



Universidad de Valladolid

PROGRAMA DE DOCTORADO DE FILOSOFÍA

**Tesis doctoral presentada por Sheila López Pérez para optar al grado de
Doctor por la Universidad de Valladolid**

**LA EMANCIPACIÓN CONTRA LA
INSTRUMENTALIZACIÓN DE LO HUMANO**

Director: Emilio Roger Ciurana

Tutor: Sixto J. Castro

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Filosofía

2021

Para, pero sobre todo por,
Emilio y Cecilia

Índice

INTRODUCCIÓN	9
BLOQUE 1. LA BÚSQUEDA DE LA EMANCIPACIÓN DEL INDIVIDUO	19
1.1. EL CAMINO MARCADO POR LA ILUSTRACIÓN	20
1.1.1. La apertura o <i>alétheia</i> como desontologización de la realidad	25
1.1.2. La época postilustrada, ¿una época sin sentido?	37
1.2. LA BÚSQUEDA DE LA EMANCIPACIÓN ILUSTRADA Y EL CAMINO HACIA LA ÉPOCA ANTIILUSTRADA	43
1.2.1. El progreso hacia la emancipación del individuo. ¿Potenciación de la individualidad o mejoramiento de la tutela de la sociedad?	44
1.2.2. Marx y la crítica a la alienación del individuo en la sociedad técnica	53
1.2.3. Tres reflexiones sobre la técnica: Husserl, Heidegger y Ortega	69
a) El sentido de la técnica	69
b) Husserl y la cruzada contra los “hombres de hechos”	74
c) Heidegger y el modo de ser propio del hombre	79
d) Ortega y el vitalismo inexpropiable del hombre	88
e) Las masas como obstáculo para la emergencia del vitalismo y de la particularidad	98

1.3. EL DESENCANTO DE LA ÉPOCA POSTILUSTRADA	102
1.3.1. La Reforma y el solipsismo del individuo laburante	104
1.3.2. Bauman y la caída total de lo sólido	106
1.4. EL INDIVIDUO EN BUSCA DEL PENSAMIENTO CRÍTICO	111
1.4.1. Fromm y el proceso de individuación	112
1.4.2. El espacio personal de la autonomía: libertad negativa y libertad positiva	121
1.5. EL SISTEMA, LA LÓGICA UNIDIMENSIONAL Y LA RAZÓN DIALÉCTICA	125
1.5.1. El Sistema hegeliano	127
a) El alejamiento de los idealismos de Platón y Spinoza	128
b) La Necesidad del Sistema hegeliano: los antagonismos y su superación en el Concepto	131
c) El rechazo de Hegel y su dialéctica a la racionalidad científicista	135
d) Dialéctica afirmativa y dialéctica negativa	141
e) Hacia la aperturidad de la dialéctica negativa	148
f) La tarea de la dialéctica negativa como Filosofía	152
1.6. EL DISTANCIAMIENTO DEL LUGAR COMÚN Y LA NECESIDAD DE LA FILOSOFÍA ENCARNADA	159
1.6.1. Arendt y el espacio-entre	159
1.6.2. Garcés y el anonimato del mundo compartido	172
1.6.3. Marcuse: ¿evolución o revolución?	178

1.6.4. La teoría crítica de Horkheimer y su amparo de la individualidad	194
1.7. CONCLUSIONES DEL BLOQUE 1	199
 BLOQUE 2. EL ALCANCE DE LA ESFERA DEL INDIVIDUO	 201
 2.1. EL INDIVIDUO PERDIDO ENTRE SUS DESCRIPCIONES	 202
 2.2. LA LIBERTAD DE LAS DIFERENTES INDIVIDUALIDADES: LIBERTAD POLÍTICA Y LIBERTAD REAL	 203
 2.3. LA AUSENCIA DE SENTIDOS METAFÍSICOS: LA MUERTE DE DIOS	 214
2.3.1. Nietzsche y el final de la verdad	217
2.3.2. Mill y la emancipación de la tiranía de las mayorías	224
2.3.3. ¿Individualismo deontológico –Sartre- o individualismo <i>individualista</i> –Camus-?	238
a) El pesimismo de Sartre: de la crítica individual al colectivismo íntimo	238
b) Camus y la rebelión del individuo consciente	243
 2.4. CONCLUSIONES DEL BLOQUE 2	 251
 BLOQUE 3. LA CULTURA COMO VÍA DE EMANCIPACIÓN	 253
 3.1. EL INDIVIDUO Y SU ENTORNO	 253
3.1.1. La mimetización entre el <i>principio de placer</i> y el <i>principio de realidad</i>	253

3.1.2. La desubstancialización del <i>principio de realidad</i> como base para la desubstancialización de los individuos	256
3.1.3. La vacuidad como no necesidad de alienación	262
3.2. LA CULTURA COMO VÍA PARA ESCAPAR A LA DESUBSTANCIALIZACIÓN	266
3.2.1. El hiperrealismo: el final de la cultura como posibilidad de otra realidad	276
3.2.2. La reconducción del desvío de la razón a través de la re-sensibilización y las técnicas-de-sí de Foucault	289
CONCLUSIONES FINALES	301
BIBLIOGRAFÍA	316

El hombre es el ser que siempre decide lo que es. Es el ser que ha inventado las cámaras de gas, pero asimismo es el ser que ha entrado en ellas con paso firme musitando una oración

V. Frankl, *El hombre en busca de sentido*

INTRODUCCIÓN

Nos encontramos ante una investigación que trata de localizar, describir y exponer las condiciones que salvaguardan y protegen cierta esfera humana –lo individual, lo subjetivo, lo concreto irrepetible- ante aquellas coordenadas y motivaciones que, partiendo de diferentes causas y objetivos, la inhabilitan –instrumentalizan- hasta arrebatárle lo que le permite seguir siendo humana: lo impredecible, lo diferencial, lo indeterminado.

El periodo temporal al que pertenecen los diferentes autores que componen esta investigación abarca desde la Ilustración hasta el presente, y todos ellos ostentan el objetivo de denunciar lo inhumano –lo *desubjetivador*- de un tiempo que, teniendo en sus manos tanto el mejor contexto material de la historia como la democratización de las herramientas que pueden llevar a cada individuo hasta su propio *proceso de individuación*, promociona la delegación de la voluntad individual en el funcionamiento de un Sistema *universalizador*, *simplificador* y *enajenador* que vacía la realidad de aquellos contenidos que pudieran hacer de ella algo digno de ser vivido.

