volumen y a la página; alguna vez para señalar la traducción castellana de A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill: *Transformación de la filosofía*, 2 vols., Madrid 1985, añadiremos = cast. y el número de página); ver además del mismo “Einleitung” a *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn 1963, 1980 3ª ed.

Apel mismo ha definido su programa como “transformación” de la filosofía. Dicha transformación —según explica el mismo autor— hace referencia a un doble proceso, por una parte la evolución que ha llevado a cabo la filosofía en el siglo XX, y por otra el proceso al que pretende someterla el mismo Apel, conduciéndola hacia una pragmática trascendental, es decir, la transformación “que ha hecho mi propia [de Apel] posición en el intento de ir dando sucesivamente el estado de la cuestión y un juicio crítico de la transformación objetiva de la filosofía”<sup>248</sup>: Transformación que ha ido haciendo la filosofía que a su vez es transformada (pragmático-trascendentalmente) por Apel. A primera vista parecería que en el primer caso Apel hace de notario, constatando y dando fe de los cambios, en el segundo hace de abogado o de político reformista o terapeuta.

### *1.1. Método: diálogo y crítica inmanente*

La conexión interna de estos dos sentidos de la transformación de la filosofía nos da cuenta del modo de proceder de Apel: en confrontación con todos los planteamientos que aporten algo y a base de un diálogo a fondo que lleva a una complementación del planteamiento estudiado; dicha complementación surge de la propia verdad a la que pretendía llegar y de la insuficiencia que le impide alcanzarla<sup>249</sup>. Es un diálogo abier-

248. K.-O. APEL, “Transformation der Transzendentalphilosophie: Versuch einer retrospektiven Zwischenbilanz”, in: A. MERCIER (ed.), *Philosophische Selbstbetrachtungen*, vol. IV, Berna/Frankfurt a.M./Las Vegas 1978, p. 9.

249. Una de las primeras cosas que destacan en la lectura de Apel es la presencia de casi todas las aportaciones significativas y relevantes en filosofía actual, e incluso sus raíces clásicas: desde el empirismo lógico, el racionalismo crítico de Popper y Albert hasta Wittgenstein y los wittgensteinianos, la lógica de la ciencia, la semántica de R. Carnap, la lingüística de Chomsky, el pragmatismo de Peirce, la hermenéutica de Heidegger y Gadamer, el marxismo y el psicoanálisis; con todas dialoga, recoge lo que considera su aportación y las critica por sus insuficiencias; este diálogo pretende incorporar sistemáticamente todas sus aportaciones al propio proyecto, que —de manera muy socrática— nunca es expuesto de manera sistemática, sino de manera total y a la vez fragmentaria en cada uno de los diálogos. Su talento profundamente filosófico se hace patente en el hecho de su interrogar por las últimas razones, lo cual le lleva a un tratamiento específicamente filosófico que se expresa como plantemiento trascendental, inquiriendo las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento y de la acción.

Explicar todo este complejo entramado de contraposiciones de unilateralidades respecto del planteamiento pragmático-trascendental significaría presentar los perfiles del mapa de la situación global de la filosofía moderna y contemporánea y ver cuál es la unilateralidad y cuál la aportación



to con muchos planteamientos diversos, pero siempre desde la comprensión y la crítica inmanente. Bajo este aspecto la filosofía de Apel es filosofía o ética del discurso (y del diálogo) en la comunidad ilimitada de comunicación no sólo porque éste sea su tema, sino también porque ofrece un modelo de confrontación con otros planteamientos conjugando admirablemente la apertura a la verdad del otro con el absoluto rigor que exige el argumentar en la búsqueda de la verdad más completa y con la honradez intelectual de saber conducir mayéuticamente planteamientos insuficientes hacia la verdad que persiguen. Las confrontaciones con el empirismo lógico, el racionalismo crítico, la filosofía del lenguaje de Chomsky, la teoría de los actos del habla de Searle, las insuficiencias señaladas a la misma hermenéutica trascendental creo que son obras maestras de diálogo y crítica inmanente.

Por el mismo método de diálogo y crítica inmanente la transformación no puede orientarse directamente a un cambio de paradigma, como si se tratara del salto de un continente a otro, entre dos cosas incomunicadas e inconexas o como pura alternativa. Sin negar sustituciones de conceptos claves y con ellos de planteamientos, presenta una visión suficientemente compleja como para constatar las continuidades que se dan entre el planteamiento de la filosofía de la subjetividad y la del lenguaje (y de la ciencia) que no deberían darse (por ejemplo, el modelo de relación sujeto-objeto, el solipsismo, la objetivación del sujeto de la ciencia, etc.) y señalar, en cambio, otras que deberían darse (por ejemplo, la tematización del sujeto de la reflexión [II 317], la necesidad del planteamiento trascendental [II 312])<sup>250</sup>.

## *1.2. Los objetivos de la transformación*

Por el punto de partida, por el método y por el desarrollo concreto de su filosofía que lleva a cabo Apel, la transformación se da fundamental-

---

que Apel integra de cada uno de los planteamientos de la filosofía considerados, en definitiva, significaría sistematizar los escritos de Apel, siguiendo los recovecos de todas las confrontaciones que en ellos se lleva a cabo; podría ser, pues, un modo bastante complejo y completo de afrontar la filosofía de Apel.

250. Alguna vez indica una cierta progresión en el planteamiento de la filosofía moderna, respecto del cual hay una cierta continuidad (II 312 = cast. II 298).

mente en el interior del paradigma lingüístico o *linguistic turn*. Antes de ver en qué consiste la transformación, intentemos especificar qué filosofía se transforma en qué filosofía, intentemos individuar los términos del proceso de la transformación.

En términos generales se pretende transformar la filosofía del siglo XX, las corrientes filosóficas contemporáneas, especialmente las denominadas filosofías de la ciencia y del lenguaje, pero también el marxismo. En sentido extensivo puede afirmarse que la filosofía que se pretende transformar es la filosofía moderna que arranca de la filosofía trascendental kantiana y que evoluciona hasta las corrientes antes mencionadas, por cuanto aquélla pervive en éstas, a pesar de las rupturas preconizadas y por cuanto aquélla sigue siendo paradigmática, por una doble razón:

a) por ser filosofía trascendental, entendida como el modo radical del preguntar por las condiciones últimas de posibilidad y validez de la ciencia y de la ética, sin obviar por tanto ni la cuestión de la fundamentación última ni la *quaestio iuris* o el carácter normativo;

b) porque hace imposible plantear debidamente la cuestión del sujeto de la ciencia, puesto que no da cabida más que a esta disyuntiva: o bien el sujeto es objetivado o bien no es considerado como algo que pueda ser experimentado (II 186, 158, 226, 239). De este modo este planteamiento se muestra incapaz de tratar el tema del sujeto. Este planteamiento pervive en la mayoría de corrientes de filosofía de la ciencia y del lenguaje, en todas aquellas que, cerrándose al estudio del sujeto, pasan por alto la dimensión pragmática o la reducen a conductivismo.

En esta doble razón tenemos ya el doble aspecto de la filosofía moderna (kantiana), que señala su grandeza y su miseria: el aspecto a mantener (aunque también a transformar): el planteamiento trascendental, y el aspecto a superar: su incapacidad de tratar del sujeto del conocimiento (como usuario del lenguaje y como miembro de la comunidad de comunicación).

El término o resultado de la transformación (o su figura fundamental [I 59]) viene dado por la ampliación y reinterpretación normativo-semiótica de las premisas transcendentales en dirección hacia un “juego lingüístico trascendental” o el apriori de la comunidad ilimitada de comunicación. Este término conjuga tres aportaciones fundamentales: la

semiótica de Ch. S. Peirce, la hermenéutica trascendental de M. Heidegger y H.-G. Gadamer, y la filosofía del lenguaje de L. Wittgenstein, comprendidas sobre un trasfondo kantiano, como matriz que permanece porque representa el modo correcto de plantear la cuestión, aunque radicalmente insatisfactorio como tal y por tanto él mismo transformado por esta triple aportación. En la cita siguiente pueden apreciarse ensamblados estos elementos, así como la presencia, como trasfondo, de la filosofía trascendental kantiana, que a su vez ha de ser transformada hermenéuticamente:

...la *figura fundamental* de aquella *transformación* de la filosofía que, según creo, se ha alcanzado como una especie de resultado de los estudios siguientes.

Se trata de la “preestructura” hermenéutica de una filosofía trascendental que no parte — como el idealismo trascendental kantiano — de la hipótesis de un “sujeto” o “conciencia en general” como garante metafísico de la validez intersubjetiva del conocimiento, sino del presupuesto — dado que “uno solo y una sola vez” no puede seguir una regla (Wittgenstein) — de que estamos condenados *a priori* al acuerdo intersubjetivo, aunque solamente cada singular deba comprenderse en el mundo y llegar a conocimientos válidos sobre las cosas y sobre la sociedad en virtud de esta “pre-comprensión”. En esta concepción, que implica una teoría consensual del acuerdo lingüístico acerca del sentido y de la posible verdad, radica a mi juicio la superación del “solipsismo metódico”. [...] Por tanto, para mí la “evidencia” sólo puede considerarse como “verdad” en el marco del consenso interpersonal. En este sentido, la filosofía trascendental transformada hermenéuticamente parte del apriori de una comunidad real de comunicación que, para nosotros es prácticamente idéntica al género humano o a la sociedad (I 59-60 = cast. 55s.).

Por lo que respecta a la cuestión del sujeto, este mismo texto muestra a las claras la sustitución del sujeto o de la conciencia en general por la comunidad de comunicación que prácticamente se identifica con el género humano o la sociedad, una comunidad real, por tanto, aunque le compete también una función ideal por ser el lugar del acuerdo lingüístico acerca del sentido y de la posible verdad.

¿Qué hace que sea “transformada” la filosofía que resulta del proceso de transformación? ¿En qué consiste lo nuevo? Enumerando las con-

diciones que debe cumplir el concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje, Apel viene a dar las notas que distinguen la filosofía transformada. Que las condiciones exigidas para el concepto del lenguaje sean las mismas que debe cumplir el concepto de la filosofía, es obvio para una filosofía orientada lingüísticamente de modo radical, es decir, no sólo porque trate del lenguaje, sino que éste es además el medio del pensamiento y su condición de posibilidad. Esta misma correspondencia es afirmada explícitamente al explicar Apel que dichas condiciones del concepto del lenguaje “surgen de una transformación consecuyente de la filosofía trascendental” (II 333); en otro lugar los presupuestos de un concepto trascendental-hermenéutico del lenguaje son equiparados con los de una transformación orientada lingüísticamente de la filosofía trascendental (II 353).

Respecto del concepto del lenguaje formula las siguientes condiciones:

1<sup>a</sup>. Destruyendo y reconstruyendo críticamente la historia de la filosofía del lenguaje, ha de mostrarse en qué medida las determinaciones del lenguaje que parten de la función de designación y de comunicación no son falsas, sino filosóficamente insuficientes.

2<sup>a</sup>. Reconstruyendo críticamente la idea de filosofía trascendental, tenemos que mostrar que ésta puede corregirse decisivamente concretando el concepto de razón mediante el concepto de lenguaje (II 333s. = cast. 318s.).

Si formulamos estas condiciones de modo positivo, resulta que la primera equivale a ampliar el lenguaje dando la primacía a la dimensión pragmática, y la segunda equivale a hacer valer el planteamiento trascendental dentro del paradigma lingüístico, aunque a su vez el planteamiento trascendental sea transformado por el lingüístico (por la semiótica de Peirce y la hermenéutica). Las dos condiciones se resumen en pragmática y trascendental, si bien entendidas de tal manera que una implica a la otra.

Si se permite crear neologismos, puede decirse que la transformación consiste en:

1. pragmatizar y trascendentalizar la filosofía analítica del lenguaje,
2. lingüistizar y comunitarizar la filosofía trascendental.

Bajo este aspecto la transformación presenta como una especie de doble frente, por una parte se orienta en primer lugar a la transformación

de la propia filosofía del lenguaje llevándola a una comprensión pragmática y trascendental del lenguaje, aprovechando y actualizando el paradigma kantiano, y por otra se orienta a una transformación de la filosofía trascendental, llevándola a una comprensión lingüístico-comunitaria del pensamiento como su verdadero apriori: su condición de posibilidad y de validez.

La cuestión del sujeto repetidas veces se plantea expresamente, y sobre todo late como tema de fondo en la fundamentación de la pragmática (o en las críticas a su ausencia) y en su aprovechamiento ético tan rico y abundante. El planteamiento trascendental, en cambio, se basa más bien en el lenguaje y en el “juego lingüístico trascendental” y en cuanto tal con derivaciones hacia la ilimitada comunidad de comunicación. Tanto la reivindicación de la dimensión pragmática como la trascendental hace que surja con nueva fuerza la cuestión kantiano-hegeliana de moralidad y eticidad.

En este escrito nos limitamos a estudiar la transformación de la filosofía con la intención de ver el papel que juega la cuestión del sujeto en dicha transformación de la filosofía, qué teoría del sujeto surge (o permanece) en una filosofía que quiere ser superación de la tradicional filosofía del sujeto o de la conciencia. Así empezaremos por ver (2) la reivindicación del sujeto para la transformación de la filosofía criticando su pérdida u olvido o postergación en la filosofía, teoría/lógica de la ciencia, del lenguaje; (3 y 4) siguiendo el hilo de la transformación pragmática y trascendental de la filosofía veremos cómo va dibujándose la concepción del sujeto, igualmente trascendental pero real y colectivo, transformación llevada a cabo fundamentalmente por la semiótica de Ch. S. Peirce y la hermenéutica; (5) finalmente consideraremos el nuevo sujeto trascendental: la ilimitada comunidad de comunicación.

## 2. Crítica a la postergación del sujeto

Donde el tema del sujeto se hace más explícito es sobre todo en las críticas a aquellos planteamientos que, precisamente por no tener en cuenta el sujeto, se convierten en unilaterales, como es el caso del cien-

tifismo (“logic of science”, empirismo lógico, racionalismo crítico, la filosofía analítica del lenguaje en sentido estricto, etc.). Esta postergación del sujeto sucede fundamentalmente de dos modos diferentes e interdependientes (recíprocamente conectados):

1. por objetivación en las formas de cientifismo y en la comprensión behaviorista de la pragmática,
2. por solipsismo, porque solamente se contempla la relación sujeto-objeto, olvidando la relación sujeto-sujeto implícita y presupuesta.

### 2.1. La objetivación del sujeto

El planteamiento objetivador del sujeto surge ya, y de modo paradigmático, en la filosofía kantiana, dando lugar solamente a la siguiente disyuntiva: “o bien el sujeto de la ciencia, en cuanto experimentable, tiene que someterse a las categorías objetivadoras de la ciencia natural —especialmente a la categoría de la causalidad—, o bien no puede convertirse en tema en modo alguno, en el sentido que no puede ser experimentado” (II 186 = cast 177). Este planteamiento se encuentra generalizado en la toda la filosofía de la ciencia en su sentido más amplio, y Apel lo estudia detenidamente en el Wittgenstein del *Tractatus* (II 184-186, II 239-242).

Éste es el planteamiento que subyace en el *cientifismo* de K. R. Popper (cfr. I 12-22) llevándole a la aporía que contradice su misma “sociedad abierta”, operando un verdadero cercenamiento a la racionalidad, precisamente en la edad de la ciencia. Dos tipos de “falacia abstractiva” constata Apel (I 14) en este planteamiento:

1. La *tecnología social* (cfr. I 14-15) no puede convertirse en base de una racionalidad crítica en la política social de la “sociedad abierta”, tal como pretende (y sin que esta crítica signifique un simple menosprecio por la tecnología social), dado que su modelo es el de una sociedad escindida en manipuladores y manipulados, ya que su funcionamiento depende de la objetivación de los ciudadanos y de que se abstengan de participar en la discusión sobre fines y medios.

La tecnología social tiende al funcionamiento del conjunto social pensado como objeto estable y pasivo, que responde fielmente a los estímulos calculados, y en cambio no funciona mejor cuando todos, a ser

posible, como ciudadanos informados, adultos e ilustrados (que piensan por sí mismos), participan discutiendo sobre fines y medios. Su problema más grave consiste en organizar la comunicación y la interacción de los ciudadanos —irrepetible por principio— como sujetos del progreso hacia la sociedad abierta. La organización del acuerdo —siendo lo más fundamental para la construcción de la sociedad abierta— es algo que escapa a la tecnología social. La tecnología social trata a los ciudadanos como objeto y no como sujetos activos, participantes en el diálogo y la decisión, por lo que convierte “a los sujetos del acuerdo en objetos de la explicación empírico-analítica de la conducta” (I 15 = cast. 14).

2. El *método de la argumentación crítica* (cfr. I 15-17), que representa un paso esencial en el plano de la comunicación interpersonal hacia la ampliación del concepto de racionalidad y que eleva a la comunidad científica en paradigma de la sociedad abierta, se convierte en otra forma de cientifismo bajo la figura de una falacia abstractiva cuando establece como canon de la argumentación crítica un interés cognoscitivo con su correspondiente objetivo práctico, sustrayéndolos de este modo a la discusión. De esta manera se hace imposible, también desde este otro lado, considerar a la sociedad real misma, que es el sujeto de intereses y necesidades materiales, a la vez como el sujeto ideal normativo del conocimiento y de la argumentación. De esta manera la “sociedad abierta”, por tener ya presupuesto el interés cognoscitivo en el mismo método, no puede pensarse como el sujeto del acuerdo y la emancipación, sino únicamente como “objeto” de “medidas” de planificación (II 16-18).

Esta misma objetivación del sujeto la lleva a cabo la “*logic of science*”, para cuyo planteamiento no existe sujeto de la ciencia o “conciencia en general” (*Bewußtsein überhaupt*) kantiana, que resulta ser un presupuesto innecesario, del cual no queda nada, a no ser unas correspondencias como pueden ser el hecho de que o bien lo convierte en objeto de la ciencia o bien —considerado como la función trascendental del sujeto como condición lógica de posibilidad y validez de la ciencia— es sustituido por el lenguaje científico: la lógica del lenguaje y la verificación empírica pasan a ocupar el lugar de la lógica trascendental de la experiencia objetiva (II 158).

En la *filosofía analítica del lenguaje* en sentido estricto constata Apel un deslizamiento de acento desde la sintáctica, por la semántica hasta la

pragmática, impulsado por múltiples motivos y desde diversos planteamientos (cfr. II 179-181). De este modo la misma evolución inmanente de la filosofía del lenguaje habría conducido desde una visión más unilateral hacia una más global del lenguaje y en concreto al reconocimiento del papel fundamental del sujeto. Sin embargo este “*pragmatic turn*” presenta una radical ambigüedad, que se manifiesta ya en el hecho que o bien la pragmática es excluida de la lógica de la ciencia, convirtiéndola en ciencia empírica (por ejemplo psicología behaviorista), o bien pierde la primacía que le incumbiría por ser aquella función que engloba todas las funciones del lenguaje. En definitiva la ambigüedad viene a consistir de nuevo en que el hombre como sujeto de la ciencia es reducido a objeto de la ciencia empírica (II 181-182, cfr. 182-185, 193s.).

## 2.2. *El solipsismo*

Las confrontaciones anteriores muestran que el punto decisivo, el Rubicón que hay que traspasar, es que el hombre ha de ser considerado no sólo como objeto, sino también sujeto de la ciencia (II 226). Este cambio significaría para Apel el verdadero cambio de paradigma, el verdadero “*pragmatic turn*”. Con ello parece que Apel pretendiera reivindicar una filosofía del sujeto, pero en primer lugar lo hace en el interior de una filosofía del lenguaje y a fin de consumar el cambio de paradigma y no quedarse a medio camino o en un “*pragmatic turn*” ambiguo, como sucede, en su opinión, en la mayoría de planteamientos, y en segundo lugar se trata de una filosofía del sujeto profundamente transformada.

Las implicaciones de este paso son de gran importancia para la filosofía de la ciencia y para la filosofía en general, de las que de entrada cabe señalar estas tres:

1. superación de un concepto de experiencia que no ofrece más que un horizonte trascendental para algo así como “leyes” o la confirmación inductiva en el sentido de la “*logic of science*”, por un concepto de experiencia, como es, por ejemplo, el hegeliano, que ofrece un horizonte trascendental no sólo para la confirmación inductiva o la falsación, sino sobre todo para la revisión cualitativa de las mismas premisas conceptuales por medio de la auto-reflexión (II 226-227, cfr. II 186-187);



2. superación del concepto de ciencia neutral por el mismo hecho que el hombre y la sociedad está implicada como sujeto en la ciencia y por tanto el horizonte de valores está implicado en la misma recolección de datos (II 227-230);

3. superación de la distinción entre teoría y práctica tal como fue presentada por Kant y seguida por muchos planteamientos de ciencias sociales, por cuanto ni la teoría es neutral ni la práctica deducida por pura lógica, sino que los intereses están presentes de modo determinante tanto en una como en otra (II 230-233).

Pero quizás las implicaciones del paso del Rubicón se hacen más patentes si decimos que con él se acaba el modelo cognoscitivo y práctico basado en la relación sujeto-objeto, para el cual cualquier cosa que se trataba era objeto y en caso contrario se objetivaba, sin tener en cuenta las presupuestas condiciones de posibilidad subjetivas para tal tratamiento. Superar la relación necesariamente objetivadora sujeto-objeto significa sustituirla por la relación sujeto-sujeto, superando así el solipsismo metódico implícito tanto en la tradicional filosofía del sujeto (de Descartes, Locke y hasta Husserl) como en la “ciencia unificada” del neopositivismo y en la filosofía analítica (II 233s.).

Apel estudia el solipsismo especialmente en Wittgenstein, por ser quien lo introduce como presupuesto trascendental en la filosofía analítica y quien posteriormente lo supera (II 235). La refutación del solipsismo viene dada por sus mismos presupuestos que lo hacen imposible. En efecto, el lenguaje formalizado de la ciencia sirve al acuerdo (*Verständigung*) en la medida que incluye la dimensión subjetiva, pragmática, en la medida que contempla la problemática de la interpretación, y por tanto en la medida que presupone el acuerdo intersubjetivo como presupuesto trascendental de todas las convenciones, una pragmática trascendental de la comunidad de comunicación de los científicos. De esta manera en el neopositivismo se le descubre otro presupuesto: la existencia de convenciones, que no pueden ser entendidas como un factor puramente irracional o decisionista. A la dilucidación del sentido y validez de esta convención puede considerarse que va dedicada la obra del segundo Wittgenstein con su teoría de los juegos lingüísticos (II 237-245). Para superar el solipsismo Apel hace una lectura de Wittgenstein contra Wittgenstein (II 246s.), aprovechando su teoría de los

juegos lingüísticos pero reconduciéndola hacia un presupuesto más básico: el juego lingüístico trascendental (II 257) (cuyo sujeto es la comunidad de comunicación) como aquello que hace posible el paso de un juego a otro o la coherencia entre los diversos juegos, evitando así el relativismo en que podría desembocar la teoría wittgensteiniana y haciendo posible la integración de la crítica a las ideologías (II 263).

Criticar la ausencia del sujeto en los planteamientos de filosofía de la ciencia y del lenguaje no tiene otro fin que reivindicar su función por la cual estos planteamientos alcanzarían la dimensión pragmática, es decir, superarían la unilateralidad en que se encuentran reducidos.

### 3. La transformación pragmática de la filosofía

Toda la crítica a la postergación del sujeto en los diferentes planteamientos filosóficos es un alegato en favor de la pragmática. Por eso toda la crítica a la postergación del sujeto se dirige a la ampliación/transformación del planteamiento criticado hacia la pragmática.

#### *3.1. Transformación pragmática de la filosofía desde los mismos planteamientos criticados*

Si es admirable el vasto abanico de planteamientos con que se confronta Apel, no es menos admirable la criba a la que los somete, procediendo siempre al modo de la crítica inmanente, intentando sacar a luz las inconsecuencias o contradicciones en que se mueven o los presupuestos ocultos que contienen, a fin de mostrar que la pragmática no es un añadido a estos planteamientos, sino más bien la verdad que demandan y a la que de suyo apuntan.

El *cientifismo* de Popper, por su mismo enfoque de la “sociedad abierta” y la “argumentación crítica” debería “de considerar a la sociedad real misma, que es el sujeto de intereses y necesidades materiales, a la vez como sujeto ideal normativo del conocimiento y la argumentación” (I 17). Con esta transformación pragmática de su propio planteamiento la Escuela popperiana superaría un límite interior que le impide

ser crítica consigo misma. En efecto, esta filosofía no puede ser crítica consigo misma si no cuenta con criterio propio, es decir, con condiciones de posibilidad y validez de la crítica, si no cuenta con la reflexión trascendental que le asegure estas condiciones (I 18, 15); a falta de estas condiciones de posibilidad y validez esta filosofía recurre a la elección irracional (I 17 nota 9).

La “*logic of science*” para la justificación del conocimiento recurre —sustituyendo a la lógica trascendental kantiana— a la “sintaxis lógica” y la semántica de los lenguajes científicos, de tal manera que estos lenguajes vienen a desempeñar la función de nuevo sustrato de las reglas *a priori*: la validez objetiva que Kant buscara en la *Bewußtsein überhaupt* se resuelve en la justificación lógico-semántica y lógico-sintáctica (II 157s.). Esta sustitución del sujeto por el lenguaje solamente podría mantenerse mientras se creyera que la intersubjetividad de la validez de toda ciencia empírica podía venir asegurada por la sintaxis y la semántica de un lenguaje de cosas y hechos, como el caso del *Tractatus*. Pero mientras tanto ha resultado que ni la consistencia lógica ni la verificación intersubjetiva y empírica pueden ser aseguradas por un tal lenguaje de cosas y hechos, como lo prueba la exigencia de dimensión pragmática que presentan las dos piezas claves de este planteamiento:

1. el problema de la verificación no se resuelve sobre cosas o hechos, sino sobre proposiciones básicas y para ello se requiere previamente el acuerdo de los expertos como sujetos de la ciencia;
2. el lenguaje formalizado no puede ser *el* lenguaje, porque los expertos tienen que ponerse de acuerdo con la interpretación pragmática. Por tanto, el verdadero “analogon” de la “síntesis trascendental de la apercepción”, postulada por Kant, no es la sintaxis o la semántica, sino la dimensión pragmática del signo (II 158-161).

Así resulta que del mismo planteamiento sintáctico-semántico de la “*logic of science*” se deduce, como un presupuesto más fundamental, la dimensión pragmática, deducción que de alguna manera marca el paso del primer al segundo Wittgenstein (cfr. II 162s.).

De manera semejante procede respecto de la *filosofía analítica* que ha realizado un “pragmatic turn” de modo ambiguo, porque o bien objetiva al sujeto del uso del lenguaje como objeto de ciencias empíricas

no captándolo como sujeto, o bien sustituye su función de sujeto trascendental por la sintaxis y la semántica del lenguaje, con lo cual se pasa por alto el hecho que la coordinación entre la construcción sintáctico-semántica del lenguaje y la descripción de cosas o hechos correspondiente ya presupone que los sujetos pueden ponerse de acuerdo (II 182s.). Ello, por otra parte, explica el retorno al lenguaje ordinario como último metalenguaje que se utiliza actualmente para construir e interpretar el lenguaje. Justamente este acuerdo entre los sujetos de la ciencia como usuarios de los signos es el tema de la pragmática (II 183).

El paso del solipsismo a la concepción pragmática del lenguaje, Apel lo estudia en su formulación y refutación por Wittgenstein, como el caso paradigmático que claramente conduce a una concepción pragmática del lenguaje y a la vez ofrece el argumento para la concepción trascendental (cfr. 2.2., y 4.1.).

### *3.2. Transformación pragmática de la filosofía por la semiótica de Peirce y la hermenéutica*

La transformación de la filosofía operada por Peirce viene dada por la concepción semiótica del conocimiento, según la cual el conocimiento es una relación trimembre entre lo significado (el mundo real cognoscible), la mediación signica y el sujeto o intérprete. Con esta concepción se amplía en una tercera dimensión, a la vez que se transforma, la filosofía de la ciencia que ponía las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento científico solamente en la sintáctica y semántica (II 164). En esta tercera relación, según la cual no hay representación de algo sin interpretación por un intérprete real, es donde Peirce da respuesta a la pregunta por el sujeto de la ciencia (Cfr. II 188-190, 164). Dos notas de entrada caracterizan este sujeto: la pura conciencia es sustituida por un sujeto real, y, por otra parte, que se requiere trascender toda subjetividad finita, pudiendo, por tanto, ser su titular solamente una comunidad ilimitada y con capacidad de crecimiento de conocimiento (II 191, 198 y ss., 168s., 173).

Desde otros planteamientos la hermenéutica lleva a cabo también una ampliación y transformación del concepto de experiencia y de la teoría del conocimiento, liberándolos de las restricciones científicas (I 23-

24, 38). Ello se ha debido al hecho de haber desvelado los secretos presupuestos trascendentales de la lógica de la ciencia, fundamentalmente la relación sujeto-objeto defendida por Descartes y Kant, y sobre todo por haber radicalizado la reflexión sobre la “comprensión” (*Verstehen*), poniendo al descubierto estructuras trascendentales que son impensables desde el esquema de la relación sujeto-objeto de matriz cartesiano-kantiana. En efecto, la “preestructura existencial” de la comprensión, como estructura del “ser-en-el-mundo”, implica al mismo tiempo la superación del idealismo gnoseológico; como estructura del “ser-con”, implica la superación del solipsismo metódico; como estructura de la “precomprensión” ya siempre mediada lingüísticamente y por tanto marcada históricamente, pone en cuestión la alternativa abstracta entre apriorismo y empirismo gracias a la figura de pensar del “círculo hermenéutico”; y, como estructura del “pre-ser-se” del *Dasein* en el modo de ser de la “cura” referida al futuro, implica la puesta en cuestión del conocimiento carente de intereses (I 24-25). En definitiva la hermenéutica (y en concreto Heidegger) ha mostrado que la “comprensión”, como modo humano del “ser-en-el-mundo”, está ya presupuesta para la constitución de datos de experiencia (I 26), y por tanto no hay ni conocimiento neutral ni desconectado de la existencia, de la estructura corporal humana, del lenguaje, de la historia.