Consideramos los diferentes epígrafes de esta tesis una suerte de traducción en diferentes *idiomas* de la cita que la inaugura: “El hombre es el ser que siempre *decide* lo que es. Es el ser que ha inventado las cámaras de gas, pero asimismo es el ser que ha entrado en ellas con paso firme musitando una oración” (Frankl, 1991:51). Dichos *idiomas* serán los diferentes autores por los que transcurramos, todos ellos elegidos con el ánimo de articular una investigación cuyo desarrollo, así como los frentes que *este* desarrollo específico irá viabilizando, se erigirán como la mismísima *intencionalidad* de nuestro tratamiento particular de la cuestión, una cuestión que ha sido tan atendida como ramificada a lo largo del tiempo.

Disponer de una vasta gama de autores entre la que poder elegir para articular nuestra investigación particular nos ha servido para concretar el carácter y la dirección de la misma, y nos ha decidido a optar por el tratamiento de unos autores que no solo estaban capacitados para acometer una disección profunda de la cuestión sino que, además, descubrimos en disposición de *ciertas* herramientas –conceptos- que nos permitieron

acceder a ámbitos cruciales para *esta* investigación, y que otros pensadores, posiblemente más regios en el tratamiento de otras variantes, no podrían habernos facilitado, tales como la pregunta por la técnica, la diferencia entre principio de placer y principio de realidad o el hiperrealismo como clausura de toda aperturidad.

La decisión de hacer uso de los autores aquí expuestos, en detrimento de otros cuyo tratamiento de la cuestión habría sido a su vez pertinente para *otro* posible desarrollo de la misma, hace que la propia decisión se convierta en la exposición de la relación de la autora con el tema. Esto, a la par que la delimitación que una investigación de estas características exige, hará concretar el tratamiento de la cuestión en un discurso que está motivado, por un lado, por aquellos pensamientos, reflexiones y opiniones que llevaron a la autora a embarcarse en el estudio de la presente cuestión, y por otro, por la profundización que aquellos libros, corrientes y autores con los que la autora se encontró a lo largo del camino posibilitaron haciendo *pensables* realidades y sentidos que al comienzo no lo eran. Esto provocará que tanto los mentados pensamientos, reflexiones y opiniones que compusieron el inicio de la investigación como –y sobre todo- su posterior desarrollo, nutrido por el afortunado encuentro con los libros, corrientes y autores aquí convocados, vayan a ser expuestos, profundizados y dilucidados en pos de elaborar una articulación de la cuestión que, siendo fiel a la idea conductora que la atraviesa, es particular tanto en su delineamiento como en su progreso.

El objetivo de este estudio, un estudio elaborado a partir de autores y obras de épocas y campos tan múltiples como disímiles, se encamina a esclarecer los motivos por los que, tras la Ilustración –período histórico de rescate de lo individual concreto de las garras de lo universal colectivizador- la sociedad desembocó, en oposición a lo que estaba buscando, en la *desubstancialización* –en términos de Lipovetsky- del contenido de la realidad, en la *desubjetivación* –en palabras de Debord- de sus individuos y en la subyugación de todas las vivencias a unos fines tan universalistas como ajenos, dando a nacer un Sistema con menos ímpetu que posibilidades de emancipar a sus ciudadanos.

La palabra *Sistema* será recurrentemente utilizada a lo largo de nuestra investigación para mentar aquel modelo organizativo que, a través de la manipulación de las diferentes parcelas que abarca su dominio, es capaz de otorgarles un sentido que encauce su funcionamiento hacia lo que el propio Sistema necesita para perpetuarse a sí

mismo. El dominio con el que trataremos a lo largo de nuestra investigación será la realidad como campo político abierto a ser modificado, y la *imagen* de la realidad proporcionada por el Sistema será la ideología que busquemos desenmascarar *como ideología* con el motivo de *desontologizarla*, de desnaturalizarla y en última instancia de presentarla como intervenible. La naturalización de *cierto* modo de pensar, por ende, será denunciada como aquello que permite a los fines ofrecidos por el Sistema ser visualizados como fines subjetivos, así como lo que impida que los individuos reflexionen sobre la legitimidad de los mismos.

El establecimiento de un Sistema de estas características, que solo se ha hecho viable a través de la manipulación y posterior restitución, en su versión tergiversada, de unas ideas emancipatorias que la Ilustración estableció como innegociables, se verá a su vez impulsado por la combinación con cierto discurso: aquel que apunta al *solucionismo* – en palabras de Garcés- ofrecido por el Sistema, un solucionismo que se traducirá en la facilidad de la vida diaria y la resolución de la vida interior. Dicha manipulación será la principal causa de instrumentalización de lo humano con la que lidie esta investigación. Debido a ello, la Ilustración será el período desde el que partamos, tanto por postularse como el inicio de aquel *Sistema funcionalista* que prometió la resolución de todos los problemas humanos como por consumarse, paulatinamente, en un *Sistema personalista* que se autopresenta en todos sus productos como prolífero, diverso y sobre todo emancipador.

La caída de los grandes relatos metafísicos y el paso a la *alétheia* –aperturaidad, historicidad, narratividad- jugará un papel crucial en nuestra investigación, pues el modo en que la humanidad se hizo cargo de esta oportunidad histórica de construcción de la realidad manifestará, para corrección de algunas teleologías humanísticas, que la democratización de las libertades individuales terminó por revelar que los individuos preferían encomiarse a la comodidad antes que a la actividad, al simplismo antes que a la profundidad y a lo resuelto antes que a lo irresoluto *e irresoluble*.

Comprobaremos, además, cómo la búsqueda de nuevas vías para perpetuar lo siempre idéntico, para sofocar el cambio de lo siempre cambiante, para encaminar todo medio a un fin ya siempre determinado se erigirá, en el mentado Sistema post-ilustrado, como la ilusión que opaque la búsqueda del desarrollo autónomo de los individuos. A su vez, resaltaremos la manera en que la posibilidad de conversión de dichos individuos en

subjetividades capaces de moldear el devenir de la realidad se verá empantanada por un relato concluyente que es aceptado irreflexivamente, un relato capaz de disolver la interpretación subjetiva y crítica del mundo en una mimetización colectiva, maquinal y ajena, un relato que vendrá ofrecido por una cultura de masas que, además de colmar el día a día, basará su efectividad en la *personalización* de sus productos –en su presentación a través de un lenguaje autorreferencial que los exhibirá como algo necesario, diferencial y sobre todo idóneo para cada individuo-.

La identificación entre los fines, deseos y anhelos de los diferentes sujetos será la prueba ulterior de que aquella esfera que salvaguardaba lo concreto irreducible de cada uno, esto es, su capacidad para *crear sentido* –una capacidad que, como veremos, es tan individual en sus procedimientos como en su resultado-, ha sido tan des-individualizada y des-complejizada que ha llegado a adulterar sus propias bases, si bien no eliminándolas, sí alimentándolas con unos sentidos que, aun siendo trazados y dilucidados por mentes ajenas, son asumidos automáticamente como *propios*.

El tratamiento de diferentes y anacrónicos autores que solo participan de cierto e indeliberado núcleo común –su afán por amparar lo individual en una existencia siempre compartida- procurará establecer una lectura dialogal entre los mismos capaz de clarificar nuestro enfoque desde las aristas más variadas posibles. El breve tratamiento de cada autor, a excepción de un grupo particular que será asistido con mayor asiduidad por la afinidad de los propósitos de esta investigación con las líneas de su obra –la Escuela de Frankfurt- tiene su fundamento en el mismo motivo: en la pretensión de hacer viable un esbozo del tema desde la lectura de múltiples autores sin que la explicación exhaustiva del resto de sus obras nos pudiera desviar de nuestro estudio particular. El pensamiento de la Escuela de Frankfurt, no obstante, será el cauce en el que embarquemos al resto de pensadores y en el cual legitimarán su aparición en la presente tesis, tanto a través de un diálogo transversal con aquellos como a partir de la creación de hilos que vayan emanando de las conversaciones que se establecen.

En un Sistema cuya mayor virtud consiste en convertir en aliciente para su funcionamiento todo discurso, pensamiento y acción política, ¿desde dónde construir un discurso, pensamiento o acción capaz de salir de sus directrices y a su vez conseguir no ser reificado ni mercantilizado por ellas? El rechazo radical a participar como combatientes en una lucha que está perdida de antemano se erigirá, a lo largo de esta

investigación, como un pre-conocimiento indispensable para poder lanzarse al combate real, un combate que se juega fuera de la esfera institucional con motivo de poder ser político, esto es, plasmado en una polis que aún no existe ni, ateniéndose a lo existente, puede existir.

La entrada en conciencia de esta imposibilidad, de que se debe *pedir lo imposible* respecto a unas posibilidades deshonestas, de que solo una mirada hacia la utopía puede concienciarnos de la distopía funcionalista en la que vivimos es ya el rechazo de que *lo que es* sea lo único que *puede ser*; es concienciarse de que el deber de cambio no va a nacer de la inaceptabilidad de lo que hay –el organismo humano es capaz de adaptarse hasta a las condiciones más inhumanas-: el deber de cambio solo podrá nacer de la negación reflexiva y voluntaria a aceptar las coordenadas que *lo que hay* proclama como todo aquello *que puede haber*, independientemente de lo que esas coordenadas ofrezcan en retribución.

La entrada en conciencia de que las condiciones existentes podrían hacer de la realidad un lugar mucho más hospitalario, protector y justo del que efectivamente es si los humanos, demiurgos de la realidad, tuviesen el coraje de organizarla como tal; la entrada en conciencia de que la proliferación de la técnica podría procurar la salida total de la miseria si las leyes que rigen su utilización tuviesen como principal objetivo la distribución mínima de la ingente cantidad de productos que se fabrica; la entrada en conciencia de que si la administración y burocratización que separa y compartimenta la realidad en diferentes parcelas, haciéndolas incomunicables entre sí, no pidiera a cambio de la seguridad y funcionalidad que ofrece nuestra autonomía, voluntad y determinación subjetivas; esa entrada en conciencia, decimos, poseería la fuerza suficiente para despertar una esfera humana cuya labor es tan imperiosa como insustituible. Una esfera cuyo cometido atiende a un único y tajante presupuesto: que lo humano solo puede hacer de la realidad un lugar mejor si es capaz de pensar *qué es un lugar mejor* y, sobre todo, de aceptar que esa pregunta, para poder amplificar y complejizar su dominio, debe ser formulada por una racionalidad a su vez amplificada y complejizada, un tipo de racionalidad diferente a la que depende de lo ya establecido, un tipo de racionalidad preparada para manejar una variedad de herramientas que viabilicen unas respuestas diferentes a lo que ya hay.

La pregunta por la praxis de la realidad, por *qué es una realidad mejor*, debe rechazar la búsqueda de nuevas respuestas para repensar la mismísima manera en que se formula la pregunta, una elaboración siempre atendida a la lógica de lo vigente. De este modo, se conseguirá abrir la pregunta al campo de lo irreflexionado, de lo emergente, de lo que todavía no es posible pensar con el objetivo de que la pregunta pueda hacerse cargo *real* de aquel contenido que porta y que constituye un viraje histórico: la certeza de que tanto la realidad como los humanos que la habitan constituyen un proceso dialéctico en constante construcción de sí mismo.

La posibilidad de dar con un nuevo modo de pensar, con un nuevo modo de *problematizar la realidad* –tal y como lo denominó Foucault–, con un nuevo modo de plantear la pregunta que trastoque las coordenadas desde las que la propia pregunta se elabora debe conllevar necesariamente un tipo de respuesta imposible para la problematización vigente. Si una nueva respuesta se enclaustra dentro de las coordenadas de lo vigente, lejos de componer una nueva problematización, la respuesta queda absorbida por lo ya dado. El *cambio de narración*, el cambio de elaboración de la propia pregunta, aparecerá como el resultado de no haber encontrado una respuesta aceptable a lo que la apertura de la realidad podría posibilitar y la problematización vigente insiste en cercenar.