De todos modos, como es bien sabido, no hay que identificar el *Dasein* con el sujeto ni se puede sin más hacer una interpretación subjetiva del *Dasein*. De ahí el caso curioso heideggeriano, que con poner su hermenéutica en primer plano algo así como la correspondiente dimensión pragmática, ello no conlleva la afirmación de un sujeto. Este hecho tendrá en la filosofía heideggeriana consecuencias, desde el punto de vista pragmático, fatales, como son el paso (la *Kehre*) a un pensar desde la pertenencia a la historia del ser que da como resultado una filosofía del destino del ser y que consecuentemente no admite compromiso metodológico-normativo alguno. Una filosofía de esta suerte puede tratar la constitución del sentido del mundo, pero en cambio a la problemática sobre la validez del sentido del mundo, de la que somos responsables, la deja como propia de una filosofía trascendental subjetiva, con lo que —sin negar ni infravalorar la relevancia gnoseológica que posee el hecho de acentuar el “acontecer de sentido”— se percibe el ca-

rácter unilateral y vacilante de una filosofía que, en definitiva, desearía derivar su propia legitimación del “kairós” del destino del ser que acontece, con lo que surge la sospecha de que así el hombre podría jugarse la independencia lograda en la Ilustración bajo el signo de la autonomía de la razón en aras de una nueva alienación consistente en esta nueva creencia en el destino (II 40-43).

#### 4. La transformación trascendental de la filosofía

Kant resulta ser el punto de partida ineludible para la filosofía. A Kant le cabe el mérito —según Apel— de haber planteado la pregunta filosófica, a saber, la de las condiciones de posibilidad y validez de la ciencia y de la ética. Pero para dar respuesta a dicha pregunta no se puede volver al Kant histórico, es decir, a la filosofía de una “conciencia en general” trascendental (II 220). La respuesta kantiana falla por tres razones:

1°. porque mantiene el modelo de relación sujeto-objeto, que necesariamente resulta ser objetivador, no puede tratar el sujeto del saber como sujeto ni ofrecer un concepto de experiencia que sirva para las ciencias sociales, a diferencia de Hegel (II 186s.);

2°. porque no puede superar el solipsismo, dado que entre las condiciones de posibilidad y validez no entra el co-sujeto o la comunidad; la “conciencia en general” dado su carácter abstracto apenas puede ser considerada sujeto<sup>251</sup>;

3°. porque no tiene en cuenta la mediación sógnico-lingüística del pensamiento (I 75s. nota 121a).

251. Sin poder en modo alguno entrar en la discusión acerca de esta interpretación de Kant, se puede referir que O. HÖFFE, “Ist die transzendente Vernunftkritik in der Sprachphilosophie aufgehoben? Eine programmatische Auseinandersetzung mit Ernst Tugendhat und Karl-Otto Apel”, in: *Philos. Jahrbuch* 91 (1984:2) 263s., en polémica contra la acusación de solipsismo a Kant recuerda que la conciencia trascendental no es un yo personal, un individuo empírico, sino más una autorreferencia que pertenece a todo saber de un objeto y que por tanto se encuentra más allá de la alternativa entre solipsismo y comunicación.

El lenguaje, una concepción pragmático-transcendental del mismo, en cambio, es capaz de superar estas tres incapacidades kantianas, tanto por la mediación sónica como por la relación interpretativa o intersubjetiva que comporta. Tres parecen ser los planteamientos filosóficos fundamentales<sup>252</sup> que cobran una función clave en la transformación del kantismo:

1. la concepción del lenguaje como juego en el segundo Wittgenstein<sup>253</sup>;
2. la “indefinite Community of Investigators”, postulada por Ch. S. Peirce, como sujeto del posible consenso de verdad, (estos dos son mencionados en II 223);
3. la hermenéutica trascendental (I 22ss.).

#### 4.1. *Carácter trascendental del lenguaje*

Ciertamente no es suficiente una consideración del lenguaje como instancia mediadora o como puro instrumento, ni tampoco como sujeto trascendental, en el sentido de límite del mundo. Tanto una concepción como la otra no se salen del solipsismo, que no hace más que incrustar el lenguaje como una pieza más dentro del modelo sujeto-objeto, sin haber entendido que pensar es una función dependiente del lenguaje y de la comunicación. Si solamente se incrusta el lenguaje en el esquema sujeto-objeto, permanece el sujeto trascendental de la filosofía moderna, o

252. En un escrito programático —aunque en cierta manera retrospectivo— (“Programatische Bemerkungen zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik”, in: T. AIRAKSINEN et al. (ed.), *Studia Philosophica in Honorem Sven Krohn*, Turku 1973) Apel señaló cuatro caminos que llevan a la problemática de la pragmática trascendental: 1. de Peirce a Morris, 2. la aporética de Carnap, 3. el segundo Wittgenstein y la “Ordinary Language Philosophy”, y 4. la necesaria complementación de la lingüística de Chomsky. Todos estos caminos han sido recorridos en la segunda parte del segundo volumen de *Transformación de la filosofía*. Al primero y al segundo se ha aludido anteriormente. Aquí vamos a centrarnos en 1. la exposición o deducción del carácter trascendental del lenguaje, recordando las tres grandes aportaciones (Wittgenstein II, Peirce y la hermenéutica trascendental), y 2. en la necesidad de la reflexión trascendental, único modo de dar una fundamentación última, filosófica, como rasgos distintivos de la pragmática apeliana.

253. Posteriormente Apel ha defendido que, para la transformación pragmática de la filosofía trascendental, es mejor la teoría de los actos del habla que la teoría de los juegos lingüísticos (K.-O. APEL, “Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen”, in: K.-O. APEL (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Ffm 1976, p. 32), tal como la practica en este escrito; la confrontación y reinterpretación de dicha teoría tiene como objetivo la fundamentación de las normas éticas.

bien se pierde la problemática del sujeto trascendental convertido en objeto empírico (como en Wittgenstein y Carnap); por eso resultan insuficientes tanto las lógicas del lenguaje como las semánticas (II 354).

Se trata por tanto de entender el lenguaje en sentido pragmático como la condición de posibilidad y validez del pensar, conocer y actuar. La deducción del carácter trascendental del lenguaje lo lleva a cabo Apel por medio de una argumentación a partir de la concepción del lenguaje como juegos lingüísticos. A pesar de que esta teoría tiene una presentación convencionalista en el propio Wittgenstein y en su uso posterior, lleva en ella misma un principio que puede ser interpretado como “contrapunto a la versión irracionalista del convencionalismo” (II 246), consistente en la aplicación al juego lingüístico de la tesis de que “uno solo y por una sola vez” no puede seguir una regla (II 247). Ello significa que “el acuerdo lingüístico mismo en todo posible juego lingüístico está ligado *a priori* a reglas, que no pueden ser establecidas por ‘convenciones’, sino que hacen posible ‘convenciones’ [...] Tales metarreglas de todas las reglas que puedan establecerse convencionalmente pertenecen según mi opinión no a determinados juegos lingüísticos o formas de vida, sino al juego lingüístico trascendental de la comunidad ilimitada de comunicación” (II 247s).

De esta manera el lenguaje se muestra como la metarregla o regla trascendental que permite que se establezca cualquier convención, no es por tanto una regla o institución cualquiera, sino la metainstitución por excelencia (I 197ss.)<sup>254</sup>. Éste es el argumento decisivo de Apel a favor del planteamiento trascendental y que muestra como insuficientes los planteamientos de la pragmática universal o la empírica o lingüística<sup>255</sup>.

254. Cfr. también K.-O. APEL “Sprechakttheorie...”, p. 100-103.

255. Cfr. la crítica a la pragmática lingüística de Schnelle en K.-O. APEL, “Sprechakttheorie”, *o.c.*, pp. 11-53. Schnelle, cuya crítica a la pragmática trascendental Apel compara con la metacrítica de Hegel a la teoría del conocimiento kantiana, argumenta a favor de la unidad entre conocimiento empírico y conocimiento reflexivo-trascendental, dado que la filosofía trascendental del lenguaje presupone ya conocimiento científico del lenguaje (p. 15). Apel, por su parte, acepta de la crítica hegeliana a Kant la relación que establece entre cosa-en-sí y fenómeno (que por el conocimiento se identifican: el en-sí se convierte en para-nosotros), pero, en cambio, niega la identificación entre el conocimiento empírico y el reflexivo-trascendental (p. 17s.). Según Apel, lo propio de la filosofía trascendental no está en que no presuponga conocimientos empíricos, en este caso muy bien puede presuponer la teoría de los actos del habla, así como que existen sujetos que hablan (p. 18 y sig.), sino en reflexionar sobre el hecho o la situación que no puede ser rebasada, que por ello



Por la misma razón el lenguaje como juego lingüístico trascendental — es decir, como “gramática profunda que regula a priori los juegos lingüísticos” (II 350)— es lo que hace posible la comunicación, es lo que explica que cada juego lingüístico tenga el parecido de un mismo aire de familia con los demás y que sea posible la comunicación entre ellos, así como entre las culturas o formas de vida que ellos representan; la misma comprensión hermenéutica entre horizontes diversos (juegos lingüísticos, culturas, tradiciones) presupone una unidad trascendental de la interpretación como condición de su posibilidad (II 258).

En este sentido el lenguaje, en cuanto regulado y usado por la comunidad, es decir, en su sentido radicalmente pragmático, es el trascendental que hace posible la existencia y la comprensión de y entre los diversos juegos lingüísticos (II 162s., 246-258, 346-348). Se trata de una lectura de Wittgenstein contra Wittgenstein para ir más allá de Wittgenstein (II 346. 246s.), o quizás simplemente leído desde Peirce, uniendo el juego lingüístico trascendental con la comunidad ilimitada de comunicación, como su sujeto. Con esta indicación de la comunidad ilimitada de comunicación como condición de posibilidad y validez se transforma la abstracta “conciencia en general” kantiana dándole un sujeto real, y así la “unidad trascendental de la conciencia” (Kant) es sustituida por la “unidad trascendental de la interpretación” (Peirce), o la “síntesis trascendental de la apercepción”, en cuanto unidad de la conciencia del objeto, es sustituida por la “síntesis trascendental de la interpretación —que constituye la validez pública del conocimiento— en cuanto unidad del acuerdo de algo en una comunidad de comunicación” (II 354).

Trasformando Kant se recupera la función de su idealismo trascendental (que a la vez puede ser mediado con un materialismo [II 424s., 429]) de reflexionar sobre las condiciones de posibilidad del conocer y del actuar, que ahora se muestran conjuntamente (porque el mismo conocer —o hablar— tiene ya un carácter normativo y práctico) en la reflexión sobre el sentido de la argumentación. Para el que argumenta,

---

mismo debe ser presupuesta y a partir de la cual pueden explicarse las condiciones de posibilidad y validez. En semejantes términos se formula también la crítica a Searle, Chomsky, Wunderlich (cfr. pp. 82s., 108-109).

la argumentación — sea cual fuere su posición — es lo último, lo irrebalsable, con lo cual se hace posible la fundamentación última (II 222). La diferencia respecto de Kant es que quien argumenta ha establecido y reconocido el juego lingüístico trascendental de una comunidad crítica e ilimitada de comunicación; el yo se ha transformado en comunidad trascendental de comunicación (II 222).

La hermenéutica trascendental ha transformado la filosofía trascendental kantiana ampliando la experiencia y el conocimiento por la superación del conocimiento objetivador. Ello se debe a que se ha puesto al descubierto la preestructura existencial del comprender, gracias a la cual se ha podido elaborar los presupuestos casi-trascendentales de una nueva teoría del conocimiento, como son el lenguaje como un apriori irrebalsable, los “ekstasis” del “tiempo original”, el apriori corporal, la posibilidad de fundar la verdad qua conformidad de los juicios (I 24s., 38s.).

#### 4.2. *La fundamentación última*

La reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la comprensión y del acuerdo, que nos ha llevado al lenguaje como trascendental, es la misma que sirve para la fundamentación, para la reflexión propiamente filosófica, mostrando así la posibilidad de la fundamentación última en contra del falibilismo del racionalismo crítico (II 405-414)<sup>256</sup>, y en confrontación con “la crítica total a la razón” propia de Heidegger y su recepción en el postmodernismo<sup>257</sup>, y mostrando la necesidad de una fundamentación última en contra de J. Habermas<sup>258</sup>.

256. Cfr. K.-O. APEL, “El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje”, in: *Estudios Filosóficos*, 36 (1987) 251-299.

257. Cfr. K.-O. APEL, “Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen”, in: *Concordia* 11 (1987) 2-23; retomado in: A. GETHMANN-SIEFERT (Hg.), *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988, 17-43.

258. Cfr. K.-O. APEL, “Normative Begründung der ‘Kritischen Theorie’ durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken”, in: *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung*, hrsg. von A. Honneth et al., Frankfurt a.M. 1989, pp. 15-65, donde Apel presenta el punto de disenso entre él y Habermas, consistente precisamente en la comprensión de la pragmática como universal (Habermas) o como trascendental (Apel). El problema se formula preguntando si, para un discurso

El racionalismo crítico concibe el fundamento como decisión o creencia, porque no puede concebir otro modo de fundamentar que la deducción, la cual ciertamente siempre debe presuponer un axioma o un punto de partida cualquiera. El trilema o la imposibilidad de la fundamentación se explica por el olvido o abstracción de la dimensión pragmática del uso argumentativo del lenguaje, que por ello es reducido a su dimensión sintáctico-semántica, o, lo que es lo mismo —y explicitando el aspecto que aquí interesa— porque “se prescinde previamente de la situación del sujeto —que conoce y argumenta y que somete a discusión sus dudas y certezas en afirmaciones explicadas realizativamente”<sup>259</sup>. La alternativa a la deducción lógica es la reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad de la comunicación o argumentación, el modo propiamente filosófico de fundamentar, ya desde Aristóteles<sup>260</sup>, a diferencia del lógico-matemático<sup>261</sup>.

Junto al argumento wittgensteiniano en contra del lenguaje privado que remite a la comunidad como al sujeto pragmático del lenguaje, el argumento de la fundamentación última es el lugar privilegiado del sujeto en la pragmática trascendental.

---

filosófico, es suficiente confiar en los recursos mismos del acuerdo (Hintergrundressourcen der Verständigung) que ofrecen las formas de vida socioculturales, o bien se hace necesario ir más allá, hasta llegar a los recursos que hacen posible el mismo discurso argumentativo (p. 17). La posición de Apel es obviamente que, para el cuestionamiento de la eticidad establecida y de las reivindicaciones de validez de la moral, se requiere una fundamentación última trascendental-pragmática que no recurra solamente a los recursos del mundo de la vida, sino a las presuposiciones de la argumentación (p. 35, 38), de lo contrario no se puede pretender una ética normativa universalista que vaya más allá que el simple cumplimiento de los deberes convencionalmente establecidos (p. 22, 50s).

259. K.-O. APEL, “El problema de la fundamentación última desde una pragmática trascendental del lenguaje”, in: *Estudios Filosóficos*, núm. 102, vol. 36 (1987) p. 265, cfr. 265-269.

260. APEL, “Problema Fundamentación última”, art.cit., pp. 256s

261. Cfr. K.-O. APEL, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Ffm 1988, pp. 110-122. Ahí aparece el carácter de “Filosofía Primera” que caracteriza a la pragmática trascendental, cfr. K.-O. APEL, “Transzendente Semiotik und die Paradigmen der Prima Philosophia”, in: *Integrale Linguistik*. Festschrift f. H. Gipper. Hrsg. v. E. Bülow u. P. Schmitter, Amsterdam 1979, pp. 101-138. Al respecto cfr. J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona 1988, pp. 260ss.

## 5. El nuevo sujeto: la ilimitada comunidad de comunicación

Empezamos nuestra reflexión —después del esquemático esbozo del programa de transformación de la filosofía (1)— recordando la reivindicación que Apel hace del sujeto frente a las filosofías objetivadoras, metodológicamente solipsistas y de planteamiento sintáctico-semántico (2). La reivindicación del sujeto era la pieza clave para poder hablar de pragmática y de reflexión trascendental, de pragmática trascendental. Después hemos recordado la transformación pragmática (3) y la trascendental (4), por separado, siendo en realidad dos aspectos intrínsecamente unidos e indisolubles y que casi se definen uno por el otro: la reflexión trascendental se define por la pregunta por las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento y de acción, o, planteado de manera ya discursiva y dialógica, por las condiciones del hecho irrebalsable de la argumentación, que no podemos menos de presuponer si no queremos contradecirnos; por este mismo enunciado de la pregunta se hace patente que sólo puede plantearse y responderse de manera pragmática, preguntándose por las condiciones de posibilidad y validez del acuerdo, la argumentación, es decir, por el juego lingüístico trascendental dentro de la ilimitada comunidad de comunicación. La posibilidad de esta reflexión trascendental exige un sujeto de alguna manera también trascendental. Hemos visto que el trascendental por excelencia es el lenguaje mismo, la comunidad es un casi-trascendental. Intentemos ahora ver de qué sujeto se trata, cuáles son sus características y su función como tal, uniendo así los dos aspectos —trascendental y pragmático— que antes por comodidad habíamos separado.

Empezando de nuevo con Kant, lo más básico de su planteamiento trascendental —que como siempre es el punto de partida— se transforma a fin de superar su solipsismo implícito y a fin de abordar la relación sujeto-sujeto presupuesta en la relación sujeto-objeto y su mediación sígnico-lingüística:

En una reconstrucción consecuente de la filosofía trascendental, [...] el elemento decisivo consiste en sustituir el “punto supremo” de la teoría kantiana del conocimiento, la “síntesis trascendental de la apercepción” como unidad de la conciencia del objeto, por la *síntesis trascendental de*

*la interpretación mediada lingüísticamente*, como unidad del *acuerdo sobre algo* en una *comunidad de comunicación* (síntesis que fundamenta la validez pública del conocimiento) (II 354s. [= cast II 338s.], cfr. II 160, 164, 169, 271, 411, etc.).

Intentemos individuar algunos elementos de esta sustitución.

En primer lugar, la “síntesis trascendental de la apercepción”, en cuanto unidad de la conciencia del objeto, es sustituida por la síntesis trascendental del acuerdo mediado lingüísticamente dentro de una comunidad. La “síntesis trascendental de la apercepción” en Kant es aquella síntesis o unidad última que da unidad a la experiencia y al conocimiento, siendo así su condición última de posibilidad; es la síntesis —radicada en el yo trascendental— de las síntesis llevadas a cabo por el entendimiento sobre la multiplicidad de sensaciones recibidas por la sensibilidad, unificándolas bajo las categorías. La síntesis última del conocimiento se lleva a cabo en el yo, como su último fundamento, o en la apercepción trascendental como la síntesis última. Este yo es trascendental, no empírico, se trata de la condición de posibilidad del conocimiento. Este yo —sea una estructura o una actividad— está constituido desde siempre, es una condición *a priori*, anterior e independiente de la experiencia. El mismo es esta relación con el objeto, constituyéndolo como objeto de conocimiento. Sin duda no interviene ninguna relación social, intersubjetiva, ni ninguna mediación lingüística.

La sustitución apunta a introducir —en este caso en polémica con el empirismo lógico y el racionalismo crítico— la relación sujeto-sujeto anterior y presupuesta en toda relación sujeto-objeto (II 159s., 395ss., 411), relación mediada lingüísticamente, por cuya mediación se establecen las reglas de la comprensión o acuerdo entre los argumentantes. La apercepción que unifica la experiencia y hace posible el conocimiento es ahora el juego lingüístico trascendental y por extensión la ilimitada comunidad de comunicación.

De esta manera emerge la ilimitada comunidad de comunicación como el nuevo sujeto trascendental, aunque nunca sea designado como tal (en todo caso sólo como “casi-trascendental” [II 173]), puesto que para Apel el verdadero trascendental es el lenguaje o el “juego lingüístico trascendental” que hace posible la comunicación y la comprensión

entre los diversos juegos lingüísticos y por tanto la coherencia. Ahora bien, la deducción del “juego lingüístico trascendental” (II 162-163, 245-263), precisamente porque es un juego regulado por normas, implica la deducción de la comunidad de comunicación, porque las reglas son esencialmente comunitarias (uno solo una sola vez no puede cumplir una norma), porque el lenguaje no puede ser privado, porque el juego lingüístico va unido a una forma de vida, una cultura, una sociedad. De hecho, repetidas veces Apel hace un paralelismo entre la función del “juego lingüístico trascendental” (deducido con y contra Wittgenstein) y la “ilimitada comunidad” de Peirce (cfr. por ejemplo II 224). En cuanto sustituto del sujeto trascendental kantiano tiene una dimensión claramente trascendental. Con todo Apel se apresta a señalar diferencias.

La dimensión trascendental que sustituiría a la del sujeto trascendental kantiano es atribuida por Apel al “juego lingüístico trascendental” y, por cuanto compete a la comunidad, ésta es una comunidad ideal, normativa. Pero en ningún caso este carácter ideal impide que la comunidad sea real, histórica. Ésta es una de las diferencias claras respecto de la “pura conciencia” o “conciencia en general” de Kant (Cfr. II 190, 198, 213, 224s., 416, 429), sea considerada como la sociedad o en su sentido más amplio como el género humano (I 60).

Esta doble dimensión, ideal y real, nos lleva a otra característica de la comunidad como nuevo sujeto. El concepto de ilimitada comunidad de comunicación es dialéctico, más acá tanto de una concepción idealista como de una concepción materialista. La comunidad real está formada por miembros que han devenido tales por un proceso de socialización. La comunidad ideal es aquella que en principio está en condiciones de entender adecuadamente el sentido de las argumentaciones y de juzgar definitivamente su verdad. Pero no son dos comunidades, sino dos aspectos de la misma comunidad, de tal manera que la dialéctica consiste en que la comunidad ideal es presupuesta en la real, como una posibilidad suya, como principio regulativo, al mismo tiempo que se la propone como fin a realizar en la comunidad real (II 190, 224, 429-431)<sup>262</sup>.

262. Cfr. APEL, *Diskurs, o.c.*, p. 141, y del mismo “Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von Ethik, Utopie und Utopiekritik”, in: W. VOSS-KAMP (Hrsg.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, Ffm 1985, pp. 325-355.

Si se trata de una comunidad real, se trata naturalmente de un conjunto de individuos que la componen, que son los agentes, los que hablan, argumentan, razonan. Ciertamente partir de la comunidad, o mejor ponerla como el nuevo sujeto, implica expresamente no partir de los individuos como tales, como era el caso de la filosofía del sujeto moderna, por lo que caía en el solipsismo. Pero sí implica preguntarse por la relación entre estos sujetos reales, individuales y la comunidad.

Los sujetos también, ante todo, se definirán como usuarios del lenguaje, con todo lo que implica de capacidad de razón, de habla y de acción, voluntad de comunicación y acuerdo, voluntad de rectitud, de seguimiento de las normas lingüísticas que hacen posible el acuerdo; esto mismo ya los define como sujetos comunitarios o socializados y sujetos éticos, se mueven dentro de una realidad normada. A la vez tienen la capacidad de la reflexión trascendental, sobre las condiciones de posibilidad y validez de sus actos lingüísticos y comunicativos que son a la vez interactivos. La reflexión sobre sus condiciones de posibilidad los remite al lenguaje y a la comunidad que lo habla, ésta es, por tanto, de alguna manera su “conciencia en general”, su apercepción trascendental. Son esencial y constitutivamente miembros de una comunidad. Con la capacidad de reconocer la propia finitud y trascenderla y en esta misma medida de “auto-sacrificarse” (II 404s., 424s.). El individuo presupone la comunidad para su misma constitución (socialización), para su acción (pensamiento, conocimiento de la naturaleza, argumentación, comportamiento), y está abocado a ella, por cuanto la comunidad ilimitada le sobrepasa, siendo solamente ella el sujeto del conocimiento siempre mejorable (II 191)<sup>263</sup>.

Ser esencial y constitutivamente miembros de una comunidad no priva a los sujetos de su propia subjetividad, conciencia y autoconciencia, de sus evidencias, de sus razones, de sus argumentos. La pragmática trascendental en modo alguno quiere volver atrás respecto de la emancipación conseguida del sujeto pensante, pretende ser más bien una instancia crítica precisamente por la reflexión trascendental (II 317). Lo que cambia es que las convicciones de los sujetos no se basan en la evi-

263. Este reconocimiento de las personas dentro de la comunidad es estudiado sobre todo por A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca 1985, pp. 106-110.

dencia al estilo cartesiano, es decir, solipsista, sino que se han creado y convalidado (sea por consenso o por reacción, por adecuación o contrafácticamente) en la comunidad en la que viven y en cuyo interior circulan y reciben validez intersubjetiva<sup>264</sup>. En este sentido no son sujetos hechos ya desde siempre, *a priori*, sino que se constituyen siendo socializados, por el aprendizaje fundamentalmente de las reglas del habla. Se esta manera se crea ya de raíz una “urdimbre entre las evidencias, propias de las convicciones de los sujetos individuales, y las reglas del uso lingüístico que las hacen universalmente inteligibles y comunicables”<sup>265</sup>, pero no como un movimiento segundo respecto de las evidencias, como si éstas estuvieran ya hechas en la propia conciencia de cada uno y posteriormente se comunicaran, sino que las reglas mismas entran en la constitución de las evidencias, quizás a modo de principios constitutivos.

Primeramente los sujetos se constituyen por comunicación y no por reflexión. Ciertamente la reflexión continua siendo una prerrogativa específica de la subjetividad, pero la reflexión no se lleva a cabo por introspección ni por puro behaviorismo, sino que la reflexión sobre su ser es reflexión sobre su ser comunitario, como aquello que es su condición de posibilidad y validez, sobre la comunidad de comunicación que es su fundamento y condición de posibilidad (cfr. II 375, nota 26).

La comunidad no suprime la multiplicidad de individuos, sino más bien en ella encuentran su reconocimiento, porque ella misma se constituye por el reconocimiento recíproco (II 400, 424s.). Desde el punto de vista de la comunidad, “en la comunidad de argumentación se presupone que todos los miembros se reconocen recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos. — [...] En la norma fundamental, referente al reconocimiento recíproco de los interlocutores, está virtualmente implícita la norma fundamental del ‘reconocimiento’ de todos los hombres como ‘personas’ en sentido hegeliano. Dicho de otro modo: todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales” (II 400 = cast. II 380). Y no sólo están

264. K.-O.APEL, “Problema Fundamentación última”, art. cit., p. 260.

265. K.-O.APEL, “Problema Fundamentación última”, pp. 265-269, esp. 268s.



reconocidos como personas, sino que están reconocidas “también todas sus exigencias humanas [...] Quien argumenta reconoce implícitamente todas las posibles exigencias provenientes de todos los miembros de la comunidad de comunicación, justificables mediante argumentos racionales” (II 424s. = cast. II 403).

La ilimitada comunidad de comunicación representa una subjetividad que no se opone a la objetividad, sino que la une en sí, porque no se separa de la objetividad, como pasa con el sistema de complementación occidental (II 370-373), porque la objetividad presupone la validez intersubjetiva.

Si el sujeto ha sido transformado, conforme a quien es (no la conciencia en general, sino una comunidad real, con dimensión ideal, compuesta de sujetos reales) y por tanto en el sentido de su unilateralidad en la relación sujeto-objeto (unilateralidad definida como objetivadora y solipsista), siendo por ello mismo ampliada esta relación con otra anterior y más fundamental, la relación sujeto-cosujeto, dentro de la cual se da la relación sujeto-objeto, si el sujeto ha sido transformado, digo, la pregunta sería si y en qué medida cambia la *función constitutiva* característica de la subjetividad moderna: no parece cambiar en la medida que toda objetividad viene dada por lo intersubjetivamente verdadero y válido, en el sentido de “la síntesis trascendental de la interpretación mediada lingüísticamente, como unidad de acuerdo sobre algo en una comunidad de comunicación” (II 354); en este caso la objetividad viene constituida por la subjetividad, ciertamente ahora no solipsista y objetivadora, pero sí como comunitaria y dialogante que llega a acuerdos y consensos; en cambio, por dicha transformación de la subjetividad, ésta ahora se caracteriza por haber roto la relación sujeto-objeto con sus caracteres objetivador y solipsista y por tanto, en último término, por dejar de haber una subjetividad “dueña y poseedora”<sup>266</sup>, dado que ella misma es constituida por la relación con los otros sujetos, poniendo de manifiesto el carácter proposicional y lingüístico-pragmático (y por tanto comunitario) de las relaciones con los objetos.

266. R. DESCARTES, *Discurso del método*, ed. por Eduardo Bello Reguera, Madrid 1987, p. 85

En resumen, la *filosofía de la subjetividad* se ha transformado en *filosofía de la comunicación* en la medida en que las condiciones de posibilidad de verdad y validez no vienen dadas por una “*Bewußtsein überhaupt*”, sino por la ilimitada comunidad de comunicación y su juego lingüístico trascendental; se ha transformado en la medida en que la razón deja de ser solipsista, propia de la subjetividad encerrada en sí y enfrentada a todo lo demás como puro objeto de conocimiento o acción, pasando la razón a ser el medio y el resultado de la interacción de los individuos o sujetos que, al menos en principio, son capaces de encontrar la verdad y de actuar libre y racionalmente<sup>267</sup>.