El motivo por el que no hemos hecho uso de ciertos grandes autores que podrían habernos sido de evidente ayuda para elaborar nuestra disertación personal es la creencia de que el uso de una variedad de filosofías menos evidentes –tales como la de Garaudy, Havel o Moltmann– nos ha permitido ser más minimalistas respecto a lo que buscábamos exponer, abriéndonos la posibilidad de tocar aristas más dispares que las que una filosofía grande, que no puede ser tratada con brevedad, nos habría permitido. Esas filosofías menos evidentes, creemos, son el complemento perfecto para el camino trazado por la Escuela de Frankfurt, así como la introducción idónea de ciertas posibilidades que la propia Escuela de Frankfurt, por diferentes motivos –temporales, temáticos o de simple afinidad–, no sopesó.

La gran filosofía cuya ausencia en la presente tesis pudiera resultar menos explicable que cualquier otra es la kantiana. Nos decantamos por desarrollar a Hegel en vez de a Kant debido a que, aun siendo igualmente idóneos para dilucidar cuál es ese modo de pensar dogmático, universalista y autorreferencial que frecuentemente denunciamos

como Sistema, solo Hegel podía abrir paso a clarificar el pensamiento dialéctico que consideramos crucial para nuestra propuesta, mientras que con Kant hemos podido tratar indirectamente a través de la presentación de otras deontologías que poseían el mismo carácter colectivista, universal y metafísico que subyace a la filosofía kantiana. Asimismo optamos por tratar con Vattimo en vez de con Negri, con Bauman en vez de con Bell o con Žižek en vez de con Jameson por motivos de concreción: ante un tema tan interpelado como conector con un infinito número de posibilidades, nos vemos obligados a elegir. Esta elección, tal y como adelantábamos más arriba, responde no obstante a una intencionalidad: la de materializar una propuesta que con la exposición de otros autores, afines en el tema central pero completamente alejados en lo diferencial de cada uno, no podríamos haber articulado.

El orden que siguen los apartados de esta investigación no es cronológico, sino temático o conceptual. Tanto los bloques como los epígrafes van dándose paso los unos a los otros de manera dialogal, interpelativa y referencial a través de similitudes, oposiciones y analogías de conceptos y concepciones. La tesis, en su conjunto, se divide en tres bloques:

El primer bloque, titulado *La búsqueda de la emancipación del individuo*, abrirá la investigación a partir del momento histórico que hemos marcado como iniciación de la consumación de la sistematización, esto es, la Ilustración y su *razón instrumental*, ese tipo de racionalidad que procurará y facilitará el trayecto hacia la desubjetivación de los individuos y la organización de la sociedad bajo unos parámetros que se evidenciarán como escasamente intervenibles. Una breve exposición de los presupuestos y objetivos que marcaron la Ilustración, así como del rumbo que estos tomaron –y que los alejó tajantemente de lo perseguido–, iniciará el bloque. La descripción de cómo la relegación de lo individual fue el resultado de la búsqueda de una sociedad más segura, más funcional y más solucionista constituirá el primer acercamiento a la cuestión que realmente ocupa a este proyecto, y presentará la noción de *ontologización* –petrificación, cerrazón, clausura– de la realidad que utilizaremos durante todo el recorrido así como a su opuesto, la *alétheia* o aperturidad.

El análisis de qué tipo de sociedad nos podría procurar una realidad mejor, aquella que guía y tutela a sus individuos para lograr un mejor funcionamiento colectivo o la que respeta la incertidumbre que inevitablemente conlleva la individualidad será su

continuación. Esta breve exposición tendrá su reminiscencia en momentos posteriores de la investigación que la retomarán y la profundizarán desde parámetros diversos, tales como la diferenciación entre libertad positiva y libertad negativa, el acoplamiento entre diferentes individualidades en un espacio compartido o la articulación social entre el principio de placer y el principio de realidad.

El acercamiento a la técnica y a cómo su desarrollo cambió la manera de estar y relacionarse con el mundo del ser humano será un momento crucial para la tesis: a partir de él podremos plantear la existencia de una nocividad inherente a la técnica, para solo después pasar a dilucidar la posibilidad de rescate de lo humano en una época que, inevitablemente, tendrá que seguir conviviendo con sus efectos.

La exposición del pensamiento hegeliano será otro punto decisivo para la tesis, pues la filosofía de Hegel encarna ese desvío de aquello que se autoproclamó capaz de aprehender tanto el flujo de la realidad como sus elementos siempre cambiantes – dialéctica- y finalmente se consumó como el más peligroso Sistema para con ellos – dialéctica afirmativa-. La explicación paciente pero concisa de aquellos elementos de la filosofía hegeliana que mayor relevancia tienen para nuestro estudio particular abrirá una vía que nos permitirá llegar hasta ese pensamiento, propuesto en el último epígrafe de este primer bloque, capaz de *resubstancializar* –dotar de valor humano- la propia vivencia a través de la *resubjetivación* –la recuperación de la autonomía y la capacidad crítica- de sus individuos. Esta *filosofía encarnada*, que relegará la metafísica al ámbito de lo privado, será la que rescate la atención y el cuidado por aquello que siempre ha de ser tratado de forma comunitaria, compartida y fraternal en toda polis: lo determinado, lo concreto, lo humano.

El segundo bloque se encaminará a presentar, a partir de las descripciones y acercamientos ensayados por diferentes autores, a ese individuo encarnado, subjetivo y fraternal cuya existencia constituyó la piedra angular de aquella sociedad *mayor de edad* perseguida por la Ilustración que pronto se tornó huidiza. El bloque *El individuo*, por ende, apelará por diferentes vías a ese individuo emancipado capaz de hacerse cargo de la construcción de la realidad una vez se hace cargo de la construcción de su vida. Dicho *hacerse cargo* será plasmado de modos diversos, tales como la remisión a la muerte de Dios que procurará la filosofía de Nietzsche, la emancipación de la tiranía de las mayorías que denunció Mill o la elección entre individualismo deontológico e

individualismo individualista que portarán los pensamientos de Sartre y Camus, respectivamente.

La evocación de este individuo autónomo que se capacita para *resubstancializar* la realidad una vez consigue trazar su propio *proceso de individuación* nos llevará al desarrollo del tercer bloque, *La cultura como vía de emancipación*. Este bloque estará dedicado a presentar la cultura como única esfera capaz de otorgar a los individuos las herramientas necesarias para su *resubjetivación*, una *resubjetivación* acuciante ante el bombardeo de imágenes ofertadas por una cultura de masas *desculturizada*, simplificadora y enajenante.

La insistencia en que la viabilidad de un cambio radical solo puede emerger de lo micro, de lo subjetivo, de lo humano *concreto* nos distanciará de todos aquellos macro-proyectos perseguidos tanto por las deontologías teleológicas de algunos metafísicos tradicionales como por las sociologías pretendidamente emancipatorias de la actualidad, las cuales no hacen sino perpetuar la problematización vigente. La defensa de una razón y una vida humanas no subyugadas a la razón instrumental, universalista y desubstancializada promovida por esta problematización será el punto culminante de nuestra investigación.

BLOQUE 1. LA BÚSQUEDA DE LA EMANCIPACIÓN DEL INDIVIDUO

Creemos conveniente situar el comienzo de nuestra investigación en una época que, aunque no pionera en dicha búsqueda, fue propulsora de la democratización efectiva de la misma, posibilitando por primera vez que *todos* los individuos tuvieran en sus manos herramientas capacitantes para ir en busca de esa esfera -quizá metafísica, quizá política, quizá interior- a la que tanto filósofos como intelectuales de los diferentes campos del saber denominaron *autonomía*. Esta época es la Ilustración.

Aunque toda época está compuesta por un número ilimitado de causas y bastiones que ajustan y ligan los nudos que conforman el sentido y la historia de la misma –así como por los intelectuales prolijos que la teorizan, dando a luz las posteriores descripciones que el mundo dispondrá de ella-, este apartado se limita a rescatar el que creemos fue el común denominador hacia el que se encaminaron todas las construcciones de las diferentes caras de la época ilustrada.

El objetivo de tratar única y exclusivamente ese común denominador que vertebra la Ilustración tiene dos causas: la primera, no poder dedicarnos a elaborar una caracterización exhaustiva sobre una época histórica sin desviarnos por completo del objetivo de esta investigación, el cual se encamina a caracterizar no una época, sino una idea que atraviesa varias épocas recalando en la actualidad y que necesita de una atención tal que nos impide dedicarnos a su materialización en una sola de ellas. La segunda, la creencia de que la idea que tratamos de rescatar en esta investigación se autoformó y apuntaló en la Ilustración, y de que solo partiendo de esa materialización sociopolítica concreta podemos hacer un análisis leal del despliegue actual de dicha idea y de sus consecuencias tanto en los últimos siglos como, ante todo, en el ser humano.

La idea que conforma el objeto de estudio de nuestra investigación particular y que consideramos fue encontrando su dirección actual a partir de la Ilustración –erigiéndose como el común denominador de las parcelas que compusieron esa época- es la que apunta al reconocimiento de una razón emancipatoria inherente a todo ser humano, una razón que le habilita para convertirse en dueño legítimo de su vida y que le constituye como individuo autónomo y responsable de sí y de su relación con el resto del mundo.

Tomamos la Ilustración como ese punto de inflexión en la historia en el que, tras siglos de reflexiones sobre la dignidad del ser humano, se trata de llevar a cabo una materialización de esa dignidad en forma de libertad política –traducida, como veremos posteriormente, en una libertad negativa que no concatenaba con el nacimiento de una libertad positiva-, de liberación de convenciones y de creencias que antes eran impuestas por poderes exteriores y de autonomía basada en derechos que empezaban a garantizar la libertad de pensamiento y de expresión de las particularidades humanas. Será la conjunción de estas nuevas libertades, que intentaban proteger tanto la singularidad inalienable del individuo como el derecho a emanciparse del pensamiento colectivo, la que trataremos como el *postulado esencial de la Ilustración*. Y serán las consecuencias de la materialización de este postulado las que analizaremos en la investigación que aquí emprendemos.

“El mundo contemporáneo es radicalmente antiilustrado” (Garcés, 2017:7), escribía Marina Garcés en su *Nueva Ilustración Radical*, obra en la que emprendió un análisis del trayecto sociocultural que comenzó en la Ilustración y desembocó en el mundo tecnológico y *apersonal* en el que ahora nos encontramos. ¿Es esta época, como cree Garcés, realmente antiilustrada? Si es así, ¿es resultado de que nos hayamos desviado de las nobles metas que parecían ostentarse en la Ilustración, o es resultado de que llegamos a cumplir dichas metas y sus consecuencias se han desvelado como algo que nadie esperaba? ¿Qué cabe hacer de ahora en adelante?

La aproximación a estas preguntas nos preparará el terreno de un estudio que tiene como objetivo investigar qué queda de la búsqueda de la emancipación del ser humano que vertebró toda la construcción ilustrada. Con motivo de acercarnos a estas cuestiones, comenzaremos por delimitar qué se trató de conseguir en esa época que denominamos Ilustración, cuáles fueron los anhelos que la hicieron ponerse en marcha y cuáles son los motivos que hacen afirmar a algunos autores, tales como Garcés, que actualmente nos encontramos en un mundo radicalmente antiilustrado.

1.1. EL CAMINO MARCADO POR LA ILUSTRACIÓN

Max Horkheimer y Theodor Adorno, los dos productores principales de la primera Escuela de Frankfurt, dictaminaron en su *Dialéctica de la Ilustración* que la época

actual no había devenido un Sistema totalitario, instrumental y profundamente pragmatista debido a que los objetivos que albergaba en su seno la Ilustración estuviesen condenados desde un principio a tal destino. Lejos de eso, ambos creyeron que aquella forma de pensamiento que perseguía la sociedad ilustrada, esa razón emancipatoria encargada de liberar las posibilidades del ser humano, se desvió y devino *razón instrumental* en algún punto de la historia, un tipo de razón situada radicalmente en las antípodas de lo anhelado y de cualquier posibilidad de emancipación y de búsqueda de mayoría de edad por parte de los individuos. Remitiéndose a esta creencia, los frankfurtianos enjuiciaron que no era necesario desechar los objetivos que una vez persiguió la Ilustración, ya que estos, bien encauzados, seguían siendo legítimos, sino que lo que había que hacer era llegar hasta su raíz misma para desde ahí poder redirigirlos y rescatarlos del desvío instrumental en el que habían caído.