Pero, por otra parte, esta *filosofía de la comunicación* parte de y llega a una *filosofía de la subjetividad* como algo último e irrebable, en la medida en que la razón no por dejar de ser solipsista se convierte meramente en anónima o puro automatismo, sino que, por el contrario, es siempre razón de alguien: de los comunicantes y argumentantes, que confían en la verdad y por ello tiene sentido su búsqueda, que además pueden distinguir entre correcto e incorrecto, lo cual, además de a la verdad, dice referencia a la libertad, y que, finalmente, llegando a acuerdos, dan su asentimiento libre y propio gracias a la propia evidencia alcanzada, con lo cual va implícita la afirmación de la propia individualidad de los comunicantes en general<sup>268</sup>. La filosofía de la subjetividad es irrebable, no sólo porque es presupuesta en la fundamentación última, sino también por el funcionamiento de la comunidad de comunicación, compuesta de individuos reales, sujetos de razón y de libertad, capaces de establecer acuerdos que pueden ser tenidos razonablemente por verdaderos.

Ahora bien, esta afirmación de la filosofía de la subjetividad no significa ignorar las críticas que con razón se le han dirigido, no significa olvidar la finitud, la corporalidad, la temporalidad de los individuos<sup>269</sup>.

267. Cfr. W. KUHLMANN, “Tod des Subjekts? Eine transzendentalpragmatische Verteidigung des Vernunftsubjekts”, in: H.NAGL-DOCEKAL / H. VETTER (Hrsg.), *Tod des Subjekts?*, Vienna/Munich 1987, pp. 125, 145.

268. Cfr. KUHLMANN, *o.c.*, pp. 151-154.

269. Cfr. por ejemplo K.-O.APEL, “Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine erkenntnisanthropologische Betrachtung im Anschluss an Leibnizens Monadenlehre”, in: *Archiv f.Philos.*, 12 (1963) 152-172 [reimpreso en: *Neue Anthropologie*, hrsg.v. H.-G. Gadamer y P. Vogler, vol. 7, Stuttgart

La diferencia con los críticos de la subjetividad reside en que la objetivación de la subjetividad, a que generalmente lleva dicha crítica, y con razón, por haber hecho del sujeto el objeto de estudio, es vista sólo como un aspecto de la doble relación que mantiene consigo misma: *a)* la subjetividad se hace *objeto* de estudio para ella misma, *b)* pero a la vez la subjetividad mantiene su función de sujeto<sup>270</sup>.

---

1975, pp. 264-288]; ID., “Ist der Tod eine Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung? (Existenzialismus, Platonismus oder transzendente Sprachpragmatik)”, in: H. EBELING (Hrsg.), *Der Tod in der Moderne*, Ffm 1984, pp. 226-235.

270. Cfr. KUHLMANN, *o.c.*, pp. 122-125. 139. 154. Con esta distinción de la doble relación se marca además el carácter necesariamente ilegítimo y contradictorio de ciertas críticas deponenciadoras o negadoras de la razón, que *mutatis mutandis* puede aplicarse a la misma negación de la subjetividad.

## IV

### Un gran desafío de la modernidad y de la postmodernidad: la cuestión del sujeto

**T**ratar la modernidad y la posmodernidad conjuntamente resulta algo embarazoso, puesto que nos mete en un mar sin límites. Cada una de ellas por separado tiene ya suficiente problemática. Por otra parte, hay conexiones entre la modernidad y la posmodernidad lo suficientemente importantes, fundamentales y definitorias para cada una de ellas y para ambas en conjunto, como para que podamos tomar su conexión como tema de nuestra reflexión. Y esto es lo que intentaremos hacer aquí.

Admitiendo la amplitud temporal, limitamos por otro lado, tomando no toda la problemática que estas épocas presentan, sino restringiéndola a una cuestión que sea propia de las dos épocas —si es que se pueda hablar de épocas—, presente en ambas y característica también de ambas. Así nos centraremos en una sola cuestión que sea decisiva y fundamental en ambas corrientes, y que en ella se juegue precisamente la relación entre ambas: la cuestión del sujeto.

#### 1. Modernidad y postmodernidad. Su relación

Lo primero a constatar es que la modernidad y la postmodernidad no se pueden entender como dos épocas autónomas, independientes o incluso opuestas, como si fueran dos bloques monolíticos y cerrados, uno al lado del otro, sin otra relación que la pura sucesión. “Ni la modernidad ni la postmodernidad —afirma uno de los grandes teóricos de la postmodernidad— pueden identificarse como entidades históricas inequívocas, la segunda siempre a continuación de la primera”<sup>271</sup>.

271. J.-F. LYOTARD, “Reescribir la modernidad”, en: *Rev. de Occidente* núm. 66 (Nov. 1986) 24.

Efectivamente, las grandes cuestiones, las que son las fundamentales, las definen a ambas en sus conexiones y diferencias.

Comenzaremos por indicar algunas de entre esta vasta problemática que las conecta. Que la problemática sea común no quiere decir que lo sea la comprensión, el planteamiento ni la actitud que se adopta ante las mismas cuestiones, acaso más bien sean contrarias. En todo caso el hecho de que afronten una misma problemática tiene ya su importancia.

Entre estas cuestiones fundamentales, que atraviesan las dos épocas, y en cuya referencia se definen, conviene destacar:

—la racionalidad, la idea de razón, razón una y/o múltiple, la razón y lo otro de la razón, la razón en todas sus implicaciones en teoría del conocimiento, teoría de la ciencia;

—racionalización en la estructura social, razón instrumental y objetivadora, razón comunicativa, moral, racionalización y pérdida de sentido o desencanto, erosión de las tradiciones culturales y cosmovisiones, actitud reflexiva respecto de la tradición, formalización de la razón o razón procedimental, diferenciación de los ámbitos y sistemas sociales con sus correspondientes racionalidades;

—legitimación por un sentido global o meta-relato, legitimación inmanente o por los rendimientos del sistema, legitimación como simple cuestión de poder;

—libertad, emancipación, individualismo, construcción de la sociedad por contrato, solidaridad;

—comprensión unitaria de la historia, con un sujeto: el género humano, con una dirección, el progreso, el secularismo.

Todas estas cuestiones representan unas líneas que atraviesan la modernidad tejiéndola, constituyéndola, y al mismo tiempo son los hilos que recoge la postmodernidad con la intención de hacer otro tejido, o de demostrar que es imposible tejer algo; en todo caso son puntos de referencia respecto de los cuales se define la postmodernidad. Las dos, por tanto, se caracterizan por tener toda esta problemática en común y que por tanto las conecta.

Pero también, por otro lado, se relacionan, porque una se define en correspondencia con la otra. Según sea la comprensión de la modernidad, será la de la postmodernidad. Ya de entrada ha de decirse que son

posibles múltiples comprensiones de la modernidad, lo cual da necesariamente una multiplicidad de postmodernidades<sup>272</sup>.

A esta visión se le podría objetar que ella misma es ya una perspectiva postmoderna, que se define por la multiplicidad, la fragmentariedad, por su “guerra al todo”<sup>273</sup>. Es posible que sea así; pero, en todo caso, no se puede considerar monolítica y homogéneamente la modernidad, no reconociendo en ella una fuerte evolución y dinámica y negándole una gran variedad de corrientes, aspectos y épocas en su interior: variedades desde el mismo punto de vista cronológico, desde el punto de vista de sectores: estética, filosofía, política, etc., desde el punto de vista de aspectos y corrientes.

Además de esta variedad, la modernidad se caracteriza por una dinámica que la lleva a la propia crítica, incluso a la propia negación o destrucción. En este sentido se ha afirmado que la dinámica misma de la modernidad la lleva a la progresiva radicalización de los planteamientos que llegan a convertirse en su contrario<sup>274</sup>. Dicho de una manera más concreta: la crítica a la totalidad/unidad, al sujeto, a la razón, está no sólo presente en la modernidad, sino que constituye su hilo conductor, y no es por tanto una innovación de la posmodernidad<sup>275</sup>.

Esta constatación nos lleva a un dato fundamental para la comprensión de la posmodernidad. Posmodernidad

1. no significa simplemente algo que viene *después* de la modernidad<sup>276</sup>. El “post” no es puramente temporal, por eso los teóricos de la posmodernidad hablan de la “posmodernidad-en-la-modernidad”<sup>277</sup>;

272. Esto lo ha puesto de relieve W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1988, pp. 46-48.

273. LYOTARD, *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona 1987, p.26.

274. Así, por ejemplo, la afirmación que la Ilustración hace de la razón la convierte en mito, la libertad en individualismo, la comunidad en totalitarismo, el dominio de la naturaleza en destrucción. Esta dinámica es en general la que ponen de relieve M. HORKHEIMER / TH. W.ADORNO, *Dialektik der Aufklärung* (1944), Frankfurt/M 1971, vers. cast. de J. J. Sánchez: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid 1994.

275. Cfr. cap. II, apartado 3.

276. Así Lyotard en T. OÑATE ZUBIA, “Entrevista con Lyotard”, en: *Rev. de Occidente*, núm. 73 (junio 1987) p. 120.

277. *Ibidem*.

2. tampoco significa algo simplemente *en contra* de la modernidad, no es una anti-modernidad<sup>278</sup>;

3. sino que la postmodernidad es el intento de sacar a luz (dar a luz) aquello que se había gestado en la modernidad. “Se trata de algo que ha estado siempre inscrito en la modernidad como su melancolía ... incluso como su alegría”<sup>279</sup>. “La actitud postmoderna está siempre implicada en la moderna, [...] la postmodernidad es una promesa de la que está preñada la modernidad definitiva y perpetuamente”<sup>280</sup>.

La relación entre modernidad y posmodernidad ha sido caracterizada por J.-F. Lyotard como un “reescribir”. La posmodernidad es la reescritura de la modernidad. Este “reescribir” es explicado sobre todo como un proceso de “elaboración” (*Durcharbeitung*) freudiana, es decir, como un “‘abrirse camino’..., un proceso de pensar sobre los significados y los hechos que se esconden no sólo en los *pre*-juicios, sino también en los *proyectos*, *programas*, *perspectivas* y *similares*”<sup>281</sup>. La relación es también explicada como un “recordar”, con todo lo que significa de identificación de los hechos, de identificación con los hechos y de distanciarse de ellos<sup>282</sup>. “La postmodernidad no es una época nueva, es la reescritura de ciertas características que la modernidad había querido o pretendido alcanzar”<sup>283</sup>.

Podemos considerar que Habermas ofrece otro intento de explicar la relación entre modernidad y postmodernidad. Ciertamente se ha de te-

278. De todas formas no puede dejarse de consignar que hay diversidad de actitudes, algunas de las cuales “aparecen” como claramente anti-modernas, por lo menos en el sentido de delatar una actitud de oposición; la posmodernidad es presentada como la despedida de la modernidad, como ruptura. Cfr. por ejemplo G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, Barcelona 1987, p.10: “El *post* de postmoderno indica una despedida de la modernidad”. El mismo J.-F. LYOTARD, quien después ha intentado matizar mucho sus posiciones, en un principio parecía solamente oponer las dos épocas, cfr. *La condición postmoderna*, Madrid 1984; *La postmodernidad, o.c.*

279. Lyotard en T. OÑATE ZUBIA, l.c., p. 120.

280. J.-F. LYOTARD, “Reescribir la modernidad”, en: *Revista de Occidente*, núm. 66 (nov. 1986) 24.

281. LYOTARD, “Reescribir la modernidad”, cit., p. 25.

282. Ibid., p. 25-27.

283. Ibid., pag.32. En otro lugar afirma: “La postmodernidad-en-la-modernidad es la dimensión permanentemente *amnésica*, es decir, la tentativa constante de que la modernidad no cese, no de *olvidar*, ya que exactamente no es un ‘olvido’, sino de mantener aquí algo inaprensible, esta marca indecible...” (Lyotard en T. OÑATE ZUBIA, “Entrevista con Lyotard”, l.c., p. 120.

ner en cuenta que no puede ser considerado postmoderno, porque precisamente pretende continuar la modernidad llevando a término su propio proyecto aún inacabado, y que considera a los postmodernos como conservadores. Habermas se propone explícitamente una continuación de la modernidad en sus intenciones o proyecto de emancipación, como proyecto ético-político, cultural y social. Pero, al mismo tiempo, no pretende una pura continuación del mismo, una mera repetición, sino un intento de reconstrucción a fin de que la modernidad pueda llevar a término aquello que ella misma pretendía y no fue capaz de realizar; ya que efectivamente ella misma no ha conseguido aquello que intentaba; en el fondo pretendía (expresado en términos de Habermas): llegar a la razón comunicativa, quedándose siempre en la razón centrada en el sujeto, solipsista, individualista, razón instrumental, etc. Por eso, también él, el defensor del proyecto de la modernidad, quiere llevar a término su proyecto recogiendo y desarrollando, llevando a la luz el “contra-discurso” de la modernidad, aquello que late (se incubaba) en ella, pero que no llega a aflorar ni desarrollarse. Es un planteamiento que en cierto sentido es también postmoderno<sup>284</sup>.

Aunque la explicación sea diferente de la de Lyotard, la relación es pensada de manera muy similar; aquello que seguramente más les diferencia, es la comprensión de la modernidad, y por tanto la propuesta actual<sup>285</sup>.

284. J. Habermas ha dedicado a la modernidad una larga reflexión en confrontación con los teóricos de la postmodernidad. De entre sus escritos al respecto, hemos de reseñar por orden cronológico, que comienzan mostrando un total desprecio por las posturas postmodernas llegando después —siempre dentro de una gran distancia— a posturas un poco matizadas: Cfr. J. HABERMAS, “Die Moderne — ein unvollendetes Projekt” (1980), en ID., *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt/M 1981, pp. 444-463 [es el texto seguramente más reproducido de Habermas en diferentes obras colectivas sobre la postmodernidad; en castellano conozco cuatro ediciones diferentes, una es ésta: J. HABERMAS, *Ensayos políticos*, Barcelona 1988, pp.265-283]; “Moderne und postmoderne Architektur” (1981), en: ID., *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/M 1985, pp.11-29 [vers.cast. en *o.c.*, pp. 112-28]; “Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik” (1982), en *o.c.*, pp.30-56 [vers. cast. en R. J. BERNSTEIN (ed.), *Habermas y la modernidad*, Madrid 1988, pp. 127-152]; “Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien” (1984), en *o.c.*, pp. 141-163 [vers. cast. en *Ensayos políticos*, cit., pp. 113-134]; *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M 1985 [vers.cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid 1989].

285. Cfr. R. RORTY, “Habermas y Lyotard sobre la postmodernidad”, en: R. J. BERNSTEIN (ed.), *Habermas y la modernidad*, Madrid 1988, pp. 253-276.



Ahora bien, que una época no haga otra cosa que dar a luz aquello que la anterior había gestado, no es ningún impedimento para reconocerle su propia novedad y legitimidad. Este dar a luz incluso puede ser considerado como un aumento cuantitativo, pero que en conjunto viene a ser un salto cualitativo. Este sentido de novedad, de época nueva, precisamente porque de golpe da a luz aquello que lentamente e imperceptiblemente se había ido gestando anteriormente lo expresa maravillosamente Hegel:

No es difícil darse cuenta, [...] de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación. El espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo. Pero, así como en el niño, tras un largo período de silenciosa nutrición, el primer aliento rompe bruscamente la gradualidad del proceso puramente acumulativo en un salto cualitativo, y el niño nace, así también el espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, va desprendiéndose de una partícula tras otra de la estructura de su mundo anterior [...]. Estos paulatinos desprendimientos, que no alteran la fisonomía del todo, se ven bruscamente interrumpidos por la aurora que, de pronto ilumina como un rayo la imagen de un mundo nuevo<sup>286</sup>.

## 2. La modernidad como la época del centramiento del sujeto

Recordados estos tres aspectos generales sobre la relación entre la modernidad y la postmodernidad, para que puedan servirnos de marco general, pasemos a la cuestión en que queremos centrar nuestra atención.

Como hemos dicho al principio, tomamos una sola cuestión, a fin de no perdernos en el gran mar de estos tres o cuatro siglos que llamamos modernidad y postmodernidad, con la confianza, sin embargo, de que no

286. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*. Trad. de W. Roces, México 1971, p. 12.

sea una cuestión marginal, de tal forma que al final hayamos visto un árbol, pero no sepamos nada del bosque. Tendrá que ser, por tanto, una cuestión que refleje la totalidad. Para ello hay una cuestión privilegiada: la cuestión del sujeto, sobre el cual recaen todas las cuestiones mencionadas: razón y racionalidad, libertad y emancipación, historia y progreso, etc. Precisamente esto quiere decir “sujeto”, en su etimología y en el sentido más básico: lo que está debajo, lo que subyace, aguanta y mantiene y ejecuta todas las acciones.

Como es sabido, la modernidad es considerada como aquella época con plena conciencia de su novedad, en ruptura con el pasado o, por lo menos, desvinculada de los modelos clásicos o tradicionales; una época que no puede pedir prestados sus puntos de partida, sus fundamentos o sus criterios orientadores a ejemplos de otras épocas, sino que ha de extraer de sí misma la propia normatividad, su propio fundamento, el propio planteamiento y procedimiento.

Una época así se ve irremediabilmente remitida a sí misma. Este remitirse a sí misma de hecho no es otra cosa que remitirse a su propia subjetividad que se convierte en punto de partida y fundamento de todo. Así es como la modernidad es la época por excelencia en que el hombre se constituye como sujeto, en donde todo es comprendido en referencia a él, todo adquiere sentido, coherencia y unidad en referencia al yo.

Obviamente con esta perspectiva antropocéntrica todas las cuestiones o conceptos fundamentales, los trascendentales<sup>287</sup>, las propiedades del ser en cuanto ser, cambian de sentido y se convierten en propiedades del sujeto en cuanto sujeto, o en las condiciones de posibilidad (de conocer, actuar) del sujeto: la verdad se convierte en certeza; el ser en objeto; la bondad es entendida como bien común; la naturaleza como lo dominado o a dominar, ya que el hombre se define como el “señor y dominador de la naturaleza” (Descartes).

Y al mismo tiempo la postmodernidad se define por la destrucción, la muerte del sujeto, el descentramiento, la desobjetivación del sujeto, no por un retorno al significado clásico, sino porque queda hecho añicos. Así, los conceptos fundamentales o trascendentales son transfor-

287. Ver la exposición del cuestionamiento de los trascendentales por la modernidad en J. OLESTI I VILA, “Modernitat de Descartes”, in: *Ilerda. Humanitats* 49 (1991) 97-99.

mados de nuevo: la verdad es entendida como desvelamiento; el ser como acontecimiento; la bondad como placer, valor *psi*<sup>288</sup> (privado, agradable en cada caso, a diferencia de los valores políticos universales de la modernidad); la naturaleza como lo englobante, etc.

No es difícil mostrar la modernidad como la época del sujeto, del centramiento de todo en el hombre. Intentaremos mostrarlo con cuatro pinceladas de algunos autores muy característicos.

### 2.1. *Descartes: la búsqueda de la certeza*

La cuestión de la filosofía moderna no es ya “qué es el ser”, sino “cómo puedo conocerlo”, cómo puedo asegurarme de que accedo a él, cómo puedo saber que mi conocimiento es cierto, cómo puedo conseguir conocimientos ciertos, seguros, irrefutables. La cuestión ya no es la verdad, sino cómo la puedo saber, qué valor tiene “mi” verdad; la cuestión no es la cosa, sino el método de acceder a ella, de verificar aquello que digo de ella<sup>289</sup>.

La filosofía se concentra en la búsqueda de certeza y pone como cuestión decisiva el método.

La facultad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso [...] es por naturaleza igual en todos los hombres; y, por lo tanto, que la diversidad de nuestras opiniones no proviene de que unos sean más racionales que otros, sino tan sólo de que dirigimos nuestros pensamientos por caminos diferentes, y no tenemos en cuenta las mismas cosas. No basta, pues, tener un buen ingenio, lo principal es aplicarlo bien<sup>290</sup>.

En esta aplicación correcta del ingenio o de la inteligencia se basa el método.

288. G. LIPOVETSKY, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona 1986, p. 14, 25, etc.

289. Sobre algunas de estas cuestiones ofrece una panorámica amplia y sugerente, hecha en un lenguaje muy claro por un gran conocedor de la época, S. RABADE, *Método y pensamiento en la modernidad*, ed. Narcea, Madrid 1981.

290. R. DESCARTES, *Discurso del método*, trad. de E. Bello, Madrid 1987, p. 4.

Si la época clásica tuvo como actitud característica la admiración, la apertura confiada del hombre hacia fuera, considerando el universo como inalcanzable y bello, ordenado, como “cosmos”, que el hombre podía y tenía que conocer, y se sentía atraído a investigarlo; la época moderna, en cambio, se caracteriza por la duda, por la sospecha, por la desconfianza: desconfianza del bagaje científico recibido, desconfianza de los sentidos que pueden ver torcido lo que es recto.

Tan pronto como la edad me permitió salir de la sujeción de mis preceptores, abandoné completamente el estudio de las letras<sup>291</sup>.

Las “letras” no tienen aún el sentido actual, como conjunto estructurado de conocimientos contrapuesto a las “ciencias”. Dejar el estudio de las letras significa dejar de aprender en los libros, dejar de confiar en la ciencia que se enseña por pura transmisión y legitimada por la autoridad. Y continúa:

Y tomando la decisión de no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en mí mismo o en el gran libro del mundo<sup>292</sup>.

A primera vista podría parecer que Descartes piensa en dos clases de ciencia: una fundamentada “en sí mismo”, y la otra “en el gran libro del mundo”. Pero de hecho este gran libro del mundo, que Descartes piensa escrito en términos matemáticos, sólo puede leerlo el mismo yo, solamente el yo le puede dar sentido, solamente él podrá detectar y formular lo que dice el libro del mundo. Y de hecho Descartes parte más bien de la experiencia de que el mundo es frecuentemente un caos que necesita ser reordenado, y que el hombre es aquel que está llamado a la tarea de poner orden en el mundo, él que es el señor de la naturaleza.

Y esto es lo curioso, fundamental y característico: ante la desconfianza en las propias facultades de conocimiento y ante la opacidad del mundo, que no se muestra directamente tal como es, la solución es ir hacia atrás, hacia el mismo sujeto, la única certeza, para así, desde esa cer-

291. DESCARTES, *o.c.*, p. 12.

292. *O.c.*, p. 12s.

teza fundamental, examinar las condiciones (el método) en que trabaja, aplicar su entendimiento, ya que él, es decir, su pensamiento, es lo único que puede garantizar el conocimiento, dar sentido a toda la diversidad del mundo, que llega a cotas incluso caóticas. Todo eso tan diferente y divergente —que llamamos mundo— puede ser llevado a la unidad en y por mediación del sujeto: en él el mundo recobra la unidad, la coherencia, el sentido, la racionalidad.

El *Discurso del método* (1637) de Descartes puede ser considerado como el certificado de nacimiento de la modernidad, por lo menos en filosofía, y considerándola precisamente en sentido amplio.

### 2.2.F. Bacon: la ciencia como medio para la potencia del hombre

Otro hito ilustrativo de este movimiento de la modernidad centrándose en el sujeto lo podemos encontrar en un contemporáneo de Descartes, pero con un planteamiento diferente: F. Bacon, que en 1620 publica la obra *Novum Organum*<sup>293</sup>, que de alguna manera podríamos considerar paralela al *Discurso del método* de Descartes. También en Bacon encontramos como punto de partida la misma desconfianza: desconfianza, en primer lugar, de toda actitud espontánea del hombre, precisamente porque es confiado:

El espíritu humano se siente inclinado naturalmente a suponer en las cosas más orden y semejanza del que en ellas encuentra<sup>294</sup>.

Desconfianza general en las propias facultades o capacidades de conocer: desconfianza en el entendimiento que se puede perder en razonamientos inútiles, falsos, incluso con una cierta tendencia a la confusión, dado que el conocimiento se lleva a término en unos medios contaminados. Estas contaminaciones tienen el origen<sup>295</sup>: a) en la propia naturaleza humana, como es el caso de creer que “el sentido humano es la me-

293. El mismo título y la pretensión que contiene dan cuenta claramente de la conciencia de novedad y de contraposición a lo clásico y tradicional, en este caso al *órganon* aristotélico.

294. F. BACON, *Novum organum*, trad. cast. de C. Litrán, Barcelona 1979, p. 42.

295. F. BACON, *o.c.*, pp. 39ss.

dida de todas las cosas” o el que entendimiento humano es un fiel espejo, como si no mezclara los rayos de luz que recibe con otros elementos suyos (ídolos de la tribu); *b*) en uno mismo, en los propios instintos, deseos, etc. (ídolos de la caverna); *c*) en la sociedad, en el lenguaje (ídolos del foro); *d*) en las concepciones filosóficas o de otra especie recibidas (ídolos del teatro).

Ante esta desconfianza en el entendimiento, la única salida posible es el experimento, la verificación empírica y mediante instrumentos de las hipótesis; instrumentos y experimentos como suplencias de las capacidades del hombre y como verificaciones de las hipótesis.

Ni la mano sola ni el entendimiento abandonado a sí mismo tienen gran potencia; para realizar la obra se requieren instrumentos y auxilios que tan necesarios son a la inteligencia como a la mano. Y de la misma suerte que los instrumentos físicos aceleran y regulan el movimiento de la mano, los instrumentos intelectuales facilitan o disciplinan el curso del espíritu<sup>296</sup>.

A simple vista puede parecer que Bacon —y con él todo el empirismo que se inicia— no propone una fundamentación del saber, de la ciencia, en el hombre mismo o en el pensamiento, sino, al contrario, en la comprobación experimental. En este sentido podría parecer que Bacon, y el empirismo, no pone el sujeto como centro y fundamento del saber, sino más bien la salida del sujeto, a base de una comprobación experimental. En este caso se trataría de dos puntos de partida totalmente opuestos: Descartes se fundamentaría en el pensamiento, del cual arranca el racionalismo, Bacon en el experimento, del cual arranca el empirismo. De hecho hay un detalle que podría ser considerado como exponente de esta oposición: Bacon define al hombre como “servidor e intérprete de la naturaleza”<sup>297</sup>, a diferencia de Descartes que lo presenta como “dueño y poseedor de la naturaleza”<sup>298</sup>.

296. BACON, *o.c.*, p. 33

297. BACON, *o.c.*, p. 33

298. DESCARTES, *o.c.*, p. 85

Esta diferencia, innegable y tan destacada a primera vista, queda muy relativizada, o incluso diluida, si nos fijamos en líneas de más profundidad. En efecto, lo que cambia solamente es el punto de partida, en parte el método. Bacon está interesado por la ciencia, porque ella es el poder del hombre<sup>299</sup>. Así afirma:

Nuestro objeto [...] es ver si podemos dar al poderío y a la grandeza del hombre fundamentos más sólidos, a la que extender su dominio<sup>300</sup>.

El hombre no es puesto como fundamento ni punto de partida para la búsqueda de la certeza, como hace Descartes, pero sí es puesto como finalidad. La certeza no se encuentra en el yo, sino en el experimento, pero también aquí el hombre es puesto en el centro, como finalidad de todo el saber. Todo saber no tiene otra finalidad que la de estar al servicio del hombre. Como afirman M. Horkheimer y Th. W. Adorno<sup>301</sup>, Bacon “ha acertado con el estado de ánimo de la ciencia”, ha puesto al descubierto su alma, afirmando la unión de saber y poder y poniendo la superioridad o centralidad del hombre en el saber<sup>302</sup>. “El matrimonio feliz entre el entendimiento humano y la naturaleza de las cosas, que él [Bacon] tiene en mente, es patriarcal: el entendimiento que vence la superstición debe mandar sobre la naturaleza desencantada. El saber que es poder no conoce límites, ni en la esclavización de la creatura ni en la fácil aquiescencia respecto a los señores del mundo”<sup>303</sup>. La ciencia como dominio de la naturaleza se convierte en técnica: “Técnica es la esencia de este saber. [Dicho saber] no tiene como fin conceptos o imágenes, ni la felicidad del conocimiento, sino el método, explotación del trabajo de otros, el capital. [...] Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es utilizarla a fin de dominarla completamente a ella y a los hombres”<sup>304</sup>. Este saber, pensado como medio de dominio, se convierte en

299. BACON, *o.c.*, p. 33

300. BACON, *o.c.*, p. 103

301. M. HORKHEIMER / Th. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt M. 1971, p. 7.

302. BACON, *o.c.*, p. 33: “La ciencia del hombre es la medida de su potencia”.

303. M. HORKHEIMER / Th. W. ADORNO, *o.c.*, p. 8.

304. *Ibid.*

técnica de dominio no sólo sobre la naturaleza sino también sobre los otros hombres<sup>305</sup>.

### 2.3. Kant. La autonomía

Kant es un hito obligado de la modernidad, pero no un hito más, sino la sistematización completa y lúcida de la modernidad. “En la filosofía de Kant se reflejan como en un espejo los rasgos esenciales de la época”, afirma Habermas<sup>306</sup>. También aquí, por no tener que recordar toda la estructura de este sistema filosófico, nos fijaremos solamente en dos puntos.

#### 2.3.1. El imperativo de la Ilustración

Recordemos, en primer lugar, la definición que Kant da de la Ilustración, una definición que ha venido a ser clásica, por su concisión y expresividad:

Ilustración es la salida del hombre de su propia minoría de edad, que mantenía por culpa propia. “Minoría de edad” es la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin dirección de otro. “Por culpa propia” es esta minoría de edad, cuando las causas de la misma no están en la falta de entendimiento, sino en la falta de decisión y coraje para servirse de él sin la ayuda de otro. *Sapere aude!* Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento<sup>307</sup>.

En esta definición de la Ilustración podemos ver reflejados los aspectos más importantes de la modernidad:

1. razón y racionalidad, el aspecto teórico: tener el coraje de saber, confianza en la propia razón; implícitamente la afirmación de que todos

305. Aquí se inicia un razonamiento que lleva más allá de lo que aquí interesa: el centramiento del sujeto le lleva al desfondamiento, el dominio sobre la naturaleza instaura una estructura de dominio que se extiende a todo. Ver el apartado 3 del segundo capítulo y el próximo apartado de este mismo capítulo.