La Ilustración, a ojos de los frankfurtianos, estaba destinada a ayudar al ser humano a traspasar la mayoría de edad, a capacitarle para dominar agudamente su intelecto e incluso a permitirle, haciendo uso de los avances técnicos que habían despegado gracias a la industrialización, a sobrellevar holgadamente las necesidades que la naturaleza exterior ponía sobre él, todo ello con el objetivo de poder vivir en un mundo cada vez *más humanizado*, un mundo cada vez más adaptado a las necesidades e insuficiencias de los seres humanos. Buscaban acercarse, tal y como describió Jürgen Moltmann en su ensayo *El hombre*, a un conocimiento superlativo no de la condición del hombre a nivel de naturaleza u *hominitas*, sino a un mejor conocimiento y por lo tanto dominio de la condición humana a nivel espiritual o *humanitas*, con el objetivo de así poder construir un desarrollo más propio de ese nuevo ser humano que estaba cada vez más alejado de su mera condición de animal: “Desde los tiempos de la Ilustración, la antropología nunca ha sido tan solo la descripción objetiva de las características de la especie hombre, sino siempre también antropología de orientación pragmática hacia la humanidad del hombre” (Moltmann, 1973:71), escribía el alemán.

El nivel de autoconciencia al que pretendía llegar la Ilustración no tenía precedentes, y buscó llegar a él tanteando y presionando los propios límites del ser humano con el objetivo de poder dilatarlos hasta niveles inexplorados y extraer de ellos los axiomas que mejor se ajustasen a la nueva concepción de ser humano que se estaba intentado materializar, todo ello con el objetivo de que el hombre fuese cada vez más dueño de sí y de sus posibilidades, o mejor dicho, el único dueño de sí y de sus posibilidades. “Sólo

el pensamiento que se hace violencia a sí mismo es lo suficientemente duro para traspasar los mitos” (Horkheimer, Adorno, 1970:17), escribían los frankfurtianos en su *Dialéctica de la Ilustración*.

El nuevo estadio al que pretendía llegar la sociedad ilustrada aspiraba a liberarse de las antiguas narraciones que habían descrito el mundo y que ahora eran consideradas ilegítimas tanto por ser irracionales, esto es, ajenas a una justificación respaldada por la nueva ciencia y su prototipo de racionalidad, como por ser impuestas desde instancias exteriores. Necesitaban aniquilar el animismo y reducir la sustancia viva a lo material visible, esto es, a lo físico manejable. Necesitaban alejarse de los conceptos de la metafísica para describir el mundo, por ser tan infundados como la magia¹. Necesitaba reinventarse y condensar sus conocimientos bajo una nueva teoría única, total y cerrada cuyo control quedase en manos de los seres humanos.

La Ilustración buscó convertirse en un Sistema, aquel que Francis Bacon llamó *scientia universalis*. Esta nueva ciencia universal, esta ciencia de la totalidad, tenía como objetivo principal reducir la multiplicidad de lo real para así poder abarcarlo: todo aquello que no se dejase reorganizar en sus categorías quedaría fuera del Sistema, y dejaría de tener importancia para la sociedad. De esta forma, la nueva ciencia universal cayó de lleno en un nuevo mito sin ser consciente de ello: el del poder ilimitado de la razón humana –que fue reducida a razón *científica*- el de la capacidad de subsumir toda la realidad bajo sus parámetros. Hans Blumenberg, en su *El hombre de la luna: sobre Ernst Jünger*, describió concisamente el viraje de dirección que constituía este nuevo posicionamiento total respecto al conocimiento y tratamiento de la realidad:

Puede que en una época cuya grandeza y riesgo remiten a un conocimiento experimental el metafísico tenga que aparecer envuelto en la bata del empírico. La especulación, en otro tiempo el más alto galardón de los espíritus, no goza ya de ninguna confianza; sólo con la descripción exacta queda legitimado el conocimiento (Blumenberg, 2010:33)

El objetivo principal de esta nueva ciencia universal se encaminaba a aunar todas las cualidades particulares que conformaban la realidad –y que anteriormente habían subsistido como entidades aisladas, irreducibles e incategorizables- bajo el *órganum* del

¹ Respecto a esto, rescatamos la frase en la que Horkheimer y Adorno compendiaran el objetivo total de la nueva racionalidad ilustrada: “El programa del iluminismo consistía en liberar al mundo de la magia” (Horkheimer, Adorno, 1970:15).

recién nacido pensamiento dominante, forzando su mimetización total con el *sentido* que emanaba de este nuevo mito y podando toda ramificación que se alejase de él. Las consecuencias de violentar las particularidades hasta hacerlas encajar en el Sistema, sin embargo, no tardaron en emerger, pues como anotaron Horkheimer y Adorno, “la unidad de lo colectivo manipulado consiste en la negación de todo lo singular” (Horkheimer, Adorno, 1970:26), suponiendo esta negación un daño hacia lo particular con secuelas que difícilmente podían ser acalladas durante largo tiempo.

El intento de totalización del nuevo mito, continúan los frankfurtianos, “es una burla dirigida a esa sociedad que podría hacer del individuo un individuo” (Horkheimer, Adorno, 1970:26), una burla a la emancipación anhelada al inculcar una nueva mitología totalitaria que niega la autonomía de los ciudadanos e impone nuevamente unas categorías rígidas y absolutistas a toda la sociedad, una burla que se plasma en el tratamiento de esas categorías como algo *natural* que los individuos deben comprender y aceptar debido a la legitimidad que le otorga el haber sido establecidas en la época de la “mayoría de edad de la razón”, esto es, la época de la ciencia universal legitimadora de *verdades*

La sociedad ilustrada no supo advertir que esa nueva ciencia universal que tantos resultados le estaba otorgando en el campo técnico y que prometía una mejora sin precedentes de la calidad material de vida estaba guiada por un tipo de racionalidad específica que excluía e imposibilitaba todo tipo de raciocinio que presentara un cariz diferente a ella a la hora de otorgar sentido al mundo, erigiéndose así como una nueva religión como un relato más que seguía asumiendo el presupuesto del mundo como entidad total, lineal y sin fisuras que podía ser abarcado y descrito través de una única legitimación². Blumenberg apuntaba: “La última consecuencia de ello, alcanzada después de algunos grados intermedios, es la petición de una ‘nueva teología’, una teología, ciertamente, que tenga un carácter descriptivo” (Blumenberg, 2010:33). Pero este nuevo relato, tal y como supieron ver los frankfurtianos, contenía en sí mismo su condena: “(la condena de la ciencia universal) no reside en aquello que siempre le han reprochado sus enemigos románticos –método analítico, reducción a los elementos,

2 Rogamos paciencia: aunque aquí lo mentemos a modo de presentación, será en los capítulos venideros cuando desarrollemos las teorías que a nuestro juicio han sido las más fructíferas a la hora de localizar y denunciar este intento de aprehensión de la realidad en teorías unionistas.

reflexión disolvente-, sino en aquello por lo cual el proceso se halla decidido por anticipado” (Horkheimer, Adorno, 1970:39).