306. J. HABERMAS, *Der philos. Diskurs*, cit., p. 30.

307. KANT, “Beantwortung auf die Frage: Was ist Aufklärung?”, in: *Werke*, vol. IX, Darmstadt 1975, p. 53.



tienen la capacidad de saber, y, al mismo tiempo popularización de la cultura (tal como fue el concepto de los enciclopedistas);

2. emancipación: salida de la minoría de edad, servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro, autonomía; el aspecto práctico, político, social y ético;

3. y, al mismo tiempo, unión del aspecto teórico y práctico. La autonomía se da mediante el saber, pero a la vez es necesaria la decisión de servirse del propio entendimiento; la emancipación es la condición de posibilidad de la razón y de la racionalidad; hay razón y racionalidad allí donde hay libertad; también a la inversa: hay libertad allí donde hay racionalidad y no mero capricho o instinto o imposición.

Pero si reducimos la ilustración a estos tres aspectos, nos faltaría algo fundamental: el sujeto, él es quien lo hace todo y lo posibilita todo; es el fundamento, el titular y el ejecutor. Todo, en último término, se reduce al imperativo de: sé tú mismo, piensa por ti mismo; en último extremo se reduce a la triple determinación de que toda “praxis racional”: autoconocimiento o autoconciencia, autoafirmación o autodeterminación y autorrealización, con todo lo que implican de reflexividad, universalización e individualización-socialización<sup>308</sup>, aspectos sobre los cuales volveremos al final.

### 2.3.2. Los ámbitos de la filosofía y su unidad

La misma concentración de toda la temática filosófica en el sujeto la podemos constatar cuando Kant presenta el entero ámbito de la filosofía con estas tres preguntas: 1ª. qué puedo saber, 2ª. qué debo hacer, 3ª. qué me está permitido esperar; a estas tres preguntas responde la filosofía teórica, la práctica y la filosofía de la religión respectivamente. Pero, después, continua afirmando que todas ellas se resumen en la pregunta 4ª. qué es el hombre<sup>309</sup>. Añadiendo esta cuarta pregunta, como la que lo compendia todo, Kant no hace más que explicitar algo implícito en las tres preguntas: que todas ellas son preguntas que se hace un sujeto desde sí mismo. Esto se nos hace patente, si, por ejemplo, las contraponen-

308. HABERMAS, *Der philos. Diskurs*, cit., p. 400.

309. KANT, *Logik*, in *Werke*, cit., vol 5, p. 447s.

mos a las formulaciones clásicas: 1. qué es verdadero, qué es la verdad, 2. qué es el bien, 3. qué es lo que da consistencia a todo, o en que culmina toda la realidad, o cuál es el destino humano (moira, griego) o cuál es la bienaventuranza; estas tres preguntas, a su vez, culminarían y se resumirían en la pregunta fundamental de qué es el ser.

La referencia al sujeto y el centramiento de todo en él, los podemos considerar como la característica fundamental del planteamiento moderno: todo hace referencia a él, él es el centro, el fundamento de todo.

Pero a la vez esta disfracción de la cuestión fundamental sobre el sujeto en diversidad de preguntas nos indica un contramovimiento también muy característico: el sujeto no se responde hablando de sí mismo, sino hablando de sus actividades, de los ámbitos de su acción, que son variados, diferentes, heterogéneos. Cada uno de ellos se diferencia por tener unos principios propios, unos planteamientos propios, una dinámica propia, temática y racionalidad propias.

Así, ya en Kant mismo, aunque tenga una filosofía tan bien sistematizada y trabada, con una arquitectura simétrica hasta el virtuosismo y la artificiosidad, presentando un conjunto armonioso, se encuentra al mismo tiempo dividida en ámbitos autónomos, diferentes, con estructuras contrarias, con procedimientos inversos: son los ámbitos del conocimiento, de la acción moral, de la estética. (Sin hablar de las pequeñas incongruencias: la tercera crítica no está dedicada a la religión, sino al arte y a la naturaleza, a la finalidad; la religión no forma un ámbito propio, sino que finalmente pertenece al práctico).

Y si, además de estas divisiones sistemáticas, nos fijamos en las conceptuales, tal como son las escisiones entre naturaleza y razón, sensibilidad y entendimiento, teoría y práctica, etc., podemos decir que la filosofía kantiana es precisamente la filosofía de la escisión, por la misma razón que es una filosofía crítico-trascendental, es decir, del sujeto o de la subjetividad, y que por tanto lo es no de manera casual, sino necesaria y fundamental, tal como lo diagnosticó ya el joven Hegel, y con él todo aquel grupo de intelectuales que comienza con una actitud crítica respecto de Kant —aunque lo consideren el filósofo de la época— sintiendo ya la insatisfacción de la modernidad e iniciando un movimiento, algunas de cuyas consecuencias llegan hasta la postmodernidad.

### 3. Proceso de desintegración del sujeto

La modernidad, que es la época de la constitución del sujeto, es al mismo tiempo el proceso de su destrucción, de su división, escisión. Como tesis general podríamos decir que a medida que el sujeto quiere ser fundamento de todo y al mismo tiempo fundamento de sí mismo, y por tanto fundamento único y último, se experimenta como desfondado, como sin fondo, sin fundamento, y consecuentemente se experimenta como remitido a otro, sea Dios (Kierkegaard), la sociedad (Marx), la historia (Marx, historicismo), la evolución de las especies (Darwin), la voluntad de poder (Nietzsche), el inconsciente (Freud), el ser (Heidegger), el language (estructuralismo), etc. Por eso la modernidad misma inicia un proceso de descentramiento o desfondamiento, que se inicia inmediatamente después de haber empezado el centramiento.

Un tal proceso de descentramiento del sujeto podemos observarlo si nos fijamos en otro aspecto de la modernidad, que no se puede dejar de lado: las ciencias (naturales en primer lugar, pero también otras: sociología, psicología, lingüística, al menos éstas en una concepción más reciente) parecen también contradecir la interpretación antropocéntrica de la modernidad. De hecho, los descubrimientos de Copérnico y de Galilei, sin duda fundamentales en la modernidad, sacan al hombre del centro. “Desde Copérnico el hombre se aleja desde el centro hacia x”, según la expresión de Nietzsche<sup>310</sup>. Desapareciendo el geocentrismo, también el hombre dejaba de ser el centro. Y una vez sacado del centro, el hombre camina hacia cualquier parte.

A fin de simplificar las visiones diferentes del mismo proceso y a fin de considerar los diferentes aspectos, intentaremos esquematizar este proceso en tres líneas diferentes, que ofrecen cada una de ellas diversos aspectos<sup>311</sup>.

310. F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885-Herbst 1886*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. por G. Colli y M. Montinari, vol. XII, Munich 1980, p. 127.

311. Vienen a ser las tres líneas señaladas por los tres maestros de la sospecha: K. Marx, F. Nietzsche y S. Freud, sólo que la línea sociológica es presentada en términos de M. Weber, que es más próximo temáticamente y más claro, por haber estudiado más explícitamente el proceso de racionalización propio de Occidente.

### 3.1. *Proceso de desintegración interna (S. Freud)*

Podemos llamar así aquel proceso que poco a poco va entrando hasta lo más interior de la persona, hasta la más estricta interioridad del hombre a fin de “profanarla”, para mostrar que no es un santuario, sino el resultado de un conjunto de factores externos o internos, pero que en todo caso no es el lugar de la autotransparencia, de la lucidez, de la total autonomía y libertad, del yo como sujeto, actor libre y señor de sí mismo y de las circunstancias. Este proceso de desintegración se ha dicho que es como si uno, para saber qué es el núcleo, esencia y fundamento de la cebolla, fuera deshojándola, y después de haber quitado la última hoja, se queda sin nada<sup>312</sup>. Esto mismo habría sucedido con el hombre: buscando en su interior incommovible, fuente de todos sus actos, se van quitando ingredientes, exterioridades que hacen la vida del hombre, y al final se encuentra sin nada.

Este proceso ha sido descrito de forma brillante por S. Freud, en aquel breve escrito ocasional de 1917, con un objetivo claramente apoloético. Estando él pensando en defenderse y justificarse, y siendo Freud un buen psicoanalista, explica que las dificultades que uno tiene para aceptar el psicoanálisis, se deben no a una “dificultad intelectual”, sino a una “dificultad afectiva”, por el hecho de ver en el psicoanálisis una ofensa, que provoca una actitud de resistencia y rechazo. Entonces Freud hace una especie de repaso a la modernidad, constatando tres puntos que él clasifica como “ofensas graves” que ha sufrido el “narcisismo general, el amor propio de la humanidad” por parte de la investigación científica<sup>313</sup>. Sobre esta estrategia está montado el artículo. Las tres ofensas son la cosmológica, la biológica y la psicológica; en ésta culmina el proceso, concluyendo que el “alma no es algo simple, sino más bien una jerarquía de instancias, una confusión de impulsos, que tienden, independientemente unos de otros, a su cumplimiento correlativo a la multiplicidad de instintos y a su relación con el mundo exte-

312. Esta metáfora es original —por lo menos en su aplicación antropológica— del dramaturgo danés Henrik Johan Ibsen (1828-1906).

313. S. FREUD, “Una dificultad del psicoanálisis” (1917), en *Obras Completas*, vol VII, Madrid 1974, p. 2434.

rior”<sup>314</sup>, mostrando de esta manera que “el yo no es amo y señor de su propia casa”<sup>315</sup>.

Siguiendo con los términos de Freud, cabría añadir otras dos ofensas: la sociológica y la lingüística o semiológica. Éstas culminan en que, aquello que parece más propio del sujeto, la producción de sentido y significado, resulta ser algo que el lenguaje, como sistema de signos, produce por sí mismo, sin necesidad de ningún sujeto ni que él sea pensado como sujeto<sup>316</sup>.

### *3.2. Proceso de desintegración del mundo social y el consecuente aislamiento del sujeto e individualismo (M. Weber)*

Otra visión del proceso moderno de destrucción del sujeto, una visión más sociológica y seguramente más conocida, la podemos ver contenida en la teoría de M. Weber.

M. Weber explica el proceso de la modernidad como un proceso de racionalización, que ha caracterizado Europa o el Occidente, dándole su propio desarrollo científico, artístico, político y económico, tal como de hecho no se ha dado en ninguna otra cultura. Este proceso de racionalización ha consistido en aquel proceso de desencanto que ha llevado a la pérdida de sentido global, tal como ofrecían las cosmovisiones metafísico-religiosas, que daban sentido a todo y a cada cosa y a cada uno, siendo sustituidas por una racionalidad más objetiva y científica, pero al mismo tiempo especializada en un ámbito concreto y dando lugar a una cultura profana.

La cosmovisión implicaba donación de sentido al mismo tiempo a todo, globalmente, con el predominio, por tanto, de una sola racionalidad, racionalidad no instrumental ni especializada, sino de sentido. Su sustitución se hace a base de una diferenciación de ámbitos, cada uno de los cuales tiene su propia ley y racionalidad, es una racionalidad cien-

314. S. FREUD, *o.c.*, p. 2435

315. S.FREUD, *o.c.*, p. 2436

316. Cfr. H. VETTER, “Welches Subjekt stirbt? Zur Vorgeschichte der Kritik an der These: Der Mensch ist Subjekt”, en: *Tod des Subjekts?*, ed. por H. Nagl-Docekal y H. Vetter, Viena/Munich 1987, pp. 39-41. El conjunto de estas cinco “ofensas” ha sido expuesto más ampliamente en cap. I, apartado 3.2.

tífica, instrumental, pero limitada, dividida. Así, paralelamente a la profanación de la cultura, se da también el desarrollo de las sociedades modernas. Las nuevas estructuras sociales vienen marcadas sobre todo por la diferenciación de los dos sistemas funcionalmente tan implicados uno en el otro como son la empresa capitalista y el Estado burocrático. Este proceso de diferenciación de sistemas sociales es al mismo tiempo, según Weber, el proceso de institucionalización de los sistemas económico y administrativo como ámbitos de acción instrumental<sup>317</sup>.

Miremos ahora como este proceso de racionalización afecta al sujeto. Destacaremos tres aspectos.

#### a) Identidad abstracta

Este proceso de racionalización cultural y social no es algo que quede fuera, como si fuera algo puramente organizativo, sino que marca también las formas de vida, ya que tiene como consecuencia lo que se llama la modernización del mundo de la vida, aunque no esté regido exclusivamente por la razón instrumental. Esta racionalización se manifiesta en el mundo de la vida de tres maneras:

1. la relación reflexiva con la tradición, la cual deja de tener validez automática por sí misma, y pasa a tenerla en la medida en que es aceptada o asumida críticamente;
2. la integración social, no pudiéndose fundamentar en la tradición, se ve abocada a la búsqueda de una fundamentación que es la universalización de las normas y valores, a diferencia de la validez circunscrita de las tradiciones;
3. la socialización no se lleva a término por la mera integración en las tradiciones y costumbres, sino mediante la formación de identidades yoicas abstractas que potencian la individualización<sup>318</sup>.

La racionalización del mundo de la vida hace que el sujeto pierda las raíces, es decir, aquellas determinaciones que venían dadas por tradiciones culturales o cosmovisiones, determinaciones que, por ejemplo, le daban una fisonomía histórico-tradicional-cultural-nacional. Los perfiles de su identidad no le vienen dados por su historia o la de su país,

317. J. HABERMAS, *Der philos. Diskurs*, cit., p. 9, 397-404.

318. J. HABERMAS, *Der philos. Diskurs*, cit., p. 10

sino, por ejemplo, por el lugar de trabajo y en la sociedad. Esto hace que el sujeto se universalice — sus rasgos no provienen de ningún localismo, sino de estructuras sociales— y al mismo tiempo que se individualice, que cobren relieve sus propios rasgos, más que los del grupo histórico-tradicional al que uno pertenece<sup>319</sup>.

#### b) Sujeto dividido

Esta diferenciación social en subsistemas diferentes con racionalidades propias lleva a una división del mismo sujeto. El sujeto no puede regirse desde una razón subjetiva, ya no es el sujeto quien da sentido, coherencia y unidad a las diferentes cosas o ámbitos, sino que se ha de regir por una razón objetiva, diferenciada según los ámbitos en que actúa, ya que cada uno de ellos tiene la propia racionalidad. Así resulta que la diferenciación del sistema social en subsistemas significa necesariamente una división del sujeto, escindido en los diferentes roles que asume en cada momento. La unión no le puede venir ni por una cosmovisión global que dé sentido a todo, porque ha sido erosionada por las nuevas racionalidades técnicas, ni le pueden venir del sujeto, en el sentido moderno de Descartes o Kant, porque el sujeto mismo se encuentra escindido en diferentes ámbitos, que no pueden ser reducidos a unidad.

A partir de esta racionalización de las estructuras sociales y consecuentemente del mundo de la vida —del cual, además de la mencionada racionalización, teniendo en cuenta desarrollos posteriores se ha de hablar de “colonización” (Habermas)— es fácil ver las consecuencias decisivas para el sujeto. El sujeto es el actor, y sus acciones se desarrollan en ámbitos diferentes con dinámicas, e incluso racionalidades, di-

319. La identidad abstracta que según Habermas es una característica de nuestras sociedades avanzadas y universalistas, no se ha de confundir con la identificación difusa o difusión de identidad que es un hecho patológico, mientras que la abstracta es considerada de manera totalmente positiva, como un avance más. Cfr. J. HABERMAS, “Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?”, en: ID. y D. HENRICH, *Zwei Reden*, Frankfurt/M 1974, p. 27. Lo que no considera Habermas es la posible relación entre el proceso hacia una identidad abstracta (universalista) y el hecho de la difusión de la identidad, como resultado de aquel proceso, que en lugar de un buen resultado va dejando en la cuneta identidades desfiguradas; cfr. P. BERGER, B. BERGER, H. KELLNER, *Mundo sin hogar. Modernización y conciencia*, Santander 1979.

ferentes. Todo eso no puede no tener como consecuencia la escisión del propio sujeto. Es un sujeto dividido, escindido en sí mismo, actuando de acuerdo con el ámbito en que se desarrolla su acción, así por ejemplo:

- en economía mirará de sacar el máximo rendimiento, es decir, beneficios monetarios; la buena empresa no será aquella que soluciona dificultades o satisfaga necesidades, sino la que se mantiene a base de dar rendimientos de beneficios. Esto es de tal manera así que económicamente una necesidad se define como “demanda solvente” y en que la empresa que no consiga beneficios tendrá que cerrar;
- en política, lo racional será mantener el sistema funcionando con el menor número posible de disfunciones, atendiendo a todo lo que se pueda, reprimiendo lo que sería distorsionador, autorregulado con sus *inputs* y *outputs*;
- en familia, lo racional será buscar un espacio íntimo personal-privado de convivencia;
- en la cultura se buscará la autoexpresión, fragmentaria e instantánea, porque así es el sujeto, o la simple forma.

### c) Sujeto aislado

Hemos visto que la racionalización sustituye la racionalidad de sentido por una instrumental, que es aquella que mira la adecuación de los medios a los fines, pero que no se pregunta por los fines, los cuales suelen venir siempre como impuestos de manera inmediata, como algo dado, que tenemos delante y es insoslayable, como por ejemplo el mantenimiento de la empresa, lo cual sólo es posible a base de que sea rentable —aunque de manera “incongruente” pida subvenciones al Estado, y en último término sea éste el gran empresario a través de su política económica—.

La racionalidad instrumental no contempla el orden moral, de la convivencia, sino que la misma sociedad, el Estado mismo, los otros en general, no son otra cosa que un medio para la consecución de los propios fines: he contar con ellos para ver como llego allí donde me había propuesto, sea alejándome de sus efectos negativos o aprovechándolos para mi causa o haciendo converger sus intereses con los propios. En este sentido se trata de una racionalidad esencialmente individualista y desintegradora.



Quizás en este doble y complementario resultado: la situación del sujeto como dividido en sí mismo y como aislado, dividido respecto de los demás, podamos ver la problemática de fondo de la modernidad y al mismo tiempo nos sirve de puente, de conexión —con todo lo que haya de ruptura— con la postmodernidad.

Uno de los lemas más importantes de la postmodernidad es efectivamente “destrucción del sujeto”, “descentramiento”, “desujetivación” del sujeto. Este lema no sale de una extraña necrofilia, sino que se refiere a la situación del sujeto en la actualidad<sup>320</sup>. Con ello efectivamente se quiere llamar la atención sobre este desarrollo de la modernidad y de la modernización.

### 3.3. *Proceso de desintegración por oscurecimiento del sentido: el nihilismo consumado (F. Nietzsche)*

Como sabemos, por lo menos desde Nietzsche se ha hablado de nihilismo para caracterizar el momento presente en sentido global: social, político, ético, metafísico y religioso. También se ha hablado de la era del gran vacío<sup>321</sup>. Prefiero hablar de “nihilismo”, porque el término alude y explicita la corriente filosófica que lo anuncia y lo representa. Es la caracterización que Nietzsche dio de nuestro tiempo, anunciándolo proféticamente:

Lo que voy a relatar es la historia de los próximos dos siglos. Y describo lo que viene, lo que ya no puede venir de otra manera: *la irrupción del nihilismo*. Esta historia puede ser relatada ya ahora, pues la necesidad misma está ya aquí en acción. Este porvenir habla ya por boca de cien signos<sup>322</sup>.

320. G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, cit., p. 44: “Estas corrientes son el correlativo teórico de la liquidación que el sujeto sufre en el plano de la existencia social”.

321. G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, Barcelona 1987; J. M. ROVIRA BELLOSO, *Fe i cultura al nostre temps*, Barcelona 1987.

322. F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, en *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, hg.v. G. Colli y Montinari, vo. 13, Munich 1980, p. 189. Trad. cast. de E. Ovejero y Maury: *Obras completas*, vol. IV: *La voluntad de dominio*, Buenos Aires 1967, p. 15. Indicamos esta traducción, pero la cambiamos sin advertirlo.

Y a Nietzsche recurren y apelan los Foucault, Deleuze, Derrida, etc., que lo explican, fundamentan y justifican. Hoy Nietzsche es *el* filósofo, es decir, aquel que ha expresado lo que se ha convertido en el cañamazo, que se da por supuesto y sobre el que se trabaja, es decir, el conjunto de presupuestos o “creencias” desde las cuales se piensa. En este sentido su influjo y en todo caso su vigencia va mucho más allá del nietzscheanismo o del postmodernismo. Creo que hoy Nietzsche cumple un rol semejante al que tuvo Aristóteles en la Edad Media o Hegel en la contemporánea: es la autoridad porque ha expresado la posición o el saber implícito desde el cual se argumenta; su larga sombra cubre gran parte del campo filosófico actual<sup>323</sup>.

En todo caso creo que las raíces del nihilismo son también sociales, se extienden a todo el sistema social, ya que se nutren de la razón moderna organizadora del conjunto social, la razón griega, técnica, tal como ha demostrado Heidegger, o razón instrumental para M. Horkheimer o razón unilateral para H. Marcuse. Así como desde la descripción del proceso de racionalización y diferenciación de sistemas sociales vimos como surgía un problema de sentido, ahora desde el problema de sentido queremos mirar como este problema tiene raíces sociales. Así captaremos la convergencia de análisis en principio diferentes, la convergencia de los aspectos que ponen de relieve y la complejidad de la situación que nos ha tocado vivir.

### 3.3.1. Raíz socio-económica (capitalista) del nihilismo

#### a) Ciencia como el medio de producción<sup>324</sup>

El nihilismo arraiga en el capitalismo desde el momento en que el saber es depotenciado a ser instrumento. El saber deja de ser la visión global de la totalidad, según sus últimas razones, fundamentación, finalidad, unidad, verdad, etc., y se vuelve técnica en el sentido de dominio, de utilización: maximación del provecho y minimización de los costes. Utilidad/provecho se convierte en la razón última.

323. Cfr. F. NIETZSCHE, “Die fröhliche Wissenschaft” (núm. 108), ed.cit., vol III, p. 467 (vers. cast. III Buenos Aires 1965, p. 101).

324. Cfr. LYOTARD, *La condición postmoderna*, cit., pp. 15-17.

Concretamente el saber se convierte en ciencia-técnica, que no sólo perfecciona y potencia los medios de producción, sino que ella misma se hace el medio de producción por excelencia, el más cotizado, más productivo y más rentable, que domina y configura todos los medios de producción. Ya no cuenta la formación (*Bildung*, de las personas), sino la acumulación y aplicación y transmisión de conocimientos de una especialización con la finalidad en todo caso (como es el caso del sistema educativo) de la formación de mano de obra para el sistema productivo.

Otros aspectos del saber quedan marginalizados, por irrelevantes, inútiles, sin demanda. Ni son atacados, son olvidados, no entran en los planes de la política científica.

b) Ciencia y técnica como ideología<sup>325</sup>

Esta nueva racionalidad instrumental se hace dominante. Toda otra forma de valorar y razonar está fuera de lugar. Y así el sistema económico se hace dominante: en política, en ética.

Ahora bien, el sistema se ha de legitimar, cosa que no sucede de forma automática ni desde arriba o por pura ideología o tradición. Sobre todo el sistema político necesita legitimación, pero la necesita en cuanto sistema político en el sentido más amplio: como organización del conjunto social. Esta legitimación sólo le puede venir por sus propias prestaciones en la organización de la economía, ya que no se puede legitimar por otras razones, sino por las que él mismo ha implantado: las técnicas, económicas en último extremo. Entonces viene la tecnificación de la política, porque es la única forma de ser eficiente y de que la política sea reconocida por las masas. La tecnificación de la política lleva a una despolitización de las masas, en la medida en que las decisiones — que ahora son técnicas — escapan a su competencia y por tanto de su posible discusión y decisión.

Aquí nos encontramos ya con una contradicción: se depotencia a las masas (se les desengancha de la política y de la capacidad de decisión, porque las cuestiones a debatir son técnicas) para así provocar su asen-

325. Véase J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid 1986 (el original es de 1968).

timiento, su aprobación y reconocimiento, del cual depende continuamente el sistema político.

Respecto de la ciencia se produce un doble cambio decisivo:

1. esta racionalidad técnica erosiona toda otra racionalidad, y en concreto toda aquella más propia de las masas, sabiduría popular, normalmente expresada en términos éticos y religiosos. Es la erosión de las cosmovisiones y las tradiciones culturales que favorecen un marco global de referencia y de significación y valoración de las cosas;
2. la ciencia y la técnica, que en un principio habían sido críticas de la función ideológica de estas cosmovisiones y tradiciones culturales, ahora se han convertido en las instancias legitimadoras del sistema, y por eso ejercen la función ideológica, cumplida ahora de manera irracional.

### 3.3.2. El nihilismo consumado

Decíamos que el momento presente se define —sobre todo culturalmente hablando, y entendiendo cultura en su sentido amplio— por el nihilismo. Con esto venimos a dar la razón a Nietzsche: el anuncio que hizo del nihilismo se ha cumplido: la muerte de Dios, anunciada por el insensato, entre una massa que mira sin entenderlo y con extrañeza, de tal manera que el insensato reconoce haber llegado con antelación, que “su tiempo aún no ha llegado. Este acontecimiento está en camino, en marcha, aún no ha llegado al oído de los hombres. Hay que dar tiempo ...”<sup>326</sup>; entonces aquella muerte de Dios es ahora un hecho cultural general, masivo. El anuncio del insensato se ha convertido en opinión general. El nihilismo se ha cumplido tanto de manera extensiva (la masa acepta el anuncio. Si lo entiende, es otra cuestión, porque es bien posible que busque sucedáneos más simples y rudimentarios), como de manera intensiva (se aplica a todos los ámbitos)<sup>327</sup>.

Muerte de Dios, filosóficamente, quiere decir, en primer lugar, muerte de un principio unitario de la realidad, desde el cual la realidad es y

326. F. NIETZSCHE, *Obras completas*, vol III, Buenos Aires 1965, p. 109.

327. Para un desarrollo más amplio de algunos aspectos del significado de la muerte de Dios véase mi escrito “Nihilismo y experiencia religiosa o como pensar de Dios después de la muerte de Dios” en: A. DOU (ed.), *Experiencia religiosa*, Madrid 1989, especialmente pp. 132-138.

es entendida como ser, uno, verdadero y bueno. Con un fundamento que le da consistencia, unidad, coherencia, sentido, finalidad, y la funda, la hace existir.

La muerte de Dios no es sólo una negación de la fe o de la religión, entendida como relación personal o comunitaria con Dios, sino que ésta es solamente entendida, como una forma entre otras de platonismo, en el sentido de postulación de un mundo ideal, más real que el nuestro aparente y fuente del ser y de la significación de éste, y en cuanto es una moral o forma de vida, o bien es sumisión o una dominación.

Con la muerte de Dios no es sólo Dios quien desaparece, sino todo intento de dar coherencia y sentido, fundamento y finalidad, metas e ideales. Es el derrumbamiento de todos los principios, valores supremos<sup>328</sup>. Por lo tanto con la muerte de Dios mueren también todas las secularizaciones o subrogados de Dios: la humanidad, la razón, el proletariado, el principio esperanza, fines últimos y absolutos, ideales, utopías, etc. Todo principio es un dogmatismo, una imposición, una violencia.

Sus consecuencias son, por tanto, que su lugar no puede ser ocupado por otro principio: ni por el hombre o el humanismo o por la sociedad: ideales socialistas y utopías. Con él desaparece cualquier otro principio o ideal: ni esperanza, ni utopía. “Renunciar a Dios significa renunciar también a cualquiera de sus sucedáneos seculares, incluida la ilusión de una posible norma universal de justicia en un mundo vivido como terriblemente injusto”<sup>329</sup>.

Es por tanto de todo el conjunto del orden social, político y social y en general de toda nuestra cultura que Nietzsche anuncia el fin. De todo este mundo (= *Kosmos*, orden, armonía) era expresión la metafísica que nos mostraba este orden como el orden del ser, mostrando una armonía entre Dios y el hombre, orden natural y orden moral, político y social. Lo derrumbado es el mundo comprendido en la ontología griega (en su sentido más amplio, que va desde los griegos por lo menos hasta Hegel) como *Kosmos* = orden. La muerte de Dios significa y tipifica la destrucción de este mundo.

328. Véase F. NIETZSCHE, *o.c.*, vol. IV, p. 22

329. J. MUGUERZA, “Ética y teología después de la muerte de Dios”, en: *Enrahonar* 2 (1981) 100.

A partir de la muerte de Dios se ha proclamado —con toda coherencia— la muerte del hombre. El hombre y el humanismo son la última ilusión de la filosofía, la del siglo XIX (M. Foucault, estructuralismo, heideggerismo, postmodernismo, pero también sociobiología). Las ciencias humanas se han encargado de estudiar y explicar los últimos enigmas del hombre, han llegado a su interior: el vacío, la nada. Así la psicología (psicoanálisis y conductivismo: el hombre es un haz de pulsiones e instintos), sociología (el hombre es fruto del medio), lingüística (el lenguaje es el que habla en y mediante el hombre, el lenguaje es una estructura en el interior del hombre), la biología (los genes como realidad última), etc.

El hombre mismo queda desintegrado, no tiene unidad, no es más que un conglomerado de momentos e instantes, sin ningún hilo conductor ni unión, sin capacidad de responsabilidad. Esta desintegración interna, por carencia de sentido que unifica y armoniza, se muestra incluso en actitudes o rasgos personales y sociales que se manifiestan en misma vida cotidiana, como pueden ser cierto pragmatismo, el individualismo, vida in-trascendente tejida de frivolidad, indiferencia y apatía, y, a cambio, sostenida por cierto hedonismo y esteticismo, pero que en todo caso resulta fragmentada e incapaz de utopías o proyectos globales; mientras que el yo queda disuelto precisamente por exceso de atención<sup>330</sup>.

#### 4. Hacia la reconstrucción del sujeto

Se trata de asumir el reto de la destrucción del sujeto que lo deja

- a) desintegrado interiormente o expoliado de la propia interioridad como lugar e instancia de autotransparencia y total autonomía;
- b) dividido socialmente en multitud de roles sociales, según los ámbitos de acción, cada uno de los cuales tiene la propia ley y dinámica, la propia racionalidad, viéndose por tanto el hombre en la necesidad de actuar de forma diferente en correspondencia con la diferencia de los ámbitos;

330. Cfr. G. AMENGUAL, *Presencia elusiva*. Madrid: PPC 1996, cap. V, apartado 2.3.

c) aislado socialmente, remitido de tal manera a sí mismo que se ve recluso en su propia soledad y la sociedad es vivida individualisticamente, no viendo en ella otra cosa que la pura aglomeración de individuos y la trama de intereses particulares; hay un total desgarramiento entre la relación de integración social y el proceso de individualización, haciendo que este segundo se haga por exclusión o abstracción de la primera.

Asumir el reto no quiere decir someterse a él, sino emprender una nueva actitud ante la nueva situación y la dificultad que nos presenta. Y si no vale someterse, tampoco vale soñar en repetir soluciones que en otro tiempo posiblemente fueran válidas, pero que ahora no responderían al nuevo planteamiento. Con esto quiero decir que no vale aplicar nuevamente la clásico-moderna teoría de la subjetividad, no la podemos repetir, — aun reconociendo que tiene elementos, cuya recuperación, sin embargo, pasa por una reconstrucción de toda la teoría—, porque, como se ha visto, ha sido ella misma la que ha producido el proceso de su destrucción. Se trata por tanto de iniciar un nuevo proceso de construcción del sujeto, ya de entrada con estas dos condiciones:

1. que evite el planteamiento que lo llevó a la autodestrucción, al auto-desfondamiento: el solipsismo, el autocentramiento egológico, la auto-fundamentación;
2. que asuma lo que ha venido a ser el paradigma sustitutivo del sujeto: el lenguaje, entendido predominantemente como comunicación, siendo su dimensión propiamente humana<sup>331</sup>.

Estas dos convicciones convergen en que el sujeto ha de ser descentrado (no centrado en sí mismo, en su supuesta interioridad), sino comunicativo, abierto y en relación constitutiva con los otros, en una intersubjetividad generada lingüísticamente y vivida en la interacción social.

Y, por otra parte, desde el nuevo paradigma del lenguaje se presenta la necesidad de una nueva teoría de la subjetividad, no una subjetividad trascendental, sino empírica, individual. En efecto, el paradigma del lenguaje en un principio se presentó como sustituto de la subjetividad, expresándolo con la célebre sentencia, según la cual no es el sujeto el que habla, sino el lenguaje, lenguaje entendido como sistema de signos o significantes materiales que por sí mismos, por sus relaciones y dife-

331. J. HABERMAS, *Der philos. Diskurs*, cit., p. 363.

rencias, crean el significado y el sentido. Pero en la medida que se ha entendido el lenguaje de manera radical, es decir, no sólo en sentido sintáctico y semántico, como un espejo de la realidad, sino en sentido pragmático, como aquello que crea el mundo de sentido y comprensión (el significado de un término es su uso), resulta que esta misma comprensión del lenguaje en sentido pragmático, en el sentido comunicativo, vuelve a poner de relieve el papel del uso del lenguaje y los sujetos que lo usan<sup>332</sup>. Tanto la pragmática universal (Habermas) como la trascendental (Apel) ponen de manifiesto la construcción social de la realidad a través del intercambio social, que es la comunidad de comunicación que decide lo que es racional, es decir, lo justo y lo verdadero.

3. Ahora bien, esta importancia de la comunidad de comunicación pide más que nunca una cierta nueva potenciación del sujeto individual, a fin de no perder aquellos ideales de libertad, emancipación y autonomía, no afirmados en un sujeto aislado y burgués, sino en el sujeto individual socializado, como condición indispensable para poder tener capacidad para escurrir la manipulación y poder potenciar la participación en el proceso de comunicación e interacción. Y esta sería una tercera condición que se ha de cumplir para la reconstrucción del sujeto. Aunque no se trate de repetir, se trata también, por otra parte, de no perder nada de aquellas “determinaciones de toda praxis racional”<sup>333</sup>, conseguidas por la Ilustración.

¿Cómo llevarlo a la práctica? ¿Cómo podemos ir actuando como sujetos competentes de habla y acción? Intentaremos señalar algunas pistas de reflexión y acción, siguiendo precisamente aquellas tres determinaciones de toda praxis racional: autoconsciencia, autodeterminación y autorrealización<sup>334</sup>.

332. Ver el cap. III.

333. J. HABERMAS, *o.c.*, p. 400.

334. Tomo estas tres determinaciones de la praxis racional en el sentido que les da J. Habermas, como correspondientes a los tres ámbitos parsonianos de cultura, sociedad y personalidad, que entendidos bajo el punto de vista de la acción o como recursos del mundo de la vida, corresponden respectivamente a los procesos de *reproducción cultural* (en el sentido que el depósito del saber cultural se asimila críticamente, renovándolo continuamente), *integración social* (en el sentido de integración, a través del espacio, de los diferentes grupos sociales), y *socialización* (en el sentido de integración, a través del tiempo, de nuevas generaciones e individuos). Cfr. J. HABERMAS, *Der philos. Diskurs*, cit., pp. 397-401.



#### 4.1. Autoconciencia: aceptación lúcida del hecho de la interdependencia

Podríamos comenzar por recordar aquel genial capítulo cuarto de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, sobre la autoconciencia, que se constituye mediante el encuentro con el otro, mediante la conciencia de otra conciencia. No entraremos a discutir este capítulo, pero esta mención nos sirva al menos para recordar que la interdependencia, la relación con el otro y, en último término, la solidaridad es un hecho antropológico, en todas sus dimensiones humanas: culturales, sociales, personales, etc., antes que ser una opción ética, la cual no puede ser otra cosa que la vivencia honrada y lúcida de este hecho de interdependencia.

El primer imperativo, de acuerdo con aquel “conócete a ti mismo” como principio de toda conducta, es el asumir las relaciones constitutivas de nuestra persona: familiares, sociales, políticas, religiosas, etc. Somos hijos de unas circunstancias. Reconocer nuestra situación quiere decir, ante todo, no crearnos personalidades ideales o ficticias, sino bien arraigadas en lo que de hecho nos ha constituido.

Aquí empieza el primer paso para el descentramiento de nosotros mismos: saber, y vivir como un hecho evidente, que nuestra persona no acaba donde acaba nuestra piel, sino que toda sociedad de alguna manera es continuación de la propia persona. J. Piaget explica la evolución cognitiva en términos de descentramiento de una comprensión del mundo inicialmente egocéntrica, propia del niño. En este proceso de descentramiento el niño va descubriendo el mundo objetivo de las cosas y el mundo subjetivo de los otros, los cuales representan además la perspectiva del otro, perspectiva que no es sólo un punto de vista, sino también expectativas e incluso normativas. Esta interacción que así se va dando entre sujeto y objeto y entre sujeto y sujeto transforma mutuamente los sujetos. “Todas relación social es, pues, una totalidad en ella que crea nuevas propiedades transformando el individuo en su estructura mental” (Piaget)<sup>335</sup>. Esta visión de Piaget no pasa de ser una de tantas muestras de que el hombre es un producto social, un punto o un nudo de la amplia red de relaciones humanas.

335. Cfr. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, Madrid 1987, pp. 102s.

Hoy es tan necesario este descentramiento o salida de uno mismo, cuando el narcisismo reinante, es decir, la “búsqueda interminable de uno mismo”, se ha mostrado ya como una de las causas de que el “yo se haya vaciado de su propia identidad”.

El reconocimiento de la propia dimensión social, como hecho antropológico primario y constitutivo de la persona contiene una llamada al realismo, o si se prefiere a la propia finitud, y aceptarse —con las propias limitaciones, pero también con todo lo que contiene de positivo o simplemente de diferente— es sano.

Contiene también una llamada al conocimiento de la tradición cultural y a su renovación crítica.

#### *4.2. Autodeterminación. Reconstrucción de un sujeto solidario*

La autoconciencia no nos puede llevar a una contemplación embotada. El conocimiento de la situación, además de la aceptación lúcida, nos ha de llevar a estar presentes de manera activa, para que las relaciones creen efectivamente personas libres y solidarias.

Esto quiere decir, lo primero, no mirar las relaciones desde el solo punto egocéntrico, sino tener un *ego* tan amplio que en él quepan los otros afectados por la misma situación. Esto significa intentar pensar desde los otros, desde las necesidades e intereses de los demás.

El reconocimiento de que la solidaridad, antes que una opción ética, es un hecho antropológico, tiene como consecuencia que no podemos ir construyendo el propio sujeto aislado; es imposible, será siempre necesariamente un sujeto falto y amenazado de ruina, abocado al desfondamiento. Se trata por tanto de ir hacia la construcción del “solidario ser sujeto de todos”<sup>336</sup>, sabiendo que en último término seremos sujetos todos, o todos seremos objetos manipulados, sea por otros o por los mismos mecanismos de manipulación que creemos manejar en provecho propio; o bien somos unos inconscientes si nos creemos fuera de todo peligro y liberados por el puro esfuerzo propio. En efecto, si mi ser no acaba en mi piel, porque yo mismo me he constituido por la relación con

336. J. B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Maguncia 1977, pp. 64ss.

los otros, habré de tener necesariamente interés en que los otros sean personas libres y solidarias, porque ellas mismas condicionan de alguna manera el que yo pueda serlo.

Para ser libres y solidarios, hay que descentrarse, abrirse a los otros y al otro, alejándose de la infancia consistente en creerse el centro.

Al contrario de lo que tantas veces parece que se entiende por persona (que parece que consiste en distinguirse de los demás, como si uno se constituyera excluyendo a los otros), el proceso de personalización es un proceso de descentramiento. Ello puede verse claramente reflejado en el proceso de crecimiento del niño, el cual comienza efectivamente por estar centrado en sí mismo, pero, en la medida que crece, se va abriendo a la realidad, se va situando en ella, con todo lo que tiene de pre-dado, con la cual ha de contar, pero también se sitúa en ella con todas sus posibilidades de acción. Esto implica no ver la vida y el mundo, como si el propio yo fuera el centro, o como si todo tendiera hacia mí.

Este saberse constituido por todo el conjunto en que uno vive, no lleva a descargarse de la propia responsabilidad, como si uno no fuera más que un producto pasivo. Aunque está constituido por relaciones y por tanto por otros, no deja de ser sujeto capaz de habla y de acción, de diálogo, deliberación, decisión, cooperación. Negarlo o silenciarlo sería la actitud que J.-P. Sartre describe como “mala fe”.

### *4.3. Autorrealización. Actuar tomando responsabilidades concretas*

Muchas veces hemos pensado la persona y el sujeto como algo hecho de una vez para siempre, como el santuario de la interioridad, en donde todo ya está decidido desde siempre, con unas actitudes firmes y una opción fundamental de vida que lo configura todo, o por un fatalismo psicológico o biológico. En todos estos casos podemos decir que se trata de la imagen moderna del sujeto, como aquel que da unidad y coherencia a la diferencia de mundos o de ámbitos de actuación. Se trata de aquel sujeto que aún no ha experimentado su desfondamiento y se cree el fundamento de todo, y consecuentemente su acción no es más que el brotar hacia fuera de lo que ya desde siempre se ha sido por dentro.

Dentro de esta línea, centrada en el sujeto, parece moverse el existencialismo de J.-P. Sartre. En efecto, aunque se afirme repetidamente que “el hombre no es otra cosa que lo que él se hace”<sup>337</sup>, pero, por otra parte, resalta y pone tanto en primer plano el proyecto, que la capacidad de proyectar se convierte en el rasgo distintivo del hombre respecto de las cosas y por tanto como constitutivo. Ésta es de hecho su comprensión de la subjetividad.

Pero, ¿qué queremos decir que con esto [con el término subjetividad], sino que el hombre tiene una dignidad mayor que la piedra o la mesa? Porque queremos decir que el hombre por existir, es decir, que empieza por ser algo que se lanza hacia un porvenir, y que es consciente de proyectarse hacia el porvenir. El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente.<sup>338</sup>

Habiendo experimentado el desfondamiento: la desintegración, la división y el aislamiento, no podemos proceder de esta manera. No podemos pensar el sujeto como una mónada encerrada en sí misma y fuente de todo. Es posible que tengamos que proceder a la inversa: ver como el sujeto se va constituyendo mediante las relaciones y acciones. Y, por tanto, como se va construyendo a partir de las acciones concretas y cotidianas que, aunque puntuales, a su manera, como puntos seguidos, llegan a formar una línea.

La persona se va haciendo, por tanto, no a base de un acto de voluntad, de una decisión, de una reflexión o de un planteamiento, sino en la medida en que va actuando, tomando responsabilidades ante situaciones concretas y tomando compromisos y llevando a cabo acciones concretas, estableciendo lazos y relaciones. Toda esta multiplicidad de acciones y relaciones va configurando la persona. La persona no es el apriori, sino el resultado de la acción del individuo.

337. J.-P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo* (1946), Buenos Aires 1972, p. 14, cf. pp. 29s.

338. J.-P. SARTRE, *o.c.*, p. 16. De hecho el estructuralismo francés se puede entender como la reacción contra aquella fenomenología entendida como filosofía de la subjetividad. Véase el último capítulo de C. LÉVI-STRAUSS, *El pensamiento salvaje* (1962), México 1972. Como panorámica se puede consultar V. DESCOMBES, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa*, Madrid 1982; y para algunos puntos de esta crítica véase el capítulo I.

Hay una definición del sujeto que me parece en este contexto especialmente luminosa. Hegel —en su *Filosofía del derecho*, en la parte dedicada a la “Moralidad”, es decir, la parte en que trata del sujeto moral, como aquel que siendo un particular, dentro de su propia autodeterminación, tiene por objeto la ley universal, la ley moral— intenta superar todo subjetivismo en la concepción de la moral y de la acción, lo que comporta que para definir aquello que es moral se ha de tener en cuenta la sociedad y el Estado. Y más en concreto argumenta que la voluntad es en la medida que quiere alguna cosa, que se decide, y que por tanto se ha de considerar siempre el objeto de la voluntad y no sólo la intención. En este contexto da esta definición de sujeto: “Aquello que el sujeto es, es la serie de sus acciones”<sup>339</sup>. El sujeto es definido y constituido por aquello que ha hecho y hace. Nuestra biografía es la mejor declaración de nuestra identidad. El resto cae más o menos en el reino de las ilusiones.

La autorrealización acaso la hayamos entendido preferentemente desde la imagen genética de la semilla; tenemos la semilla dentro y se va desarrollando por sí misma, y esta semilla es entendida de las diferentes maneras: como la interioridad autotransparente y totalmente autónoma, como unas fuerzas psicológicas que me constituyen y dominan, o como código genético. En todo caso el modelo es el mismo: decidido con antelación de una vez para siempre. Quizás tengamos que pensar la autorrealización más bien como aquel camino que se va haciendo caminando, paso a paso, y que como camino es el resultado del caminar, de la multitud de pasos, de hechos y acciones que han ido dibujando nuestra vida.

Estas consideraciones, para ser realistas del todo, acaso tengan que ser complementadas recordando la verdad de la otra parte. Efectivamente, en la medida en que la persona va actuando, por poco racional que sea, y lo es siempre, no obra ciegamente, sino dentro de un marco de comprensión e intención, y por tanto es verdad que tiene tomada de una manera más o menos consciente, una cierta orientación, que un día u otro puede reflexionar y formular, tomar consciencia e intentar cam-

339. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en: *Werke*, vol.7, Frankfurt/M 1970, p. 233 (§ 124).

biarla. Esta orientación es la que se suele llamar opción o proyecto de vida. Y ésta es la verdad que contiene la teoría de la opción fundamental. Pero que haya una cierta opción, una cierta tendencia hacia un lado u otro, no quiere decir que todo esté definido desde el principio, sino que también es verdad y muy claro que las decisiones concretas que tomamos en cosas concretas nos definen a nosotros como personas.

## ¿Fin del progreso?

### 1. La dinámica autonegadora del progreso

Tomamos como punto de partida que el progreso es una categoría fundamental de la modernidad, dando lugar a la filosofía de la historia como producto típico de dicha época<sup>340</sup>. Las primeras formulaciones sistemáticas de filosofía de la historia (Turgot y Condorcet) presentan la historia como progreso continuo e indefinido; la historia es una realidad regida por la “ley del progreso”<sup>341</sup>. Tal como lo formulan, hay historia porque hay progreso (después veremos que es al revés). El sujeto de la historia es el hombre, el género humano, y la historia se despliega como progreso gracias a la capacidad humana de una siempre mayor perfección, gracias a la ilimitada perfectibilidad humana.

Kant viene a compartir la misma visión y es seguramente quien la formula de modo paradigmático (no Hegel, quien representa ya un momento de reflexión crítica y de inflexión). Respecto a Turgot y Condorcet, Kant da un paso más<sup>342</sup>. Para Kant no es que la perfectibilidad humana haga posible la historia como progreso, sino que las capacidades humanas necesitan (y fundamentan) la historia para desplegarse, puesto que

340. Cf. K. LÖWITH, *Heilgeschichte und Heilgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1967, pp. 62ss.; E. ANGEHRN, *Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1991, pp. 67ss.

341. Que la historia humana está regida por la ley del progreso es la idea básica de Turgot (*Discursos sobre el progreso humano*, ed. a cargo de G. Mayos, Madrid 1991) y de Condorcet (*Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, ed. a cargo de A. Torres del Moral, Madrid 1980).

342. Cfr. sus escritos más directamente relacionados con el tema en I.KANT, *Filosofía de la historia*, México 1979.

las capacidades propiamente humanas no pueden realizarse en el individuo, sino únicamente en la especie, y por tanto a lo largo de la historia; porque la vida humana individual es demasiado breve para realizar el potencial humano, inherente de modo virtual en cada individuo<sup>343</sup>. El sujeto de la historia no es el individuo, sino el género, con todo lo que implica de necesidad y exigencia de intersubjetividad y comunicación, de transmisión de saberes y habilidades. La historia se convierte así en el lugar de realización del hombre como tal. Kant enriquece el concepto de historia y de progreso distinguiendo niveles (1. científico-técnico-económico, 2. político-legal, 3. moral), y señalando como motor de la historia la “insociable sociabilidad” humana, es decir, la contradicción entre la necesidad que cada uno tiene de los otros, la sociabilidad, y el desapego que siente al mismo tiempo respecto de los demás, individualismo, egoísmo<sup>344</sup>.

Hegel, aunque comparte el marco moderno general, introduce cambios sustanciales, que podríamos cifrar en estos tres:

a) La historia sigue siendo fundamentalmente entendida como *progreso*, pero no ilimitado, sino impulsado por un *telos*: la realización del concepto (en terminología clásica: el paso de la potencia al acto). El progreso es pensado teleológicamente, en el sentido que tiene una meta, un punto de culminación y por tanto de conclusión, siendo éste un verdadero punto final. Así se puede hablar de fin (en sentido de punto final) de la historia del arte (en el arte griego), de la historia de la religión (en el cristianismo), de la historia de la política (con la Revolución Francesa y el surgimiento del Estado moderno), de la historia de la filosofía (con el idealismo absoluto). Ello ciertamente no significa que no haya ya más historia, pero sí un discurrir por unos senderos que no engendran el concepto, sino que parten de él.

b) El *sujeto* de la historia ya no es propiamente el género humano, que como tal sería un concepto propio del espíritu subjetivo, que aún no tiene ni hace historia. El sujeto propiamente dicho de la historia empie-

343. Con este planteamiento empieza una visión ontologizante de la historia, en este caso como realización del hombre, que Hegel generalizará.

344. Cfr. E. M. UREÑA, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*, Madrid 1979, esp. pp. 39ss., 44ss.



za a serlo el espíritu objetivo. Así la historia universal, la propiamente política, es el primer nivel de historia, porque en ella empieza a existir realidad y conciencia de libertad, y tiene como sujeto el Estado. En último término el sujeto de la historia es el espíritu absoluto, el cual, con ser el más “lejano”, es el más implicado en ella; actúa obviamente con las mediaciones humanas e históricas. Ello significa que puede hablarse de multiplicidad de sujetos de la historia, aunque no todos tengan la misma relevancia, la cual es tanto mayor cuanto más mediada esté y, al revés, cuanto más inmediata es la acción del sujeto — como es el caso de los individuos singulares— tanto menor es su importancia<sup>345</sup>.

c) El *contenido* de la historia comprende, según Hegel, no sólo el triple nivel kantiano, sino que la realidad misma y la razón misma son históricas, dándose así una clara historización de la realidad, siendo ésta, de algún modo, reducida a lo acaecido en el tiempo, por lo menos en el sentido de realidad racional, espiritual, la cual ciertamente puede presuponer una realidad natural, que está puramente ahí, lo inmediato y dado. Aún más, la historia no sólo ofrece el contenido sino también el orden, el sistema, la racionalidad: “la secuencia de los sistemas de la filosofía en la historia es la misma que la secuencia en la derivación lógica de las determinaciones conceptuales de la idea”<sup>346</sup>. Y, por otra parte, ello no significa caer en un historicismo, porque de y en la historia misma surge la razón, el concepto, capaz de ver en cada época histórica la respectiva absoluta realización del espíritu; así la historia es comprendida conceptualmente, en su estructura, y por ello, por su medio, se va más allá de ella, contemplándola como necesaria manifestación del concepto eterno. El progreso mismo lleva a la manifestación del concepto, conduce a lo eterno.

Este esquemático esbozo de la filosofía de la historia de Hegel nos permite intuir una inversión de la idea de progreso, que deja de ser indefinido, que no está abocado a un futuro siempre inalcanzable, sino hacia lo eterno. Pero creo que esta inversión puede percibirse mejor en

345. Cfr. M. THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlín 1970, pp. 68-76.

346. HEGEL, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburgo 1966, p. 34.

los estudios históricos (de historia de conceptos, estudio de su uso y significado) sobre la semántica conceptual de la modernidad de Reinhart Koselleck<sup>347</sup>.

Según Koselleck la modernidad adquiere conciencia de su propia novedad, no tanto por su diferenciación de épocas anteriores, cuanto por su relación con el futuro, por entenderse cara al futuro, como “progresista”; la Edad Moderna se constituye como tal no por sus experiencias, sino por sus expectativas<sup>348</sup>.

Esta vuelta hacia el futuro implica dos cosas decisivas en la conciencia histórica moderna:

a) la unificación de las “historias” múltiples, en plural (de países o épocas, de dinastías o guerras), tal como normalmente se la había entendido, en un concepto de “historia” en singular colectivo, con la consiguiente universalización y totalización de la misma. Ello ocurre en torno a 1780. De ahí que la mirada hacia el futuro, es decir, el progreso, es el concepto que unifica la historia y la crea como tal<sup>349</sup>.

b) la aceleración de los cambios históricos y de las experiencias históricas, tal como lo testimonian la constante diferenciación de la época, caracterizándola de moderna, reciente y novísima o contemporánea, es decir, siempre en búsqueda de la acentuación de que ahora es lo nuevo, lo verdaderamente nuevo, la actualidad, la modernidad.

La unificación de la historia tiene a su vez una consecuencia importante y significativa respecto al concepto de progreso: la distinción histórica se convierte en cualificación valorativa. La mera simultaneidad cronológica no significa simultaneidad histórica; no todas las culturas o

347. R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 1979.

348. R. KOSELLECK, “‘Erfahrungsraum’ und ‘Erwartungshorizont’ — zwei historische Kategorien”, in: ID., *o.c.*, p. 359: “Mi tesis afirma que en la Edad Moderna se hace progresivamente mayor diferencia entre experiencia y expectativa, más exactamente que la Edad Moderna se ha de comprender justamente como una edad nueva desde el momento en que las expectativas se han alejado siempre más de todas las experiencias hechas hasta el momento”.

349. R.KOSELLECK, “Historia magistra vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte”, in: *o.c.*, pp. 50ss., y ID., “‘Neuzeit’. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe”, in: *o. c.*, p. 321. Cfr. reflexiones críticas en G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, Barcelona 1987, pp. 91-97; W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1988, p. 72.

sociedades cronológicamente coetáneas lo son históricamente. “La experiencia fundamental del progreso, tal como en torno a 1800 fue llevada a su concepto singular, radica en el conocimiento de la no-simultaneidad de lo que acontece cronológicamente en el mismo tiempo”<sup>350</sup>. A partir de ahí toda la historia adquiere su propia estructura temporal, dividida o articulada según criterios, además de los cronológicos, de tipo inmanente, antropológico de un antes y un después, cuya consideración histórica evoca un “demasiado pronto” o un “demasiado tarde”. En el horizonte de este progresar, propio de la historia, la simultaneidad de lo no simultáneo se convierte en la experiencia fundamental de toda historia. Así, y sólo por citar un ejemplo conocido, K. Marx afirmará: “Quien niega la situación alemana de 1843, apenas se encuentra según una cronología francesa en el año 1789, cuánto menos en el centro de la actualidad”<sup>351</sup>. Dentro de la misma perspectiva, aunque no en un sentido crítico, como lo hace Marx, sino en un sentido perverso, hay que situar el hecho de que a pueblos y culturas en antropología se las haya clasificado como primitivas o salvajes. Por otra parte, la antropología misma ha ayudado a corregir este error en la medida que ha contribuido al conocimiento de dichas culturas y pueblos.

La progresiva aceleración de la historia y la búsqueda incesante de la novedad, a su vez, ha llevado a la negación del progreso, de modo que lo nuevo se convierte en lo rutinario, lo esperado, lo necesario, y por tanto en lo transitorio hacia la próxima novedad. Esta experiencia de provisionalidad es también propia de la modernidad y, a la vez, la experiencia que acaba con la modernidad. Ch. Baudelaire es sin duda el que más claramente expresa la superación de la novedad de la modernidad en transitoriedad. Baudelaire representa un punto de inflexión, en el cual la modernidad se relativiza a sí misma, comprendiendo que cualquier tiempo ha sido también modernidad en algún momento y que, por tanto, modernidad no se contrapone a antigüedad —o a lo clásico, como en caso del Romanticismo— sino que, siendo ella misma lo transitorio, se contrapone a lo eterno e inmutable: “*La modernité, c’est le transitoire*,

350. R.KOSELLECK, *o.c.*, p. 324.

351. K. MARX, “Crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, in: OME vol. 5, Barcelona 1978, p. 211. (*Die Frühschriften*, ed. v. S. Landshut, Stuttgart 1971, p. 209).

*le fugitif, le contingent, la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'éternel et l'immuable*"<sup>352</sup>.

Hemos partido del progreso como categoría fundamental de la filosofía de la historia, y de la época que la engendró, la modernidad, y hemos visto que la conciencia histórica de la modernidad acaba por sumirse o en la transitoriedad (Baudelaire) o en la eternidad del concepto (Hegel) o en el puro continuismo (Benjamin, que evocaremos en el último punto).

## 2. Problematización actual del concepto de progreso

Hoy el futuro, por sí mismo y de modo inequívoco, ya no provoca esperanza, sino frecuentemente temor y angustia. Esta constatación general ya podría servirnos de indicación de que la idea del progreso la vivimos de modo problemático. Y si, además, miramos más de cerca cómo se presenta hoy el progreso, veremos que se ha convertido en una idea confusa. Ello debe tener sus consecuencias en una concepción de la filosofía de la historia, cuya categoría fundamental era la del progreso. Hay demasiadas razones que explican esta actitud. Intentemos enumerar algunos *indicios de negación del progreso* en un plano más cotidiano.

### a) Decepción del progreso conseguido

Ciertamente se han conseguido cotas muy altas de progreso científico, técnico y económico, incluso en bienestar objetivo: bienes, servicios (sanidad, educación, comunicaciones, oferta de placeres de toda clase). Pero esto no solamente no significa un aumento equiparable de bienestar subjetivo, o si se prefiere de felicidad, sino que hay indicadores graves de una creciente infelicidad. En efecto, los indicadores: suicidios, homicidios y alcoholismo que en el año 1955 hicieron diagnos-

352. CH. BAUDELAIRE, "Le peintre de la vie moderne", in: *Oeuvres complètes*, París 1950, p. 884. En general sobre la dinámica de la modernidad que pone en cuestión la misma idea de progreso, cfr. cap. II, esp. apartados 1.2, 1.3.

ticar a Erich Fromm que vivíamos en una sociedad malsana<sup>353</sup>, no han hecho más que empeorar. El aumento, en efecto, lo podemos considerar, cuantitativo y cualitativo, especialmente si al alcoholismo le añadimos el consumo de drogas más fuertes y más fatales, y al aumento de suicidios le añadimos el nuevo indicador de suicidios juveniles. A estos tres grandes indicadores podríamos añadir otros más cotidianos: depresiones, desequilibrios psíquicos; inestabilidad laboral, matrimonial, familiar y existencial; estrés y nuevas enfermedades; el tiempo libre vacío o llenado a base de evasiones y aburrimiento.

El progreso técnico en lugar de aportar una unión entre trabajo y ocio —trabajo más fácil y más agradable, además de más breve, con menor esfuerzo y especialmente más vocacionado, tal como propugnaba y presentía H. Marcuse<sup>354</sup> en los años 60— ha traído el paro, con todas sus secuelas psíquicas y económicas para los parados, ansia de perder el trabajo o miedo a no encontrarlo para los que no lo tienen, clima de mayor competitividad dada la mayor posibilidad de selección del personal.