La nueva ciencia universal, al presentarse como un Sistema cerrado y autorreferente, se topó con su propio límite al carecer de momento de apertura hacia la posibilidad de lo evolutivo, del cambio hacia lo diferente, al carecer de momento de autocrítica, al cercenar toda posibilidad de desenvolvimiento de las singularidades –siempre impredecibles- y al proceder a mermar las capacidades no sistematizadas de los individuos de una manera pasiva pero continua hasta sedimentar una frustración incapacitante en lo más profundo de su ser. Esta espinosa trama y sus consecuencias serán desarrolladas en profundidad en epígrafes posteriores a partir de autores que problematizaron el absolutismo de la mirada instrumental que creemos vertebró todo el Sistema postilustrado; por ahora, nos dedicaremos a terminar de trazar la línea de los postulados anhelados por la Ilustración y el devenir que estos tuvieron.

Los frankfurtianos propusieron que la sociedad volviese a problematizar la cuestión de la emancipación humana que una vez problematizó la sociedad ilustrada; ambicionaban que la humanidad llevase a cabo una renovada reflexión sobre esos axiomas que apuntaban a unas derivaciones diferentes de las que el Sistema actual, gobernado por una razón totalmente alienante e instrumental, ha resultado tener. En palabras de Almarza, Fueyo, y Estébanez en su disertación sobre la cuestión, dentro del libro *La manipulación del hombre*:

Todos los miembros de la Escuela de Frankfurt concuerdan en su fuerte crítica al pensamiento positivista o exclusivamente científico-técnico al que denominan *razón instrumental* en cuanto que no se ocupa de los fines que el hombre ha de perseguir si quiere configurar su vida y su historia de manera humana, sino que se ocupa únicamente de resolver los problemas técnicos de la relación entre medios y fines sin detenerse a examinar la racionalidad de estos últimos. Este tipo de pensamiento, al no querer ocuparse de valoraciones morales, se hace incapaz de denunciar la irracionalidad de nuestra sociedad inhumana (Almarza et al., 1982:41-42)

Según Horkheimer y Adorno, no deberíamos renunciar a aquellos objetivos teóricos nacidos en la Ilustración por haber desembocado en una sociedad de dominio y atomización, puesto que esto solo ha acontecido por no haberlos desarrollado correctamente: lo que deberíamos analizar es en qué punto unos axiomas humanistas que se erigieron con el objetivo de lograr la emancipación de los individuos se tornaron perniciosos para los mismos. La razón instrumental, desvío encarnado de la razón

emancipatoria, se ha constituido como aquello que la histórica y filosófica “razón objetiva” llevaba siglos buscando: una totalidad que comprende bajo sí todas las esferas y singularidades de la realidad. De esta forma, la razón instrumental se consolidó como la única fuente legítima para otorgar sentido a esa realidad que, lejos de la pluralidad y riqueza de perspectivas que la caracterizaban, ha sido subyugada por el mito más agudamente totalitario de todos los tiempos. Así lo denunciaron Horkheimer y Adorno:

En el camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido. Sustituyen el concepto por la fórmula, la causa por la regla y la probabilidad... a partir de ahora la materia debe ser dominada por fin sin la ilusión de fuerzas superiores o inmanentes, de cualidades ocultas. Lo que no se doblega al criterio del cálculo y la utilidad es sospechoso para la Ilustración (Horkheimer, Adorno, 1994:62)

1.1.1 La apertura o *alétheia* como desontologización de la realidad

Tras el rechazo por parte de la nueva racionalidad instrumental de los valores históricos tradicionales, condenados ahora por su ilegitimidad para otorgar valor epistémico –las convenciones culturales, las religiones, el arte, etc.-, nacerá a partir de la postilustración, con motivo de crear nuevos valores comunes, un inédito campo de *entretenimiento* que proyectará los ideales y pretensiones del nuevo Sistema, tomando el lugar que antes ocupaban los tradicionales y ya relegados valores.

Este nuevo campo de entretenimiento se caracterizará por sobrevolar de manera circular y sin profundidad las grandes temáticas que tradicionalmente asaltaban al hombre, permitiéndole ahorrar el esfuerzo tanto de indagar en su sentido como de participar en la creación del mismo. Así, el Sistema que abarca la totalidad de lo real ofrecerá la posibilidad de evitar las angustias que antes nos provocaban nuestras necesidades vitales, humanas y existenciales. ¿Cómo rechazar un Sistema que tiene el solucionismo como característica principal? ¿Por qué preocuparnos por satisfacer unas necesidades vitales que carecen de lugar en un mundo donde lo vital es reducido a lo orgánico-material? ¿Cómo descartar la propuesta de una administración total de la sociedad, tal y como la denominó Adorno, o de la supremacía de la inteligencia organizada, en terminología de Dewey, si nos aseguran deshacernos de todos los esfuerzos que anteriormente teníamos que realizar los individuos?

Ante la eficacia de tal Sistema, cabe preguntar: ¿cuál es nuestro nuevo papel en la historia, en la tradicional búsqueda de sentido, en la pretensión de encontrar y establecer ideales válidos, en el anhelo de una humanidad desarrollada que nos permita vivir mejor los unos con los otros? ¿Debemos limitarnos a la equiparación propuesta por el Sistema entre opinión científica y verdad objetiva? ¿Debemos reducir la realidad a la verdad objetiva correspondiente con los hechos positivos, tal y como determina el discurso positivo-pragmatista? ¿Sigue siendo de algún modo practicable el camino de los humanistas clásicos que describían la “verdad” como *alétheia*, como horizonte que posibilitaba la aparición de todas las verdades históricas que encontraban su validez siempre dentro de un contexto o paradigma concreto?