#### b) El deterioro ecológico

Si abrimos los ojos al entorno, veremos otras graves consecuencias del progreso, que acaso representen un precio demasiado alto, porque a veces significan matar la vaca que da la leche. Me refiero al vasto problema de la ecología: progresivo agotamiento de los recursos naturales no renovables, degradación del paisaje, contaminación de la atmósfera, lluvia ácida, daños en la capa de ozono, cambios climáticos, destrucción de la biodiversidad, etc., problemática a la que se le ha decidido, sin gran éxito, la Conferencia de Río. La necesidad de limitar el crecimiento fue ya proclamada en 1971 por el célebre primer informe del Club de Roma<sup>355</sup>.

353. Cfr. E. FROMM, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, México 1971, cap. I, cuyo título original es precisamente *The sane society* (New York 1955). Sobre H. Marcuse y E. Fromm puede verse el sugerente estudio de Diego SABIOTE NAVARRO, *El problema del humanismo en E. Fromm y H. Marcuse*, Salamanca 1983.

354. H. MARCUSE, *Eros y civilización*, Barcelona 1970.

355. Cfr. D. MEADOWS y otros, *Los límites del crecimiento*, México 1972, y posteriormente M. MESAROVIC y E. PESTEL, *La humanidad en la encrucijada*. Segundo informe al Club de Roma, México 1975. I. FETSCHER, *Condiciones de supervivencia de la humanidad. ¿Es posible salvar el progreso?*, Barcelona 1988, que trata del progreso desde el punto de vista de la crisis ecológica.

c) El siempre más profundo abismo entre ricos y pobres

Y si aún abrimos un poco más los ojos, repasando un poco el mapamundi, nos damos cuenta de que las dos terceras partes de la humanidad tiene dificultades en satisfacer las necesidades básicas; que el tercer mundo es sólo fuente de recursos naturales que son explotados, expropiados; que para ellos el progreso no ha producido más que la deuda externa y por tanto una mayor dependencia, además de dejarlos en el mayor de los analfabetismos: desarraigados de la propia cultura y de todo su sistema económico por el influjo colonizador exterior<sup>356</sup>.

Y con el gran progreso del siglo XX estos grandes males no sólo no han desaparecido, ni tan siquiera disminuido, sino todo lo contrario: ha aumentado la miseria. Hay mucha más pobreza ahora que hace 20 años, mucha más gente que pasa hambre y no puede cubrir sus necesidades elementales. Enfermedades que parecían erradicadas —tuberculosis, hidratidosis y lepra— reaparecen, en España mismo, a causa de situaciones de extrema pobreza.

El abismo entre el Norte y el Sur es cada vez más grande, con un Sur cada vez más extenso y numeroso, y un Norte más rico pero también más selectivo, minoritario, viejo, estéril y sin descendencia, de tal manera que el Sur penetra por profundas rendijas hasta muy dentro del Norte; es el llamado cuarto mundo.

Es posible que de hecho el indicio más grave del deterioro de la situación no sea aun el empeoramiento de la situación social, sino que incluso haya desaparecido la meta, el objetivo de mejorarla. Ha desaparecido la utopía, el compromiso político y el ideal ético, la esperanza incluso. La resignación, apatía, insensibilidad con que se vive, acaso sea el peor indicador del deterioro<sup>357</sup>.

d) La negación del progreso en el terreno de las ideas

Proclamar la negación del progreso no es nuevo. Si por una parte podríamos decir que en la historia —sobre todo moderna— predomina la fe en el progreso, esta misma historia, cual "*cantus firmus*", se ve acom-

356. Cfr. V. COSMAO, *Transformar el mundo*, Santander 1981.

357. Sobre esta cuestión tan debatida de la desaparición o de derrumbamiento de los ideales, ver J.N. GARCIA-NIETO y otros, *Naufraji d'utopies?*, Barcelona 1988.

pañada por el contrapunto, puntual y no continuo pero constante, de la apostasía de esta creencia o de la actitud escéptica o crítica. Así podríamos considerar que el Romanticismo, que sigue al Siglo de las Luces, es un fenómeno de esta especie, en sus diferentes fases y aspectos. Y si consideramos solamente las corrientes culturales de nuestro siglo, sin entrar a especificar filosofías o filósofos, podríamos considerar como contrapuntos los siguientes<sup>358</sup>: el vitalismo anti-intelectualista de principios de siglo; el existencialismo de las décadas, 30, 40 y 50; la “contra-cultura” de los años 60; el postmodernismo de la actualidad.

Desde la filosofía el progreso ha sufrido en nuestro siglo una dura crítica, hecha de forma casi sistemática, quiero decir que no casual o esporádica, sino completa y radical, de tal manera que si el siglo XVIII es considerado como el siglo de la proclamación del dogma de la fe en el progreso, protagonizada sobre todo por Turgot y Condorcet<sup>359</sup>, nuestro siglo podría ser considerado como el siglo apóstata de esta creencia, destruyéndola de manera deliberada, sistemática y radical, representado sobre todo por dos filosofías: Martin Heidegger, por una parte, y la Escuela de Frankfurt, por otra, y en concreto de esta Escuela cabría destacar a Walter Benjamin<sup>360</sup>.

358. Véase Antonio BLANCH, “Modernidad, posmodernidad y fe cristiana”, *Razón y fe*, jul.-ag. 1988, pp. 85-96.

359. Sobre la historia del concepto véase J. RITTER, “Fortschritt”, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol.II, Basilea-Stuttgart 1972, col.1032-1059; R. KOSELLECK, “Fortschritt”, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. v. O.Brunner, W. Conze, R. Koselleck, vol. II, Stuttgart 1975, pp. 351-423. El estudio amplio lo ofrece R. NISBET, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona 1981. Un magnífico estudio más reciente F. RAPP, *Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*, Darmstadt 1992. Un estudio clásico, que casi constituye un hito dentro de la propia historia del concepto, es J. BURY, *La idea del progreso*, Madrid 1971; el original es de 1920, y en algunas ideas, concretamente la contraposición entre progreso y cristianismo, tiene una visión propiamente decimonónica, que no resistiría el análisis de la historia o de la sociología, weberiana o no. Un amplísimo estudio, aunque sobre el período de tiempo que va desde la Edad Media hasta el siglo XVI incluido, es J. A. MARAVALL, *Antiguos y modernos. Visión de la historia e idea de progreso hasta el renacimiento*, Madrid 1986, que expone las semillas y los primeros brotes de la idea del progreso, así como el contexto en que surge.

360. Cfr. M. BERCIANO, *Técnica moderna y formas de pensamiento. Su relación en Martin Heidegger*, Salamanca 1982 (A pesar del título y de estar dedicado sobre todo a Heidegger, tiene también un capítulo sobre la Escuela de Frankfurt, en concreto las referencias son a Marcuse y Horkheimer).

### 3. ¿Qué es el progreso?

Vista nuestra situación, podríamos asentir efectivamente a Adorno cuando afirma que la pregunta es si hay progreso, ya que progreso es un pseudoconcepto, que hoy uno no puede usar de manera suficientemente grosera, y la pedantería con que es usado falsifica todo aquello que promete<sup>361</sup>. Así que reflexionemos un poco sobre lo que se puede entender por progreso<sup>362</sup>.

En primer lugar el progreso no es simplemente “temporal”, es decir que posterior no equivale a mejor<sup>363</sup>. Porque entonces progreso equivaldría simplemente a proceso, proceso que se hace por sí mismo, y que necesaria y ciegamente siempre va a mejor.

Esta distinción viene a contradecir la convicción más profunda de la fe en el progreso del siglo XVIII y posterior, consistente en la creencia de que la historia humana está regida por la “ley del progreso”. Pero no en vano hemos vivido dos siglos más, con suficientes desastres y decepciones como para continuar con la fe ingenua de aquellos ilustrados, cuya culminación es Auschwitz o también la actual situación de hambre en el mundo.

361. Th. W. ADORNO, “Fortschritt”, in: ID., *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Ffm 1970, p.29.

362. El progreso ha sido pensado desde distintas perspectivas; así la modernidad en general (especialmente Kant y Hegel) lo han pensado desde la libertad; el positivismo (A. Comte) poniendo el acento sobre el saber. Aquí vamos a considerar el progreso desde la solidaridad, como superación de la escisión entre aspectos del progreso, entre clases sociales y pueblos, entre el hombre y la naturaleza, escisiones a que ha conducido el progreso hasta ahora conocido. L. OEING-HARNOFF, “Progreso”, in: *Conceptos fundamentales de Filosofía*, ed. por H. Krings et al., vol. 3, Barcelona 1979, pp. 201s., considerando el progreso desde el punto de vista de la libertad, formula estos dos criterios, que también tienen su aplicación a la consideración del progreso desde la solidaridad: 1. “En tanto que la libertad conseguida es siempre liberación de la esclavitud e ignorancia naturales, hay en primer lugar una experiencia —ligada con la libertad conseguida— de una progresiva superación de su defecto. Así pueden constatarse progresos no sólo desde la meta final, sino ya desde el proceso mismo que supera un defecto y lo deja atrás”. 2. “Desde un conocimiento esencial de la libertad puede lograrse una norma para sus progresos [...]. De la indivisibilidad esencial de la libertad [entre libertad particular y general] resulta la exigencia de progresar más allá de limitaciones existentes para erigir un orden universal y libre de derecho y paz, el cual suprime también el estado natural entre los estados con su amenaza constante de guerra”.

363. Obviamente tampoco lo contrario: que anterior sea mejor (“Cualquier tiempo pasado fue mejor”). En este caso la historia se entiende como proceso de degeneración respecto de un tiempo originario, modélico, fundacional, mítico.



La gran diferencia entre *proceso* y progreso<sup>364</sup> es que aquél designa el transcurrir de un fenómeno o cosa por el propio dinamismo, por la naturaleza propia. Así, una semilla, si tiene las condiciones necesarias, por la propia dinámica, germinará, crecerá y se hará la planta o árbol, del cual era semilla. *Progreso*, por el contrario, indica un cambio realizado a través de la acción humana, un movimiento por tanto libre, pensado, querido, planificado, realizado y dirigido por el hombre. (Todos estos verbos se han de tomar en un sentido colectivo y estructural, y por tanto, con todo lo que implica también de carácter impersonal). El progreso es un movimiento que el hombre —la sociedad, la humanidad— hace, dirigido hacia una meta, y no por un proceso que camina por sí mismo. Y según sea la meta, el objetivo hacia el cual se va, podemos hablar de diferentes progresos o diferentes aspectos o niveles del progreso: económico, técnico, científico, social, político, moral, estético, religioso, etc.

Ahora bien, no se puede olvidar que efectivamente estos no son más que aspectos o niveles del progreso, y que por tanto el progreso tendría que medirse en todo caso por el conjunto de todos ellos y nunca identificarlo con un solo aspecto o con algunos. El progreso no es sólo progreso tecnológico o industrial. La razón es bien clara: Aunque sean diferentes aspectos, el sujeto es la sociedad en conjunto, y por tanto todos ellos están estrechamente vinculados, y su valor depende de la integración en el propio sujeto. Entonces es lógico llamar progreso al resultado de todos los aspectos, si realmente resultan ser, en conjunto, una mejora para el conjunto social, respecto a la situación anterior, es decir, si resulta ser *progreso social*.

Afirmar que la sociedad es el sujeto del progreso no puede hacernos olvidar que la sociedad no es un abstracto por encima e independientemente de sus miembros: las personas. Entonces el progreso ha de tener una *dimensión personal*, el progreso social ha de poder ser medible en crecimiento como personas de los ciudadanos y en las condiciones favorables de un tal crecimiento personal. Y aquí es donde tiene sentido hablar de crecimiento o progreso en humanidad, en libertad. El progre-

364. Esta distinción es de M. GARCÍA MORENTE, "Ensayos sobre el progreso", in: ID., *Ensayos*, Madrid 1945, pp. 94-95, 103-106.

so en libertad, por otra parte, por su propia naturaleza, no puede reducirse al ámbito privado, que entonces podría no ser más que arbitrariedad, sino que debe reflejarse en el ámbito institucional de una mayor realización de la libertad en todo el sistema social, incluido el jurídico. Si por una parte es clara la necesidad de capacidades técnicas para promover el progreso, es también cada vez más clara su insuficiencia, y por tanto la necesidad de complementar las capacidades técnicas con otras, como pueden ser la mayor consideración de la dignidad humana, colaboración al bien común, espíritu de pobreza y solidaridad con los pobres, la voluntad de paz, “el amor, la amistad, la plegaria y la contemplación”<sup>365</sup>, etc. Desde este punto de vista global y globalizador, no cabe una actitud antitecnicista, no sólo por lo que esta actitud tiene de romántica y contradictoria, sino incluso porque la técnica no es en sí misma un elemento despreciable. La cuestión es más bien ésta: ¿al servicio de qué está?, y en último término, ¿al servicio de quién?

El carácter global del progreso, como conjunto y conjunción armónica —aunque no exenta de conflictos y tensiones—, se ha de completar con el carácter global del sujeto del progreso, que hemos definido como la sociedad en conjunto, que hablando estrictamente hemos de ampliar a la *humanidad entera*<sup>366</sup>.

Si la división de la sociedad entre los que tienen trabajo y los parados y la división de la humanidad entre el Norte y el Sur son el problema humano social por excelencia, hemos de sacar dos consecuencias necesarias y esenciales: 1ª Solamente podemos decir que hay progreso cuando se avance en la solución de este problema; 2ª Solamente podremos llamar progreso a aquel que haga toda la humanidad, que se haga en provecho de toda ella. Otra cosa no sería más que una acumulación

365. PABLO VI, *El progreso de los pueblos*, núm. 20-21.

366. W. SCHLUZ, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, pp. 624-627, desde la constatación de que “todas las magnitudes orgánicas y cerradas en sí” (como por ejemplo, pueblo, nación, proletariado, juventud, intelectuales) no pueden ya concebirse como sujeto de la historia, propone la humanidad como tal como sujeto de la historia, que siendo la determinación más abstracta es a la vez la más concreta, puesto que de hecho “tanto menos cerrado y más amplio sea el concepto de unidad, tanto más directamente entra en juego el singular”. De todos modos me parece irreal esta directa conexión del individuo con la totalidad, prescindiendo de los grupos intermedios, como son los de pueblo, nación, Estado, etc.

de riquezas y por tanto expoliación a la mayor parte de la humanidad por parte de un —al menos relativamente— pequeño grupo, con lo cual este relativamente pequeño grupo no hace más que mostrar su bajeza moral y humana y su retraso moral y humano.

Suele decirse que el progreso comporta un precio, y no pocas veces es un costo social; las víctimas son las que ponen en cuestión el progreso, por lo que tendríamos que acostumbrarnos a valorar el progreso *desde el punto de vista de las víctimas*, no sólo porque son la mayoría, sino también porque nos muestran la falsedad del progreso y el lugar donde el progreso ha de mostrar su verdad. Entonces hay que decir que el progreso es aquel avance que no sólo no hace víctimas, sino que intenta avanzar especialmente en favor de las víctimas del desarrollo conseguido hasta ahora, es decir, un progreso lo más compartido posible, en solidaridad.

La solidaridad no es una cualidad añadida generosamente por buena voluntad, posteriormente, desde fuera, sino que es la cualidad que define el progreso. Incluso podría afirmarse que la solidaridad no es fundamentalmente una opción ética, sino ante todo un hecho antropológico y social, que fundamenta y exige la opción ética; lo que pasa es que esta estrecha red de interdependencia no la vivimos solidariamente, sino a favor de unos y a costa de otros. Por tanto la solidaridad no viene a ser más que la vivencia honrada (ética) de la fáctica interdependencia que nos vincula a unos con los otros<sup>367</sup>.

El progreso ha de ir mostrándose en primer lugar en la superación del abismo que separa Norte y Sur, primer y cuarto mundo, se ha de mostrar en el avance en la construcción de una sociedad y una humanidad más humana, más igualitaria, más solidaria, más respetuosa y por tanto,

367. Sobre la solidaridad véase este párrafo de JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*. La preocupación social, Madrid 1988, núm. 38, p. 60: “Se trata de la interdependencia, percibida como sistema determinante de relaciones en el mundo actual, en sus aspectos económico, cultural, político y religioso, y asumida como categoría moral. Cuando la interdependencia es reconocida así, su correspondiente respuesta, como actitud moral y social, y como ‘virtud’ es la *solidaridad*. Este no es, pues, un sentimiento superficial para los males de tantas personas, cercanas o lejanas. Al contrario, es la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y de cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos”.

plural (igualitaria no quiere decir uniforme, y mucho menos occidentalizada)<sup>368</sup>.

#### 4. Crítica al “progresismo”

Estas características que debería revestir el progreso no nos conducen a la absoluta negación del progreso, sino a un reenfoque del mismo y sobre todo a la crítica de la concepción moderna y común del mismo.

W. Benjamin una vez definió el progreso como la catástrofe<sup>369</sup>. ¡El progreso es la catástrofe! Otra vez lo definió como un huracán que todo lo destruye, que levanta hacia el cielo, como nueva Torre de Babel, toda la civilización humana, pero reducida a un montón de ruinas, un montón de basura<sup>370</sup>. La imagen que Benjamin tiene del progreso es la de un proceso, por el cual va avanzando hacia más lo que tenemos, lo establecido, y es por tanto lo que hace “que eso continúe” y no cambie nada. Es la realidad y el argumento ideológico que hacen posible el continuismo<sup>371</sup>.

368. Véase E. BLOCH. “Differenzierungen im Begriff Fortschritt”, in: ID., *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (Gesamtausgabe, vol XIII) Ffm 1970, pp. 118-153, donde subraya el aspecto cultural y plural, que en lugar de crear un “universo” dé lugar a un “multiverso” de las culturas (cfr. pp. 125, 129).

369. W. BENJAMIN, “Zentralpark”, in: *Gesammelte Schriften*, ed. por R.Tiedmann y H. Schweppenhäuser, vol. I/2, Ffm 1970, p. 660.

370. W. BENJAMIN, “Über den Begriff der Geschichte”, in: o.c., p. 697s. (tesis 9, vers. cast de J.Aguirre: “Tesis de Filosofía de la Historia”, en: *Discursos interrumpidos I*, Madrid 1973, p. 183). De manera parecida se expresa K. Löwith, afirmando que “el monstruoso éxito” del progreso es su “fatalidad”, in: K. LÖWITH, “Das Verhängnis des Fortschritts”, in: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, ed. por H.Kuhn y F.Wiedemann, Munich 1964, pp. 15ss., 26.

371. W. BENJAMIN, “Zentralpark”, o.c. p. 673; “Über den Begriff...” o.c. pp.697s., 700s. (tesis 9, 13; vers. cast. cit., pp. 183-187). Sobre estas “Tesis” véase la antología de estudios *Materialien zu Benjamins Thesen “Über den Begriff der Geschichte”. Beiträge und Interpretationen*, ed. por P. Bulthaup, Ffm 1975; R. ZONS / H. NITSCHCK, “Walter Benjamins ‘Thesen über den Begriff der Geschichte’. Ein Kommentar”, in: *Zeitschrift philos. Forschung* 34 (1980) 361-383; O. JOHN, “... und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört”. *Die Bedeutung W. Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz*, Diss. Theol., Münster 1982; R. MATE, *Mística y política*, Estella 1990; ID., *La razón de los vencidos*, Barcelona 1991; ID., “Benjamin o el primado de la política sobre la historia”, in: *Isegoría* 4 (1991) 49-73; *Concordia* vol. 21 (1991) está todo dedicado a Benjamin.

En efecto, el análisis que Benjamin hace del progreso es que “los políticos, en los que los enemigos del fascismo habían puesto sus esperanzas”, por la “fe testaruda” que tienen en el progreso, “se insieren servilmente en un aparato incontrolable” (el estado), y prometen el progreso, a fin de ganar “la confianza de las bases o la masa!”<sup>372</sup>. Los políticos a los cuales se refiere, son los socialdemócratas alemanes de los primeros años treinta, del tiempo de la República de Weimar. (La extrapolación a otros políticos y a otra situación la hace espontáneamente el lector). Este “conformismo” (hoy suele emplearse el eufemismo de “realismo”) tiene como consecuencia que políticamente lo que se valora es el desarrollo técnico, de tal manera que éste es tenido como el progreso por excelencia. “Se reconocen únicamente los progresos de dominio sobre la naturaleza, pero no se quiere reconocer los retrocesos de la sociedad”<sup>373</sup>.

El resultado final es de conformismo, porque este progreso no es más que continuismo, que se ha de presentar como renovación de lo que hay, para que lo establecido pueda continuar.

¿Qué es lo que puede hacer saltar este continuo, esta historia “progresista” entendida como proceso continuista? Para Benjamin la respuesta es clara y rotunda: la revolución. “La conciencia de estar haciendo saltar lo continuo de la historia es propia de las clases revolucionarias en el momento de su acción”<sup>374</sup>. Una revolución empero, según Benjamin, que no vive de utopías o futurismos, sino de memoria, porque la capacidad revolucionaria, con todo lo que implica de desprecio del presente y voluntad de sacrificio, “se alimenta de la imagen de los antecesores esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados”<sup>375</sup>. Las promesas de un futuro mejor, según Benjamin, crean conciencias burguesas en busca de mayor bienestar; solamente la memoria del sufrimiento es capaz de crear conciencias revolucionarias.

Si el progreso es hoy puesto en cuestión, tal como constatábamos al principio, mucho más cuestionado está hablar de revolución, y ello no sólo después de 1989, sino que tal categoría en las reelaboraciones neo-

372. W.BENJAMIN, “Über den Begriff...”, ed. cit. p. 698 (tesis 10; vers. cast., p. 184).

373. W.BENJAMIN, *o.c.*, p. 698 (tesis 10; vers. cast., p. 158).

374. W.BENJAMIN, *o.c.*, p. 701s. (tesis 15, vers. cast., p.188).

375. W.BENJAMIN, *o.c.*, p. 700 (tesis 12; vers. cast., p.186).

marxistas ya anteriormente había sido sustituida por la de diálogo y consenso. Es acaso una de estas palabras que si a algo mueve es a una risa “filosófica” al estilo de Nietzsche, es decir, escéptica y burlona. Pero revolución aquí se entiende en el sentido de innovación histórica, creación de historia que no sea mera continuidad, creación de humanidad nueva; no se refiere tanto a modos y maneras estratégicas. Y lo decisivo para ello es la sustitución de la categoría progreso por la de memoria de los vencidos.

## Conclusión

La misma necesidad del progreso es lo que hace que éste no sea progreso; la necesidad se convierte en fatalidad, en el sentido de hado y de muerte. El progreso llega a ser nada más que el “natural” movimiento de la historia, con lo cual desaparece como creación de algo nuevo. Hay intentos de sustituirlo como categoría fundamental de la filosofía de la historia por la categoría de memoria, tanto por la autocontradicción en que cae, cuanto por lo que silencia y esconde: el precio, las víctimas del progreso.

A su vez la memoria no es puramente lo contrario del progreso, no se trata de priorizar la mirada hacia atrás en vez de hacia adelante ni de considerar la historia como decadencia en vez de progreso, ni de sustituir el optimismo del progreso por el pesimismo a causa del precio que cuesta el progreso, sino de “pasarle a la historia el cepillo a contrapelo”<sup>376</sup>, como afirma Benjamin, verla y valorarla desde otro punto de vista: los que no consiguen el progreso en este esfuerzo constante por alcanzarlo que es la historia, a fin de hacerles justicia, no sólo en sentido ético y político, indicándonos con ello un nuevo curso de la historia.

Por mucho que el progreso conseguido ponga en cuestión la idea de progreso y lo elimine como categoría fundamental de la filosofía de la historia, sustituyéndolo por la de memoria, ello no significa el puro

376. W. BENJAMIN, *o.c.*, p. 697 (tesis 7, vers. cast. p. 182)

abandono de la idea de progreso, sino reenfocarlo, dándole un sentido más global, ético-político, más humano en definitiva.

“El deseo revolucionario de realizar el Reino de Dios es el punto elástico de toda cultura progresiva” (F. Schlegel)<sup>377</sup>; es la ruptura del tiempo cíclico y fatalista que introduce el cristianismo en el modo de ver la historia, toda ella orientada hacia el futuro, integrando la historia anterior como preparación. Si el progreso es la secularización de esta esperanza, la memoria que viene a sustituirlo, vuelve a ser una categoría fundamentalmente bíblico-teológica. Con lo que cabe afirmar que la filosofía de la historia, a pesar de las contraposiciones, sigue bajo la inspiración teológica, tal como afirmó K. Löwith<sup>378</sup>.

377. Apud K. LÖWITH, *o.c.* en nota 31, p. 19

378. Cfr. K. LÖWITH, *Heilgeschichte und Heilgeschehen. cit.*

## VI

### La Revolución Francesa y su sujeto. Del ciudadano libre e igualitario al hombre solidario

La Revolución Francesa representa un hito histórico definitorio de la modernidad, especialmente por lo que respecta al ámbito de la política y en general a la configuración social: en ella el sujeto moderno, que se había ido formando en la revolución industrial, consigue su obra política: un Estado moderno, racional, constituido por ciudadanos libres e iguales.

Intentemos considerar este sujeto moderno desde el punto de vista de la filosofía práctica. En este capítulo nos proponemos una reflexión ética sobre la Revolución Francesa. Ya se sabe que los aspectos ético y político, particularmente en este caso eminentemente político, no son fáciles de separar y de tratar por separado, por eso los entrecruzamientos serán inevitables. Con la intención de enfocar más propiamente la visión del aspecto ético tomamos como objeto de consideración lo que podríamos llamar el sujeto individual de la Revolución Francesa, el ciudadano, ciertamente no tanto como actor, sino como resultado o, por lo menos, sus aspiraciones y realizaciones dentro de un determinado modo de considerarlas.

1. Se pretende hacer una reflexión ética sobre la Revolución Francesa, sobre su *irrenunciable aportación* y sobre su *radical insuficiencia*, destacando precisamente estos dos aspectos, que corresponden conjuntamente a las dos partes de este capítulo:

a) la irrenunciable aportación de la Revolución Francesa, que caracterizamos con los conceptos de *ciudadano libre e igualitario*; y

b) la radical insuficiencia, o dicho con referencia a desarrollos posteriores y en un cierto intento de actualización, la necesidad de una complementación, caracterizada con el concepto de *hombre solidario*.



Los logros de la Revolución Francesa son considerados un punto de partida, que apuntan a algo más allá de sí mismos: el hombre solidario, sin lo cual su misma aportación puede no sólo perder su carácter revolucionario, sino convertirse claramente en antirrevolucionaria. Ahora bien, este desarrollo en ningún momento significa desvirtuar o negar su aportación, que continua siendo presupuesto imprescindible y tarea aún no cumplida totalmente.

Por el hecho de postular la necesaria complementación no se afirma que ésta se realice como desarrollo homogéneo de la semilla de la Revolución Francesa o con una nueva ruptura, una nueva revolución. Ahora no entramos en esta cuestión, que acaso habría sido la primera cuestión que se nos hubiera ocurrido en los años 60. Si en los años 60 hubiéramos celebrado el bicentenario de la Revolución Francesa me imagino que el gran tema habría sido la necesidad de una revolución, el cómo de la lucha contra el poder. Pero ya en aquel tiempo pronto se llegó a ver que, lo que se tenía que cambiar, no era una cosa material externa, y por tanto la consigna se convirtió pronto en meterse dentro de las estructuras, a fin de transformarlas desde dentro.

2. Esta reflexión ético-política se hace eco de la lectura que de la Revolución Francesa hizo una corriente filosófica, que toda ella se puede entender como filosofía de la Revolución Francesa. Me refiero a la que se suele llamar “filosofía clásica alemana”, que en términos generales comprende desde Kant hasta Marx<sup>379</sup>. Se trata por tanto de una reflexión

379. De la filosofía de Kant, a pesar de no ser una filosofía “a partir” de la Revolución Francesa —ya que la mayor parte de su obra es anterior— ni haber filosofado “sobre”, H. Heine afirmó refiriéndose en concreto a la *Crítica de la razón pura*, que es de 1781, que “con este libro... comienza una revolución espiritual en Alemania, que ofrece las analogías más singulares de la revolución espiritual en Francia”, y que Kant es el Robespierre alemán, que supera en mucho al francés (Apud I. FETSCHER, “Immanuel Kant und die Französische Revolution”, in: Z. BATSCHA (Hg), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt a M. 1976, p. 269). Con menos sentido metafórico y más exactitud y rigor, K. Marx afirma que “la filosofía de Kant se ha de considerar como la teoría alemana de de la Revolución Francesa” (K. MARX, “Das Philosophische Manifest des historischen Rechtsschule”, in: MEW 1, p. 80), en la medida que en su filosofía Kant “expresa el sentimiento de sí misma de la nueva vida” que incuba en su época, reflexiona sobre la pretensión socio-histórica como totalidad (M. BUHR / G. IRRLITZ, “Immanuel Kant”, in: Z. BATSCHA, *O. c.*, p.119).

Sobre Hegel y en referencia concreta a su Filosofía del Derecho, K.Marx afirma: “La filosofía alemana del Derecho y del Estado es la única historia alemana que se halla a la par con el presen-

sobre el significado histórico, no sobre los hechos, sino sobre la Revolución Francesa tal como fue vivida, pensada, considerada, admirada y criticada.

Plantear la reflexión de esta manera me parece hoy más justificado que nunca, dada la consciencia creciente que somos nosotros los que construimos, “leemos” (= *setzen*) la historia, la cual nunca es un puro conglomerado de hechos puros, sino presentados y leídos en unas determinadas conexiones, sin las cuales apenas alcanzaríamos a hacer crónica. Por otro lado, el hecho de que “la inmensa investigación científico-social de las instituciones, de las condiciones económicas, sociales y políticas... conduce en la actualidad al desencanto del ‘sentido’ de la Revolución”<sup>380</sup>, obliga más aún a hacer hablar los hechos, a darles significado.

Por todo ello, en este caso, partir de una lectura histórica parece ofrecer la ventaja de suprimir la arbitrariedad, ya que podemos decir que si no fue así, al menos fue vivida así, y precisamente por una “intelectualidad” muy interesada y consciente del momento histórico. Y, además, con esta referencia explícita al contexto de pensamiento, desde el principio queda claro desde dónde se habla.

---

te moderno oficial” (K. MARX, “Crítica a la filosofía del Derecho de Hegel”, in: OME 5, p.215).

La revolución francesa es precisamente la ocasión que hace salir el famoso *topos* —de creación germánica y con tono de autoacusación— que los franceses hicieron la Revolución, los alemanes, en cambio, la pensaron, que se refleja ya en las palabras arriba citadas de H. Heine, y que tiene una amplia resonancia en el contexto de los jóvenes hegelianos (véase por ejemplo L. FEUERBACH, *Manifiestos antropológicos*, Barcelona 1984, pp.131s.) y en Marx (Véase K. MARX, “Crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, in: OME 5, pp.211-218). En realidad este *topos* parece que lo inició Hegel mismo, en cuya obra lo encontramos en sentidos diversos; en primer lugar, afirmando que la participación alemana fue “en el pensamiento”, ya que el resultado de ella no fue más que la violencia (HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol.III, México 1977, p.406: “En Alemania este principio [de la Revolución Francesa] irrumpe como pensamiento, como espíritu, como concepto; en Francia, en la realidad. Por el contrario, en Alemania, lo que de la realidad se manifiesta aparece como presión violenta de circunstancias de orden externo y una reacción contra ella”), pero también lo encontramos en el sentido irónico: “Tenemos, los alemanes, toda clase de rumores dentro y fuera de la cabeza, pero preferimos meditar con el gorro de dormir puesto” (*o.c.*, p.419).

380. P. EICHER, “Revolución y reforma en la Iglesia”, in: *Concilium*, núm. 221 (1989) 121.

## 1. La irrenunciable aportación

“Ciudadano libre e igualitario” resume de alguna manera la aportación de la Revolución Francesa como hecho político y como demostración de voluntad en las sucesivas declaraciones de los derechos de hombre y del ciudadano<sup>381</sup>. Miremos por tanto de esclarecer su significado.

A fin de captar el significado de ciudadano confrontémoslo con su concepto opuesto. Ciudadano en primer lugar se opone a súbdito. *Súbdito* es uno que está a las órdenes de otro, a las órdenes del poder político establecido, es un mandado. Su actitud característica es la de obedecer, de ejecutar lo que otros dicen, no tiene parte en el poder ni, por tanto, en la decisión ni en los fines que persigue el poder. Es un puro medio en manos del poder, el cual sí tiene fines. El *ciudadano*, en cambio, en primer lugar, es un auto-legislador, uno que está a las órdenes de sí mismo, se manda a sí mismo. Su actitud característica es la de participar en la decisión, aunque la ejecución pase a ser tarea de poderes/servicios especializados, pero que como tales no tienen ningún fin en sí mismos, a no ser la de estar al servicio de los ciudadanos, al servicio de los fines de la comunidad/Estado. Es, por tanto, un miembro libre, vale decir que no depende de nadie, y autónomo, es decir, que se da ley a sí mismo. Pero, ser miembro quiere decir estar vinculado a un conjunto, a la comunidad, de la que es miembro constitutivo, cuyos fines no le son extraños, sino que son los suyos propios. El mismo es fin, y no medio. Es parte activa de la Comunidad/Estado.

Con este paso de súbdito a ciudadano se puede resumir la aportación irrenunciable de la Revolución Francesa. Este paso lo da la Revolución Francesa derrocando el antiguo Régimen, el Absolutismo o el Feudalismo (feudalismo entendido en términos marxistas).

Para ver el significado de este derrocamiento puede ser de interés hacer presente la situación que se derroca, y así, por vía de contraste, podremos valorar mejor la nueva situación que se instituye. La situación pre-revolucionaria se caracteriza por el dominio de un señor, el cual es

381. Algunos estudios importantes, en torno a la polémica que suscitó el estudio de G. Jellinek se encuentran en J. G. AMUCHASTEGUI (ed.), *Orígenes de la declaración de derechos del hombre y del ciudadano*, Madrid 1984.

la fuente del derecho y del cual depende todo directa o indirectamente. A partir de él se crea toda una jerarquía, social y fundamentada políticamente que estructura toda la sociedad como conjunto. Toda actividad y toda posesión implican funciones políticas, porque vienen dadas en la jerarquía, y al mismo tiempo sitúan a sus actores o titulares en un lugar determinado de la jerarquía. El individuo no se relaciona directamente con el Estado, sino a través de unos órganos o colectivos a los que pertenece y que lo definen a sí mismo y lo sitúan política y socialmente: estamentos, corporaciones, gremios, familias, etc. Se trata por tanto de una sociedad totalmente politizada, no hay sociedad civil. Lo político es la fuente de toda organización social y de todo derecho, penetra todas las relaciones de la vida.

Derrocando el antiguo Régimen y con el mismo golpe se produce el fenómeno que podríamos describir con estos tres aspectos: 1. se despolitiza un ámbito de la acción humana, se crea la sociedad civil; 2. el poder estatal se centraliza, se crea el Estado de derecho; y 3. el individuo es reconocido como titular de derechos: libertad e igualdad, surge el individuo como ciudadano y persona.

### *1.1. Surgimiento de la sociedad civil*

La significación histórica global de la Revolución Francesa, reconocida conjuntamente por toda esta corriente filosófica, menos explícitamente en Kant y Fichte y muy claramente en Hegel y Marx, consiste en instaurar un ámbito nuevo de actuación humana libre: la sociedad civil y su titular, el individuo burgués<sup>382</sup>.

Este ámbito nuevo de acción humana libre surge por el hecho de que el Estado se constituye como órgano único y centralizador de lo políti-

382. En general, pero en referencia sobre todo a Hegel, véase M. RIEDEL, "El concepto de la 'sociedad civil' en Hegel y el problema de su origen histórico", in: G. AMENGUAL (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid 1989, y sobre la sociedad civil en la Filosofía del Derecho de Hegel véase G. MARINI, "Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana", in: *o.c.* Y sobre el lugar central que la sociedad civil toma ya en los primeros escritos de Marx, desplazando al Estado del lugar predominante que Hegel le atribuía, véase mi artículo "De la filosofía del derecho a la crítica social. Acerca de la 'Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel' (1843) de Marx", in: *Sistema* 91 (1989) 107-121.

co, despolitizando así el ámbito de acción particular o entre particulares, afectando obviamente a todo el ámbito del derecho privado y especialmente el trabajo y relaciones de trabajo, propiedad y relaciones de propiedad, contratos, etc., además del intercambio de opiniones y noticias.

La sociedad civil es el ámbito del “burgués” (*bourgeois*), del hombre particular, individual. Ámbito de su acción libre, sin otro precepto que el de respetar la misma libertad de los otros, de no obstaculizarla o de hacerla imposible. Es el ámbito del individualismo y del egoísmo.

“La revolución política [Revolución Francesa] es la revolución de la sociedad burguesa”<sup>383</sup>, por la cual ésta se constituye como tal disociándose del “Estado”.

La revolución política acabó así con el carácter político de la sociedad burguesa. Deshizo la sociedad burguesa en sus simples partes integrantes, por una parte los individuos, por la otra los elementos materiales y espirituales que constituyen el contenido vital, la situación burguesa de esos individuos<sup>384</sup>.

La sociedad civil —liberándose de su elemento político— pone al descubierto sus elementos: libre comercio, libre industria, fuerza de trabajo libre, acción libre de las leyes del mercado, propias del modo de producción capitalista. La sociedad feudal, unitaria y tradicional, se escinde en sociedad civil y Estado, cuyos sujetos son el *bourgeois* y el *citoyen* respectivamente<sup>385</sup>.

El surgimiento de la sociedad civil se hace a partir de otro desgarramiento del ámbito político unitario anterior, que conviene mencionar, aunque no sea ahora nuestro tema. La sociedad civil, en efecto, surge también de la disgregación de todo el ámbito de las relaciones de producción y trabajo, que antes pertenecían a la sociedad doméstica. La sociedad doméstica queda así reducida al ámbito familiar-íntimo o fami-

383. K. MARX, “La cuestión judía”, in: OME 5, p. 198.

384. K. MARX, *o.c.*, p. 199.

385. La confusión y la contradicción de estas figuras constituyen la clave para la comprensión marxista de la Revolución Francesa, pero también —*mutatis mutandis* en los otros casos su explicación y fundamentación— de toda la comprensión que esta corriente filosófica tiene de esta Revolución. De hecho esta disgregación de la sociedad feudal en Estado y Sociedad civil es formulada primero por Hegel, hecha a partir de la lectura de Kant y de los economistas ingleses.

liar-nuclear. Esta reducción de la sociedad doméstica o transformación de la sociedad productora y de las relaciones de trabajo es la aportación de la otra revolución, la industrial, que es presupuesta o implicada en la revolución política francesa.

## *1.2. Surgimiento del Estado de derecho*

La segunda consecuencia —o más bien el segundo aspecto— del derrocamiento del antiguo Régimen es la centralización del poder estatal y la creación del Estado de Derecho, que no se legitima ni desde la tradición o religiosamente, sino desde el consenso —al menos implícito o tácito— de los ciudadanos, o de los representantes de la Nación.

El Estado de derecho se puede definir como el imperio de la ley, caracterizada por su universalidad, es decir, hecha por y para el pueblo. Representa la racionalización de la política<sup>386</sup>. El imperio de la ley se opone al anterior imperio del arbitrio de una persona, de la voluntad particular del señor, y también al imperio de la fuerza bruta u organizada militarmente, la económica o la ideológica.

Kant resume precisamente la “causa moral” que provoca “una participación en el deseo que llega al entusiasmo, cuya expresión está incluso ligada al peligro, y que, por tanto, no puede tener ninguna otra causa que una disposición moral en el género humano”, con estos términos:

La del derecho a que un pueblo no se vea impedido por otras fuerzas de darse una constitución civil, tal como él mismo piensa que le es buena<sup>387</sup>.

A esta causa que podríamos llamar de política interna, Kant le añade la de la correspondiente política externa, ya que según él una constitución democrática en el interior es pacífica hacia fuera:

Segunda, la del fin (que ahora es deber) que aquella constitución de un pueblo sólo será de derecho en sí y moralmente buena, si por su naturaleza es de tal manera que evite por principio la guerra de agresión; esta

386. Cfr. D. HENRICH, “Kant über die Revolution”, in: Z. BATSCHA, *o.c.*, p.359ss.

387. KANT, *Der Streit der Fakultäten* (1798), in: KANT, *Werke*, hg.v. W.Weischedel, vol. IX, Darmstadt 1975, p. 358.

constitución no puede ser otra que la constitución republicana, al menos según la idea, con la cual se ponen las condiciones por las cuales se descarta la guerra (la fuente de todo mal y corrupción de las costumbres), y así al género humano, con toda su fragilidad, se le asegure negativamente el progreso hacia lo mejor, que al menos no sea molestado en el progreso<sup>388</sup>.

### *1.3. El ciudadano libre e igualitario*

Con el derrocamiento del Antiguo Régimen, la Revolución Francesa hace nacer el ciudadano, acabando con un orden jurídico-político en el que había súbditos —en el cual por tanto la fuente de derecho no era el ciudadano, sino el poder—, borrando jerarquías, órdenes y estamentos, sustituidos por el solo conjunto de la Nación, como suma de todos los ciudadanos libres e iguales. Así queda instituido el ciudadano como titular de derechos, por sí mismo, como auto-legislador, y, pensado en cuanto conjunto, como nación o pueblo auto-legislador.

Aquí tenemos posiblemente la innovación más radical y más clara de la Revolución Francesa. Innovación más radical, ya que de ésta se derivan las otras dos citadas anteriormente. Ya sabemos que los tres aspectos se implican mutuamente, pero si se ha de señalar uno como la raíz o fundamento de los otros, es efectivamente éste: es a partir del ciudadano que se crea el Estado de derecho y el ámbito de acción privada de la sociedad civil. Y a la vez es la aportación históricamente más innovadora, porque se puede decir que aquí por primera vez surge el ciudadano libre, libre por sí mismo y no por otorgación de derechos y libertades. En las grandes configuraciones políticas anteriores se trataba de ciudadanos por adscripción, y no por el solo hecho de ser individuo humano. Así, en Grecia, se era ciudadano por el hecho de pertenecer a una determinada *polis*, con los consecuentes derechos y libertades de acuerdo con la organización de la respectiva ciudad; en el Imperio Romano se tenían derechos por el hecho de ser ciudadano del Imperio, y en el feudalismo por el hecho de pertenecer a tal lugar del orden jerárquico y/o por pertenecer a tal señor, condado, principado, etc. Aquí, en cam-

388. KANT, *Op.c.*, p. 358s. Véase G. AMENGUAL, “La pau entre la política i la moral”, in: *Comunicació*, núm. 42-43 (1986) 27-47.

bio, tenemos la afirmación de la libertad de cada uno por el hecho de ser individuo humano, cada uno de ellos es reconocido como ciudadano, como persona con derechos y capacidad jurídica.

Ahora bien, esta gran innovación de la Revolución Francesa es presentada como la maduración de una larga historia a partir de la nueva semilla puesta por el Cristianismo. En efecto, en el cristianismo aparece por primera vez en el mundo la valoración infinita de cada individuo, ya que cada uno, por el hecho de ser un ser humano es objeto del amor de Dios, personal, incondicional e indiscriminado. Con esta valoración aparece por primera vez el concepto de libertad, ya que como tal se contradice con el hecho de que sea otorgada desde fuera. El concepto de libertad, empero, requirió todo este largo tiempo para madurar, para realizarse, para convertirse en realidad política<sup>389</sup>.

389. Como se sabe, quien desarrolla ampliamente esta idea es Hegel, para el cual el surgimiento histórico del valor universal como propio de la persona coincide con el surgimiento del concepto de libertad y es la aportación histórica propia del cristianismo. En sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal* (Cfr. HEGEL, *La razón en la historia*, Madrid 1972, pp.85-87) periodiza la historia en función de la idea de libertad:

1. Oriente: Uno solo es libre, el déspota.

2. Grecia: Algunos son libres, los ciudadanos de la *polis*.

Estas limitaciones de la libertad implican que aún no ha aparecido la idea de libertad, que por sí misma no puede ser limitada, ni concesión externa.

3. Con el Cristianismo aparece la idea de libertad, precisamente porque cada uno es libre, simplemente por ser un humano.

En la *Enciclopedia* se da una explicación más fundamentada: “Continentes enteros, Africa y el Oriente no han tenido nunca esta idea [la de libertad] y no la tienen aún; los griegos y los romanos, Platón y Aristóteles, tampoco los Estoicos la tuvieron; en cambio supieron que el hombre es realmente libre por nacimiento (como ciudadano ateniense, espartano, etc.) o por fortaleza de carácter, formación, por filosofía (el sabio es libre incluso como esclavo y encadenado). Esta idea vino al mundo por el cristianismo, según el cual el individuo *como tal* tiene un valor *infinito*, ya que, como objeto y fin del amor de Dios, está determinado a tener con Dios como espíritu su relación absoluta: que este espíritu habite en él, es decir, que el hombre *en sí* está determinado a la suprema libertad. Si en la religión como tal el hombre sabe como su esencia la relación con el espíritu absoluto, entonces tiene además presente el espíritu divino que entra en la esfera de la *existencia mundana*, como substancia del Estado, de la familia, etc. Estas relaciones están formadas por aquel espíritu y constituidas de manera adecuada a él, de manera parecida como en lo singular por una tal existencia inhabita el sentido [*Gesinnung*: disposición de ánimo] de la eticidad y así [lo singular] es *realmente libre* en esta esfera de la existencia particular, del actual sentir y querer”. (HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, (1830), § 482, Hamburgo 1969, p. 388).

La afirmación de la raíz cristiana de la Revolución Francesa es un *topos* de amplia difusión. Así, por ejemplo, hace una equiparación entre la noche del 4 de agosto de 1789, en la que se abolieron los derechos feudales, y la noche de Navidad el “historiador filósofo” —como él mismo se deno-



El reconocimiento universal de cada individuo como ciudadano tiene en él una contrapartida: él mismo se ha de reconocer como universal, su propia voluntad particular se ha de identificar con la voluntad general, que ciertamente no le es extraña, sino la realización de su propia universalidad esencial. Sus fines han de ser los fines de la comunidad. Así el individuo sale del círculo de su particularidad (de trabajo especializado, círculo gremial, y cosas semejantes) y se vuelve universal, con la consecuencia que quiere la libertad (racional, universal, comunitaria) y no su particular capricho<sup>390</sup>.

---

minó— y gran retórico parlamentario y presidente de la primera República Española, Emilio CASTELAR: “La primera vez que el derecho se declara derivación de algo superior a los reyes, a los tiempos, a los espacios, a las clases teocráticas, derivación de la naturaleza humana, es en esa noche del 4 de agosto [de 1789], que los hombres libres recordarán en lo porvenir con tanto culto como recuerdan ahora los cristianos la noche del Nacimiento de Cristo [...] Detengámonos ante la Noche Buena del progreso, ante la Noche Buena del 4 de agosto de 1789” (*Historia de Europa desde la Revolución Francesa hasta nuestros días*, vol.I, Madrid 1895, p.397-407). Y en un estudio sociológico actual L. DUMONT, *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid 1987, explica el origen cristiano de la afirmación del individuo.

390. Parecido a Kant, también para Hegel el efecto político de la Revolución Francesa es negativo y por eso acaba en “terror” la afirmación de la libertad: “A dicha libertad sólo le resta el obrar negativo; es solamente la furia del desaparecer” (HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, México 1971, p. 346). El efecto positivo, en cambio, es visto, sobre todo como moral, la afirmación universal del individuo como ciudadano y éste identificando la propia voluntad particular con la general: “El mundo es, para la conciencia, simplemente su voluntad y ésta es voluntad universal [...], voluntad realmente universal, la voluntad de todos los individuos como tales [...] de tal manera que cada cual hace todo siempre de un modo indiviso y que lo que brota como obrar del todo es el obrar inmediato y consciente de cada uno”. *O.c.*, p. 344. Esta sería, a grandes rasgos, la lectura que Hegel hace de la Revolución Francesa en la *Fenomenología del espíritu*, sobre la cual puede verse el comentario de J. R. SEIBOLD, *Pueblo y saber en la fenomenología del espíritu de Hegel*, S. Miguel (Buenos Aires) 1983, pp. 351-396; K.-H. NUSSER, “Die Französische Revolution und Hegels Phänomenologie des Geistes”, in: *Philos. Jahrbuch 77* (1970) 276-296. Entre los numerosos estudios sobre este tema en Hegel, conviene subrayar en primer lugar el clásico y que significó una renovación en los estudios de la filosofía política hegeliana J. RITTER, *Hegel und die Französische Revolution* (1956), Frankfurt a M. 1972 (quien en contra de las interpretaciones restauracionistas de Hegel presenta la tesis de que “no hay ninguna otra filosofía que tanto, incluso en sus impulsos más íntimos, sea filosofía de la revolución como la de Hegel” [p. 18]; a esta tesis J. Habermas le contrapuso la siguiente: “Hegel eleva la Revolución a principio de la filosofía a fin de que una filosofía como tal supere la revolución. La filosofía de la revolución de Hegel es la filosofía de ella como su crítica”. J. HABERMAS, “Hegels Kritik der Französischen Revolution”, in: *ID., Theorie und Praxis*, Neuwied/Berlin 1969, pp 89-107 (Hay versión castellana), la cita en p. 89. Una panorámica bibliográfica sobre el tema, aunque sea muy antigua, se encuentra en C. CESA, “Hegel e la Rivoluzione Francese”, in: *Rev.critica di Storia della Filosofia* 28 (1973) 176-195.

Este hecho tiene una vertiente claramente moral: de exigencia de universalidad en el comportamiento del ciudadano, en correspondencia del reconocimiento legal de su universalidad. Pero esta correspondencia vale también a la inversa: la exigencia moral tiene a partir de ahora una versión adecuada en la misma política, en el marco legal, lo cual es una ayuda muy apreciable para el mismo comportamiento moral. Moralmente uno ya no se ve obligado a ir siempre a contracorriente, sino que la legalidad misma, externa, pública, favorece la moralidad. Ésta es la gran significación moral que Kant ve en la Revolución Francesa: en ella se ha convertido en hecho legal lo que es el principio moral. El imperativo categórico ha conseguido una realización política congenial<sup>391</sup>.

Esta cualidad moral es precisamente lo que hace admirable la Revolución Francesa, sin la cual no hubiera sido más que un cambio de detentador de poder y por tanto no hubiera representado ninguna liberación. Lo que hace que una revolución aporte a la liberación es que cambie la manera de pensar, que llegue por tanto a la raíz de la moralidad, a las convicciones<sup>392</sup>.

Kant viene a valorar tanto la dimensión moral de la Revolución Francesa como si ésta no permaneciera cerrada en los hechos y el pueblo que los realizó, sino como si la misma Revolución se extendiera a todos los que la admiran:

Es simplemente la manera de pensar de los espectadores que se delata públicamente en este juego de grandes cambios y se hace patente una participación, tan universal y a pesar de todo de ninguna utilidad propia, de los que juegan de un lado contra los del otro, incluso con peligro, ya que esta toma de posición les podría ser muy desventajosa, pero así demuestra (por mor de la universalidad) un carácter del género humano en conjunto, y, al mismo tiempo (por mor de la ausencia de utilidad propia)

391. Sobre el mutuo influjo entre los diversos niveles de progreso: económico-técnico-científico, legal y moral, véase E. M. UREÑA, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*, Madrid 1979, especialmente pp. 98-110.

392. “A través de una revolución ciertamente se puede llevar a término la caída de un despotismo personal y la opresión por afán de lucro y sed de poder, pero nunca la verdadera de la manera de pensar; sino nuevos prejuicios —tal como los viejos— pueden servir de cadenas para guiar la gran masa sin pensamientos”. KANT, *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?*, ed. cit., IX, p. 55.

un carácter moral del mismo, al menos en la disposición, el cual no sólo permite esperar un progreso hacia mejor, sino que incluso ya es tal, hasta donde su capacidad llega por ahora<sup>393</sup>.

Además de esta valoración moral, Kant hace de ello una valoración histórica. La Revolución Francesa, como hecho de todo un pueblo que cambia la estructura estatal/legal según el principio moral, es el hecho histórico que demuestra empíricamente el sentido de la historia, que es un sentido de progreso no sólo técnico-económico-científico, ni sólo en un puro sentido político-legal, sino incluso un progreso en moral.

Entonces afirmo que se puede predecir, sin espíritu de visionario, para el género humano, según los aspectos y los indicios de nuestros días, la consecución de este fin y con él también su progreso —que en sí ya no puede ser totalmente reversible— hacia mejor. Ya que tal fenómeno en la historia humana [la Revolución Francesa] no se olvida nunca, porque ha puesto al descubierto una disposición y una capacidad en la naturaleza humana para mejorar, que ningún político hubiera extraído del curso de las cosas hasta ahora, y que una sola naturaleza y libertad en el género humano según los principios internos del derecho, pero, por lo que respeta al tiempo, sólo se podía prometer como indeterminado y acontecimiento casual<sup>394</sup>.

#### *1.4. La irrenunciable aportación como tarea inacabada*

Por poco que situemos estos tres aspectos en el contexto de nuestra vida político-social de hoy veremos que siguen siendo, todavía ahora, más una exigencia que una realidad.

Sigue siendo aún un deseo lo que se suele llamarse “reforzar la sociedad civil”, con todo lo que implica de “despolitizar” (en el sentido de que no todo esté determinado desde arriba) la sociedad y promover la iniciativa de los ciudadanos, tanto a nivel individual, como sobre todo a

393. KANT, *Streit der Fakultäten*, ed. cit., IX, p.357s.

394. KANT, *o.c.*, p. 361. Sobre la valoración histórica de la Revolución Francesa por Kant véase E. M. UREÑA, *o.c.*, *ibid.*; Z. BATSCHA, “Einleitung”, in: *ID.*, *o.c.*, pp. 18-20; P. BURG, “Die Französische Revolution als Heilgeschehen”, in: BATSCHA, *o.c.*, pp. 269-290.

nivel asociativo. Por otra parte, esta misma promoción de la sociedad civil es al mismo tiempo una exigencia por parte de la misma política, ya que si ésta no cuenta con una articulación social, a base de un rico asociacionismo que cree un tejido social denso, sólo puede actuar sobre un aglomerado de individuos atomizados y anónimos, con lo que se favorece su mismo atomismo, el anonimato y la pasividad.

Por poco que nos fijemos en las críticas políticas que diariamente salen en los periódicos, podremos observar que casi todas indican claramente condiciones pre-revolucionarias, es decir, del Antiguo Régimen. Baste recordar la tan traída cuestión del tráfico de influencias y amiguismos, por una parte, y por otra recordar la acusación al que gobierna de tener una “concepción patrimonial del Estado” (como si estuviera aún en manos del respectivo señor feudal, aunque a plazo), o recordar la práctica de convertir en concesión de favor lo que es el cumplimiento de la ley, sea en términos de “obsequio electoral” o en términos de actuación cotidiana, a fin de mantener el favor del pueblo (lo que no deja de ser muchas veces intento —muchas veces conseguido— de crear relaciones serviles con los favorecidos); por otra, el caciquismo, disfrazado de mil formas, sea político (aunque legalmente constituido y a plazo y por tanto a revalidar en las próximas elecciones) o económico. El 14 de abril de 1989 el Defensor del Pueblo entregó al Presidente de las Cortes el informe del año 1988, siendo la queja más frecuente el mal funcionamiento de las diferentes administraciones públicas, “tratando a los ciudadanos como súbditos”. Esta misma indicación se ha repetido en los informes posteriores. Todas estas pinceladas son aún un reflejo demasiado claro de aquella situación feudal, en la que el poder provenía del señor, fuente de todo derecho y legalidad, y están en clara contradicción con el Estado de derecho, en el que rige el imperio de la ley, siendo los ciudadanos la única fuente de donde ésta dimana.

Y el capítulo de los derechos humanos es tan amplio que ya es suficiente con nombrarlo, verdadero termómetro de humanidad, y al mismo tiempo verdadero campo de batalla por el progreso de la libertad, a pesar de la frecuente restricción a formalidades y a libertades individuales.

## 2. Limitaciones de este “ciudadano libre e igualitario”

Las limitaciones del “ciudadano libre e igualitario” se nos harán patentes si nos fijamos en su génesis.

### 2.1. La abstracción

El ciudadano surge prescindiendo de las diferencias feudales: jerarquías, estamentos, etc., proclamando la libertad de cada uno y la igualdad entre todos ellos. El ciudadano surge cuando se establece un nivel de igualdad, fuere la que fuere la situación social de cada uno. Políticamente son reconocidos como iguales, a pesar de la diferente situación social de cada uno, la cual no es cambiada por este reconocimiento de derechos.

Este nivel de igualdad que se crea, no es irreal, ni una mera ilusión, pero tiene escasa realidad, porque una cosa es crear igualdad y otra muy diferente es prescindir de las diferencias sociales. Y este nivel de igualdad fue creado a base de hacer abstracción, no a base de una transformación social. Crea ciudadanos libres e iguales, prescindiendo de su situación social.

Lo mismo se ha de decir respecto de la libertad y la participación en las decisiones. Una cosa es tener legalmente las mismas oportunidades, y otra muy diferente es tenerlas de hecho. El caso más claro de aplicación de esta supuesta igual libertad es el caso del contrato de trabajo, tal como K. Marx critica en los *Grundrisse*. La legitimidad del contrato de trabajo se basa en la supuesta libertad, características del mercado en general, al cual acuden tanto los propietarios con sus mercancías como los productores sin ninguna otra mercancía que su fuerza de trabajo. Además de ser dos clases de mercancías totalmente distintas, también lo son los sujetos de este supuesto libre contrato entre iguales: unos intercambian para hacer negocio, en busca del máximo provecho, y otros acuden a él por necesidad de vivir, sin demasiada libertad<sup>395</sup>.

395. Véase por ejemplo K. MARX, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. (Borrador 1857-58), vol I, Madrid 1976, pp. 179-184. Cfr. A. WELLMER, “Naturrecht und praktische Vernunft: Zur aporetischen Entfaltung eines Problems bei Kant, Hegel und Marx”, in: E. ANGEHRN/G.LOHMANN (Hg.), *Ethik und Marx*, Königstein 1986, pp. 236-232.

La Revolución Francesa —haciendo abstracción de las diferencias, en lugar de cambiarlas— no podía realizar ni sus propios principios de libertad, igualdad y fraternidad. Estos principios se proclamaron en una realidad social, que no se cambia, sino que se sanciona. Estos principios se vivieron en el mundo burgués-capitalista, que es el contexto social de la realización de la Revolución Francesa, el cual viene a dar el significado real y el contenido de estos principios.

De hecho incluso también según las declaraciones, los individuos son ciudadanos en la medida en que son propietarios. Su conjunción, sus relaciones vienen dadas y reguladas por el mercado anónimo, en el cual los propietarios intercambian sus productos<sup>396</sup>.

En esta realidad social los tres principios de la Revolución Francesa se convierten en libertad de intercambio (mercado libre), intercambio de equivalentes entre iguales (legitimidad y justicia de los intercambios). Estos principios se resumen en la categoría *reciprocidad*, tal como ha mostrado J. Habermas<sup>397</sup>, como criterio último de justicia, válido a todos los niveles, desde el mercado hasta la moral. Así queda definido el principio burgués de intercambio, que es anti-solidario por esencia<sup>398</sup>. Solidaridad, en efecto, quiere decir cargar con las deudas de aquellos con los que uno es solidario, mientras que aquí lo que se defiende es que cada uno vaya a lo suyo<sup>399</sup>.

Una primera limitación es, por tanto, la abstracción a base de la cual se construye la igualdad y la libertad. Pero la limitación se hace todavía mayor si tenemos en cuenta el factor que encubre: la propiedad. Es el propietario el que se convierte en ciudadano, cuando no todos son propietarios ni todos lo son igualmente.

Ésta es la razón de caracterizar la Revolución Francesa como revolución burguesa y como revolución política. Revolución burguesa porque ésta es la clase social que triunfa en ella y asciende, aprovechándo-

396. Cfr. I. FETSCHER, *o.c.* en nota 1, pp. 272; A. WELLMER, *o.c.*, pp. 208-214.

397. Cfr. J. HABERMAS, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt a.M. 1971, p. 69; ID., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a.M. 1976, p. 28s.

398. Cfr. J. B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Maguncia 1977, p.205s.

399. Cfr. L. OEING-HANOFF, "Freiheit und Solidarität. Zur Kritik des liberalistischen und sozialistischen Freiheitsverständnisses", in: G. PÖLTNER (Hg.), *Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft*, Viena 1981, pp. 9-21.

se para su reivindicación de la miseria y descontento de los más pobres. Revolución política y no social, porque lo que se transforma es la estructura política, lo que se consigue son derechos civiles y políticos, ciertamente despolitizando la sociedad civil, dejándola a sus propios mecanismos instintivos, a la competencia de las diversas fuerzas, reguladas según las leyes del mercado.

## 2.2. *El individualismo*

La otra gran limitación es el individualismo. La libertad, afirmada como cosa de cada ciudadano, resulta ser disolvente, aislante y atomizadora del entramado social. Cada uno ha de realizar su libertad, entendida como lo que cada uno quiere. Los otros y la comunidad sólo aparecen como limitación, no como realización de la propia libertad.

La libertad es la “libertad del hombre egoísta”, “la libertad del hombre en cuanto mónada aislada y replegada en sí misma”, es una libertad que

no se basa en la vinculación entre los hombres, sino al contrario en su aislamiento. Es el derecho de este aislamiento, el derecho del individuo restringido, circunscrito a sí mismo<sup>400</sup>.

La igualdad no consiste más que en esto:

Todos los hombres en cuanto tales son vistos por igual como mónadas independientes<sup>401</sup>.

Consecuentemente, en la sociedad burguesa, cuyos fundamentos son la libertad individual y su aplicación:

Lo que dentro de ésta [de la sociedad civil] puede encontrar un hombre en otro hombre no es la realización sino al contrario la limitación de su libertad<sup>402</sup>.

La libertad que se realiza en la sociedad burguesa no significa la liberación del hombre, sino la liberalización de sus fuerzas.

400. K. MARX, “La cuestión judía”, in: OME 5, p. 195.

401. K. MARX, *o.c.*, in: OME 5, p. 196.

402. *Ibid.*

El hombre [...] no se liberó de la propiedad; obtuvo la libertad de propiedad. No se liberó del egoísmo de los negocios; obtuvo la libertad en ellos<sup>403</sup>.

La libertad individual-burguesa no ha liberado al hombre de su egoísmo y del dominio del hombre sobre el hombre, sino que le ha concedido campo libre a las capacidades de cada uno, a fin de que las ejerza a su arbitrio, creando así las pseudo-libertades del Estado liberal.

La libertad es entendida sólo como autonomía, o incluso como autarquía, en sentido griego, sin que para nada aparezca el otro ni por tanto el reconocimiento mutuo. Pero la libertad no es sólo autonomía, sino también reconocimiento recíproco. Podríamos decir que de manera paradójica la propia autonomía y libertad no consisten en el hecho de que uno es libre sólo en y delante de sí mismo, sino en ser reconocido como autónomo y libre por el otro. Este reconocimiento —constituyente de la propia libertad— sólo se da mediante la relación con el otro, por la cual la autonomía del otro es también reconocida. Así, pues, soy libre, si soy reconocido como libre; y soy reconocido como libre si reconozco al otro como libre. Y ya que la libertad no es algo que se posea de una vez para siempre, sino que se forma como la persona misma, hemos de decir que somos libres en la medida que afirmamos y promovemos la libertad de los otros.

O también, sin negar ni relativizar el aspecto de autonomía que caracteriza la libertad, se puede llegar a las mismas conclusiones haciendo el esfuerzo de pensar la autonomía hasta las últimas consecuencias, ya que en todo caso ella misma nos remite a la relación con los otros. Autonomía quiere decir legislarse, regirse, por uno mismo, estando sin determinación ajena, ya que ésta es la que hace surgir la heteronomía. Ahora bien, ser autónomos no quiere decir estar solos y aislados, sino no estar bajo determinación ajena, aunque uno esté necesariamente con otros. Por esto, la autonomía requiere todo un proceso de autodeterminación, por el cual uno se libera del carácter externo/ajeno de las determinaciones que le afectan a fin de poder establecer relaciones con los

403. K. MARX, *o.c.*, in: OME 5, pp. 199-200.



otros desde una posición propia —aunque sea adquirida mediante relación con los otros—, haciendo que sean relaciones de conocimiento y familiaridad, en lugar de alienación. Este proceso de autodeterminación es bastante complejo, puesto que implica desde un proceso de personalización hasta descubrir que el propio yo no acaba en uno mismo, sino que el otro también es parte de él, a fin de determinarme haciéndolo con todo el yo, o con su mayor parte posible, con toda la realidad que conflu-ye para constituirlo.

### 2.3. *La necesaria mediación entre libertad y solidaridad o el camino hacia el hombre solidario*

Tenemos por tanto un ciudadano que disocia la libertad y la fraternidad, un ciudadano dividido y roto entre el ciudadano (político) del Estado (*citoyen*), el hombre público, con derechos iguales y reconocidos políticamente, por un lado, y, por otro, el ciudadano (social) de la sociedad civil (*bourgeois*), el hombre privado y particular, en su lucha por la vida y sus relaciones con los otros: libre e igual ante de la ley, ante el Estado, el *citoyen*, y aislado, competitivo en la sociedad civil, cosa que se deja como marginal, el *bourgeois*.

Este margen tan grande de desigualdad y de no-libertad, que se deja como insignificante o insuperable, muestra la insuficiencia de la emancipación política, muestra que aún queda más desigualdad a superar que igualdad conseguida.

Y una cosa queda clara: la liberación sólo puede venir por la superación de la división y la abstracción del ciudadano, haciendo que sea no sólo un ente jurídico, abstracto, sino el hombre real completo, personalizado y comunitario al mismo tiempo.

Esto nos muestra la estrecha conexión entre la libertad y la solidaridad, de tal manera que una se consigue mediante la otra: la libertad por la solidaridad, la solidaridad por la realización de la libertad. En efecto, libertad *por* la solidaridad, en el sentido que la libertad supone la solidaridad, y libertad *para* la solidaridad, en el sentido que la solidaridad es la realización de la libertad. Expresado con los términos del lema de la Revolución Francesa: libertad, igualdad, fraternidad, esto quiere decir que los tres principios se realizan juntos o no se realizan. Esta nece-

saría complementación de la misma se hace manifiesta si tenemos en cuenta la escasa importancia que de hecho se ha dado al tercer principio: la fraternidad, dando la impresión como si todo se decidiera con la libertad y la igualdad, cuando de hecho el grado de realización de la libertad e igualdad encuentra su piedra de toque precisamente en la fraternidad.

Esta misma implicación de libertad y solidaridad la podemos ver con lo conseguido por la Revolución Francesa. En efecto, la Revolución Francesa aporta tanta libertad (cívico/política) cuanto solidaridad es capaz de establecer. Consiguiendo la igualdad y la libertad civiles y políticas, se crea la libertad legal, estatal/política. Efectivamente la Revolución demuestra que sólo en un Estado de derecho se puede ser libre, porque la libertad presupone solidaridad, la aceptación de la convivencia bajo el imperio de la ley, la aceptación de una convivencia regida y regulada por normas.

La libertad presupone un Estado de derecho —no sólo en el sentido que sea el Estado el que nos permite participar en las decisiones y en la gestión, aunque sea de manera delegada o sólo en el hecho de dar el voto al grupo que me representará—, sino, y de manera mucho más fundamental, en el sentido que es el presupuesto indispensable para la libertad.

La razón es muy clara si pensamos que sin Estado —entendido en su sentido más amplio de orden jurídico— nos encontraríamos en el llamado estado de naturaleza, de lucha de todos contra todos, y en el que por tanto dominaría la pura fuerza y no el derecho, sería la sanción del caciquismo o de la más pura y bruta dictadura. En una situación de total ausencia de solidaridad, en la que no se reconocen ni las mínimas reglas de juego, se hace igualmente imposible la libertad.

Seguramente las reticencias que tenemos para admitir el Estado como presupuesto de libertad, vienen del hecho que efectivamente no siempre lo experimentamos como presupuesto de nuestra libertad, sino como limitación, o como poder en manos de los poderosos, y no en las nuestras, porque todavía la fuerza —económico-social— es demasiado poderosa como para no influir en la política, que en principio es autodeterminación del pueblo. Pero esto mismo nos muestra cuán difícil resulta salir del estado de naturaleza, que aún no hemos superado total-

mente. Pero, por otra parte, ello mismo muestra cuán básico y fundamental para la convivencia y para la libertad es el Estado de Derecho. En “teoría” (en el terreno de los principios) es más básico que el mismo Estado Social, ya que de alguna manera un Estado caciquil (dictatorial) “podría” ser social, ser paternalista, tener los mejores servicios sociales (Tito en Yugoslavia, Fidel Castro en Cuba). De todas maneras digo “podría”, porque no deja de ser una mera suposición irreal o una excepción, porque la supresión del Estado de Derecho suele tener siempre motivaciones de dominio también social y económico.

El nuevo paso que nos queda por dar es hacia un mayor grado de solidaridad a fin de conseguir un mayor grado de libertad.

Si la solidaridad de la Revolución Francesa fue sólo cívica y político/nacional, se trata ahora de profundizarla haciendo que sea, además, social e internacional, que nos haga vivir la interdependencia, en la que nos ha metido el actual entramado de intercambio de mercancías y noticias, no sólo como categoría económica y política, sino también moral, a fin de vivir honradamente la relación de interdependencia; vivirla honradamente por lo menos según la categoría de reciprocidad, por tanto dentro de un cierto equilibrio entre el dar y el recibir, y que por tanto la interdependencia deje de ser ocasión de explotación del más débil. Honradez o calidad moral que, por tanto, ante todo ha de consistir en suprimir el desequilibrio, a fin de vivirla más universalmente, según fines universales y no según particulares del propio provecho; que en lugar de aprovecharnos de la interdependencia explotando al más débil, hacer que el afán lucro y la sed de poder se conviertan en ayuda fraternal<sup>404</sup>; en este terreno la revolución pendiente podría consistir en llegar a instituir el “nuevo orden económico internacional”. Ello debe tener también sus repercusiones en el nivel de individuos, pues es necesario que el ciudadano libre e igualitario tenga como fin propio no sólo los fines político-nacionales, sino también los sociales y los intersociales, es decir, los fines del progreso de los otros pueblos, aunque sea al precio de desprenderse de ciertos sueños desarrollistas y de asumir una cierta sobrie-

404. Estas ideas se desarrollan en la encíclica de JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*. *La preocupación social*, Madrid 1988, núms. 37-40.

dad, a fin de que ésta sea compartida, y ser así menos explotadores de los demás y de la naturaleza.

Las limitaciones de la igualdad y la libertad se superarán en la medida que se superen su abstracción o división, no limitándolas a espacios supraestructurales, sino dándoles el mismo grueso que tiene el hombre completo, personal y comunitario, el grueso social, por tanto, de tal manera que se haga realidad lo que representó el gran impulso moral de la Revolución Francesa: que el ciudadano se entienda como universal, identificado con la ley universal, la voluntad general, los fines de la comunidad. Es preciso, por tanto, que cada individuo, el hombre concreto, realice en sí mismo el ciudadano abstracto, y como hombre individual exista a nivel de especie, y que organice sus capacidades propias como capacidades sociales. Entonces se habrá unificado el ciudadano y el burgués en el hombre real y la emancipación política se habrá convertido en emancipación humana<sup>405</sup>.

405. Cfr. K. MARX, “La cuestión judía”, in: OME 5, pp. 200s.: “Toda emancipación consiste en reabsorber el mundo humano, las situaciones y relaciones, en el hombre mismo. — La emancipación política es la reducción del hombre por una parte a miembro de la sociedad burguesa, el individuo independiente y egoísta, por la otra al ciudadano, la persona moral. — Solamente cuando el hombre real, individual reabsorba en sí mismo el ciudadano abstracto y, como hombre individual, exista a nivel de especie en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales; sólo cuando, habiendo reconocido y organizado sus ‘fuerzas propias’ como fuerzas sociales, ya no separe de sí la fuerza social en forma de fuerza política; sólo entonces, se habrá cumplido la emancipación humana”.

## Epílogo

Hace ya cerca de 70 años que Martin Heidegger, haciéndose eco de indicaciones de Max Scheler en el mismo sentido, afirmaba:

En ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra [...]. Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual<sup>406</sup>.

A pesar de la distancia temporal no parece que hayan cambiado mucho las cosas, en todo caso se han ido acentuando más, tanto en el sentido del cúmulo de conocimientos de toda clase como en el sentido del carácter problemático del hombre. Y cabe preguntarse si la relación no es sólo de contraste, sino también de causalidad: las ciencias humanas, con su gran acervo, siempre mayor, de saberes hacen cada vez más problemático al hombre o por lo menos están poniendo de manifiesto, de manera más aguda, su problematicidad.

Por mínima que sea la dimensión ontológica de las ciencias del hombre, en todo caso el hombre no se ha convertido en problemático por obra de un pensamiento sobre el hombre, llámese antropología, humanismo o metafísica. Sino porque el hombre lo es de suyo y especialmente se manifiesta de modo desazonador porque vive de modo problemático, de tal manera que su modo de vivir, de habitar la tierra y de convivir socialmente se ha convertido en una amenaza para su propia existencia, incluso de su vida y de la vida en general. Esta problematicidad es la que subyace y guía los análisis y las reflexiones de estos escritos y a ella apuntan desde diferentes puntos de vista o aspectos de la realidad.

Ciertamente que la cuestión no se decide en el modo en que entendamos el hombre. No se trata de buscar solamente una nueva interpre-

406. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), Frankfurt a.M. 1973, p. 203 (vers. cast.: *Kant y el problema de la metafísica*, México 1993, p. 177).

tación. Pero en lo que tampoco cabe ninguna duda es que para cambiar el modo de vida, de habitar y de convivir es menester cambiar también el modo de pensar, la comprensión del hombre y del mundo.

Simplemente quisiéramos apuntar, a modo de ejemplo, unas líneas que, como resumen, se desprenden de lo expuesto. Se trata de los conceptos básicos, con que la modernidad ha pensado la cuestión del hombre.

### 1. *El individuo*

Todo parece girar en torno a él; en muchos aspectos parece haberse convertido en el valor básico. A su servicio parece estar la política entera, desde la política general, como lucha por la libertad, la dignidad y la igualdad, hasta la política social, en particular, que es búsqueda del bienestar. También en el campo de las ideas, el individuo está en auge, baste recordar libros como los de Lipovetsky y otros<sup>407</sup>.

Pero, a pesar de esta situación de ascenso, no resulta clara la situación del individuo, más bien parece dominada por aspectos contrarios. En términos generales puede afirmarse que de la doble línea del individualismo: el de la igualdad (liberal-kantiano, basado en la autonomía) parece ceder terreno al “romántico” o de la diferencia, unicidad e incomparabilidad, pero privado del aura romántica que lo ligaba esencialmente al pueblo, a la historia, al cosmos, a Dios. Así, quizás los perfiles podrían ser éstos:

407. Algunas obras significativas sobre el individualismo G. SIMMEL, *El individuo y la libertad*, Barcelona 1986 (Simmel fue uno de los mejores estudiosos del individualismo); S. LUKES, *El individualismo*, Barcelona 1975 (buen estudio histórico-sistemático); R. BODEI, *Scomposizione. Forme dell'individuo moderno*, Torino 1987 (estudio muy sugerente y erudito sobre el surgimiento del individualismo moderno); L. DUMONT, *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid 1987; G. LIPOVETSKY, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona 1987; H. BEJAR, *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Madrid 1988 (Lipovetsky y Béjar reflejan mejor la actualidad del tema y sus formas nuevas); A. RENAUT, *La era del individuo*, Barcelona 1989; V. CAMPS, *Paradojas del individualismo*, Barcelona 1993; A. CORTINA, “El neoindividualismo: una ética indolora para unos, dolorosa para los más”, in: *Diálogo Filosófico* núm. 27, 9 (1993/III) 343-351 (donde lleva a cabo una excelente confrontación con G. LIPOVETSKY, *Le crepuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris 1992); C. MORENO MARQUEZ, “Uno entre otros. Hipersubjetividad y superconductividad en la era del vacío”, in: *Diálogo Filosófico* núm. 27, 9 (1993/III) pp. 353-373; F. ANDOLFI, “Nietzsche y las paradojas del individualismo”, en *Taula. Quaderns de pensament*, núm. 21-22 (1994): *Friedrich Nietzsche*. Actas de las Jornadas de Filosofía 94, pp. 19-34.

a) El individuo *se recluye*: dando lugar al fenómeno que vulgarmente llamamos individualismo, que consiste no tanto en la autonomía, cuanto en la independencia (o incluso el aislamiento y la soledad, el desapego) y la atomización: cada uno va a su aire, y ello se traduce, entre otras cosas, en la falta de asociacionismo y, en correspondencia, en la falta de estructuración o vertebración de la sociedad civil, etc.

b) El individuo *se diluye*. Se ha hablado mucho de la muerte o del fin del individuo, y ello precisamente en tiempos de individualismo. En ello no hay contradicción alguna, sino dos caras de la misma moneda: el individuo dejado a sí mismo, abandonado a sí mismo se diluye. El individualismo es la disolución del individuo. El individuo atomizado queda al azar de las redes y mecanismos sociales (opinión pública, estructuras económicas, políticas y sociales, etc.), queda reducido a exponente de datos sociales (exponente de la clase social: formación académica, trabajo y posición económica, etc.).

De esta disolución destacan dos aspectos llamativos:

1. En el individuo mismo, su disolución se muestra en la falta de personalidad o despersonalización. Personalidad es entendida aquí fundamentalmente como estructuración de unas convicciones que permiten orientarse en las situaciones de la vida. Consecuencia de la falta de personalidad es la falta de responsabilidad. De la moral del camello, cargado de deberes y obligaciones, hemos pasado a la moral del camaleón, cuyo comportamiento consiste únicamente en adaptarse al medio<sup>408</sup>.

2. Y en la sociedad, la disolución del individuo se muestra en la masificación y el gregarismo, que no tiene nada que ver con solidaridad y cohesión social, ya que éstas presuponen personas, es decir, sujetos capaces de habla (diálogo, deliberación, decisión) y acción (y cooperación). El gregarismo es la caricatura de la solidaridad.

c) Pero, por otra parte, el individuo *se absolutiza*: el individuo se reafirma como poder social, en los poderosos; o, en general, como narcisismo, autocentramiento, hedonismo, etc. El narcisista puede formar sociedad (no comunidad), como de hecho sería, al menos en algunos aspectos nuestra sociedad postmoderna, centrada en el individuo narcisista, al que importa la satisfacción de sus deseos, que son sin duda infini-

408. A. CORTINA, *La moral del camaleón*, Espasa, Madrid 1991.

tos, insaciables; de ahí el individualismo ilimitado y, por otra parte, el peligro de una insatisfacción infinita, que nos incapacita para la misma felicidad de tanto ansiarla.

## 2. *La persona*

Un concepto básico en la concepción del hombre y especialmente en su aspecto político y jurídico. Aunque precisamente de este campo provienen las críticas al concepto por su carácter abstracto y por tanto insuficiente, sin negar que resulta una aportación básica e imprescindible. En la modernidad se ha pensado especialmente como auto-relación, como autonomía<sup>409</sup>, con ciertos aires de autosuficiencia. Se debería repensar como relación, desde la alteridad, como apertura y descentramiento, que se hace y se forma en la relación, que es y vive en solidaridad.

## 3. *La subjetividad*

La modernidad nace con la posición de la subjetividad como fundamento, como la base que da coherencia y sentido al todo, por sí heterogéneo y caótico. La subjetivización es, sin duda, uno de los procesos que la recorre en hondura y profundidad, cuyas corrientes siguen, aunque de manera capilar, menos solemne pero no menos eficaz, en la misma post-modernidad: así se explican, por lo menos en parte, los fenómenos de la subjetivización de la cultura, la fragmentación, el servirse de la cultura y de todos sus productos, incluidos la moral y la religión, a la carta, la implantación del arbitrio o el gusto como el criterio último e inapelable. Por otra parte, la misma subjetividad ha sido ampliamente tratada y criticada tanto en la modernidad (piénsese en el mismo Hegel) como en la actualidad (Heidegger), dando lugar a la objetividad o la apertura al ser, desplazando al hombre del centro o incluso descentrándolo. Con ser perspectivas riquísimas tampoco puede olvidarse que no se puede pensar nada, en este caso ningún cambio, que no pase por ella: no puede pensarse en nada que no sea conocido y querido por el sujeto. Habría que repensarla, por tanto. Una línea posible sería repensarla, a partir de

409. Cfr. por ejemplo G. AMENGUAL, "El concepto de persona en la Filosofía del Derecho de Hegel", in: *Escritos de Filosofía*, núm. 25-26, año XIII (Buenos Aires 1994) pp. 43-73.



los mismos intentos de la modernidad, como relación o “reflexión en sí” de particularidad y universalidad, de manera que una el yo y los otros, la autonomía y la solidaridad, la libertad y la responsabilidad<sup>410</sup>.

A partir de estos tres conceptos, básicos de la modernidad, y particularmente a partir de su dinámica y crítica que se ha mostrado en la misma modernidad y en todo caso especialmente en la actualidad, apunta otro concepto emergente: la *solidaridad*. Entendida ésta no sólo como un sentimiento de afecto, de apego, de asistencia y beneficencia, sino más bien una estructura determinante de los tres anteriores. Dicho con otras palabras: la solidaridad no es sólo una actitud ética, que uno adopta si es honrado, sino que ante todo es una estructura propia y constitutiva del propio ser, del propio individuo, de la persona, de la subjetividad<sup>411</sup>.

Estos tres conceptos son de alguna manera básicos. Pero no menos importante es el talante. Pasaron los tiempos gloriosos del humanismo, más bien estamos hartos del “aura humanista”. Este antihumanismo es, sin duda, un aspecto más de la misma época histórica que se define por signos y términos negativos, como son los de “muerte” (de Dios, del hombre, del sujeto, del individuo, etc., de la filosofía, de la metafísica, etc.), “fin” o “post-”. En sí estas negaciones tan globales e indeterminadas no parecen nada indicativas de algo concreto y positivo. Pero en todo caso son el índice de nuestra época. Y estas negaciones teóricas son indudablemente un reflejo de las negaciones prácticas, de una situación negativa.

Quizás hayamos aprendido, o debamos aprender, algo de Pilatos, que en su juicio se mostró como un verdadero filósofo. No porque el juicio

410. En este sentido ver G. AMENGUAL, “La experiencia moral”. Ponencia en el I Congreso Iberoamericano de estudios sobre Hegel, Buenos Aires, 4-6 octubre 1995 (de próxima publicación).

411. Algunos escritos sobre este tema G. AMENGUAL, “La solidaridad según Jürgen Habermas”, in: *Cuadernos salmantinos de filosofía* 19 (1992) 221-239; ID., “La solidaridad como alternativa. Notas sobre el concepto de solidaridad”, in: *Revista Internacional de Filosofía Política* 1 (1992) pp. 135-151; ID., “‘Ser-genérico’ como solidaridad. La concepción del hombre en cuanto ser-genérico como fundamentación y concepto de la solidaridad”, in: *Taula. Quaderns de pensament*, núm. 25-26 (1996) 11-28.

concluyera precisamente de manera muy correcta, ni porque se guiara muy estrictamente por la justicia y la verdad, ni porque tuviera en sí muchos elementos filosóficos, ni siquiera por su pregunta tan enfática y escéptica: ¿qué es la verdad? (Jn. 11, 38). No son estos aspectos ético-jurídicos los que dan actualidad filosófica a Pilatos, sino su simple proposición eidética: “¡He ahí al hombre!” (Jn. 19, 5), indicando al hombre flagelado, despreciado, objeto de burla e ignominia. El varón de dolores, ¡he ahí al hombre! Con ello se marca el nuevo sesgo de la atención filosófica al hombre, que no consiste en cantar loas, sino en verle y aceptarle tal como es; acoger al desvalido: ahí la prueba de humanidad. La captación y mostración de la realidad, he ahí la primera tarea de la filosofía de siempre, tanto de la que se propone pensar “lo que es”, como aquella, más moderna, que, con más consciencia de la historicidad, sentenciará que “la filosofía es la época comprendida en pensamientos”. En este caso captar la realidad del hombre agazapado, humillado, por tanta atención a su yo, por tanto mecanismo de protección jurídico-social, por tanta red social de anonimato y soledad, pero también por tanta dejadez y abandono, individualismo, afirmación absoluta del yo, del poder, de dinero, etc., por tanto mecanismo económico que no deja vivir y trabajar a las cuatro quintas partes de la humanidad.

Pero la filosofía no se contenta nunca con sólo indicar lo que hay; en ella late siempre el anhelo de algo más, de la indicación del ser o de la esencia, del concepto. Y también ahí adquiere un profundo sentido la proposición eidética de Pilatos: el hombre no es aquel ser de gloria, capaz de revestirse siempre de más atributos, de más poder, de más excel-situd; sino todo lo contrario, el hombre es un ser sin atributos; tanto más hombre cuanto menos apariencia, cuanto menos revestimientos; tanto más él mismo, cuanto más adelgazado tenga su *ego*; entonces, en esta simplicidad, mostrará su verdadera grandeza y podrá desarrollar todas sus virtualidades: será, en efecto, transparente al ser, al otro y al Otro.



## COLECCIÓN ESPRIT

### *Títulos publicados*

1. *Yo y tú*  
Martin Buber  
*Traducción de Carlos Díaz. Segunda edición*
2. *Ensayos sobre lo absoluto*  
Miguel García-Baró
3. *Prolegómenos a la caridad*  
Jean-Luc Marion  
*Traducción de Carlos Díaz*
4. *El resentimiento en la moral*  
Max Scheler  
*Edición de José María Vegas*
5. *Amor y justicia*  
Paul Ricœur  
*Traducción de Tomás Domingo Moratalla*
6. *Humanismo del otro hombre*  
Emmanuel Lévinas  
*Traducción de Graciano González R.-Arnaiz*
7. *Diez miradas sobre el rostro del otro*  
Carlos Díaz
8. *El sentido de lo humano*  
Emiliano Jiménez

9. *Introducción al cristianismo*  
Olegario González de Cardedal • Juan Martín Velasco  
Xavier Pikaza • Ricardo Blázquez • Gabriel Pérez
10. *El libro del sentido común sano y enfermo*  
Franz Rosenzweig  
*Traducción de Alejandro del Río Herrmann*
11. *De Dios que viene a la idea*  
Emmanuel Lévinas  
*Traducción de Graciano González, R.-Arnaiz y Jesús María Ayuso*
12. *El encuentro con Dios*  
Juan Martín Velasco  
*Nueva edición, revisada por el autor*
13. *Ser y tener*  
Gabriel Marcel  
*Traducción de Ana María Sánchez*
14. *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*  
*El problema moral del suicidio*  
Paul Louis Landsberg  
*Prólogo de Paul Ricœur. Traducción de Alejandro del Río Herrmann*
15. *El Dios escondido y revelado*  
Peter Schäfer  
*Traducción de Laura Muñoz-Alonso*
16. *El hombre como persona*  
Mariano Moreno Villa
17. *La palabra y las realidades espirituales*  
Ferdinand Ebner  
*Traducción de José María Garrido*
18. *Job y el exceso del mal*  
Philippe Nemo  
*Traducción de Jesús María Ayuso Díez*

19. *Contra la melancolía*  
Elie Wiesel  
*Traducción de Miguel García-Baró*
20. *La reciprocidad de las conciencias*  
Maurice Nédoncelle  
*Traducción de José Luis Vázquez Borau y Urbano Ferrer Santos*
21. *Dos modos de fe*  
Martin Buber  
*Traducción de Ricardo de Luis Carballada*
22. *La barbarie*  
Michel Henry  
*Traducción de Tomás Domingo Moratalla*
23. *Ordo amoris*  
Max Scheler  
*Traducción de Xavier Zubiri. Edición de Juan Miguel Palacios*
24. *Persona y amor*  
Jean Lacroix  
*Traducción de Luis A. Aranguren Gonzalo y Antonio Calvo*
25. *Ayudar a sanar el alma*  
Carlos Díaz
26. *Mounier en la revista Esprit*  
Emmanuel Mounier  
*Edición y traducción de Antonio Ruiz*
27. *Fuera del sujeto*  
Emmanuel Lévinas  
*Traducción de Roberto Ranz y Cristina Jarillet*
28. *Ensayo sobre el mal*  
Jean Nabert  
*Traducción de José Demetrio Jiménez*
29. *Una fe que crea cultura*  
Juan Luis Ruiz de la Peña  
*Edición de Carlos Díaz*

30. *La llamada y la respuesta*  
Jean-Louis Chrétien  
*Traducción de Juan Alberto Sucasas*

*Nuevos títulos*

31. *La frivolidad política del final de la historia*  
Josep M. Esquirol

32. *Modernidad y crisis del sujeto*  
Gabriel Amengual

34. *Lo justo*  
Paul Ricœur  
*Traducción de Agustín Domingo Moratalla*

35. *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*  
Francesc Torralba

36. *El ser y el espíritu*  
Claude Bruaire  
*Traducción de Eduardo Ruiz Jarén. Prólogo de Denise Leduc-Fayette*