Este último camino podría ser el único compatible tanto con el establecimiento de las ciencias naturales como campo de investigación tecno-científico universal como con la democratización de las vías para la creación individual de vida, ya que apunta a que las verdades, lejos de ser hechos insembrados en el mundo cuyo develamiento es algo lineal, objetivo y definitivo, son creaciones humanas desarrolladas en un campo existencial llamado realidad, una realidad que compone el horizonte de comprensión donde cada época histórica ha ido depositando condiciones creadas por ella misma que posibilitaban cualquier tipo de entendimiento humano y que no se cerraban nunca en unos postulados estáticos definitivos.

El filósofo Gianni Vattimo hizo uso de esta última vía como base para escribir su famoso *Adiós a la verdad*, obra en la que se despedía de la búsqueda de la verdad objetiva tal y como la entendían aquellos que intentaban apresarla en un compendio finiquitado de enunciados para abrir paso a la idea de verdad como horizonte, de verdad como aperturidad, de verdad como mundo con capacidad para acoger una pluralidad de significados que en nada se asemejaba al mundo relativista augurado por los detractores de la hermenéutica³.

A ojos de Vattimo, la verdad debía pasar de suponerse algo dado de una vez para siempre a conformar aquello que posibilitara la verificación de todo lo que se descubría

3 Esta crítica vino conformada por aquellos que veían la legitimación de la pluralidad de perspectivas como una incitación al “escepticismo pasivo”. Sin embargo, y como tendremos la oportunidad de ver en varias ocasiones a lo largo de esta investigación, la hermenéutica rechaza tanto la equiparación del valor de las diferentes perspectivas como la indiscriminación en su elección.

en los horizontes concretos⁴. Cualquier tarea del pensar que quisiera verse con posibilidades de transformar lo que existía en la realidad –y la transformación de lo existente era, para el italiano, la única tarea del pensar- se debía focalizar en encontrar lo que quedaba de oculto en lo superficial del mero *positum* en ofrecer al concepto la apertura de posibilidades en negar la correspondencia ontológica entre dato y verdad por subsiguiente la limitación de la “cotidiana presentación de lo que siempre sucede” (Vattimo, 2010:38), tal y como describe en su *Adiós a la verdad*.

Haciendo uso de lo que Michel Foucault llamaría una analítica de la verdad –tal y como veremos en el epígrafe correspondiente-, Vattimo señalaba que debíamos testar los cambios que sufrían las “verdades” a lo largo de la historia para descubrir que no existía una verdad ontológica –aquella que cada siglo proclamaban conocer unos pocos elegidos, siendo esos pocos elegidos la clase dominante de cada época-; debíamos convertirnos en una instancia crítica capaz de analizar cómo los giros sociales hacían que girasen también las llamadas verdades inquebrantables y cómo esto certificaba que las verdades inquebrantables de cada época eran las que unos pocos elegía⁵. “Es necesario pasar de la fenomenología hacia una ontología de la actualidad” (Vattimo, 2010:42), nos decía Vattimo: dejar atrás la búsqueda de las verdades últimas de la metafísica⁶ para prestar atención a las verdades cambiantes de la historia.

El italiano creía que eran las condiciones históricas y materiales las que nos obligaban a prestar atención a problemáticas concretas, y no una ligazón metafísica abstracta que nos empujara a acercarnos a ciertas ideas universales incambiantes. Que fuésemos seres finitos con una capacidad epistemológica muy limitada no significaba que no

⁴ A una conclusión parecida, aunque con premisas muy diferentes, llegaba el filósofo Ludwig Wittgenstein con su tesis de los juegos lingüísticos, donde la verdad solo podía aparecer a partir de un paradigma de normas compartidas y nunca como una correspondencia ontológica con las cosas.

⁵ Al respecto, John Stuart Mill fue claro: “Donde quiera que haya una clase dominante, una gran parte de la moralidad del país emana de sus intereses y de sus sentimientos de clase superior” (Mill, 1984:61-62).

⁶ Aclaremos que la significación que vamos a otorgar de ahora en adelante a la palabra *metafísica* toma como base aquella descripción que Horkheimer trazó: la metafísica, en su sentido tradicional, se basa en “una aspiración a fundamentar los datos empíricos mediante un saber de lo real que esté por encima del estudio empírico de las relaciones de hecho. (...) Lo propio de la metafísica en el sentido aquí adoptado es dar un fundamento a lo singular. (...) La fundamentación metafísica de lo individual procede más bien deduciéndolo con carácter necesario de la idea de una unidad superior. (...) Lo singular funciona aquí como elemento de un todo cerrado sobre sí mismo, con una lógica interna, una razón y un sentido propios” (Horkheimer, 1982:132-133).

pudiésemos dar con contenidos concretos y de valor: el problema residía en pretender magnificar el alcance del intelecto humano al tratarlo como una instancia metafísica capaz de acceder a una *verdad total*.

Michel de Montaigne, ya en el Renacimiento, dejó escrito: “¿Puede uno imaginarse algo más ridículo que esta miserable y mezquina criatura, que ni siquiera es dueña de sí misma y está a expensas de todas las cosas, creyéndose dueña y señora de un universo que no puede conocer ni en la más mínima parte y mucho menos dominar?” (Montaigne, 1962:413). Con esta crítica, el francés no denunciaba las ansias de conocimiento del ser humano como motivo para jactarse y humillarle en sus limitaciones –como sí harían los cínicos–, sino que llamaba a rescatar una actitud moderadora que nos permitiera ponernos frente al mundo haciendo uso de nuestras capacidades efectivas, reales. Esta actitud moderadora, según el francés, debía recordarnos que no éramos seres dotados de una capacidad cognoscitiva propia de dioses, y que sin embargo esto no debía resignarnos a la cerrazón de un escepticismo pasivo a partir del cual fuese imposible cualquier intento de construcción o actuación fundamentada⁷.

El individuo no debía encerrarse, tal y como proponían los antiguos escépticos con su *ataraxia*, dentro de sí mismo y contemplar impasible la sucesión de injusticias que reinaban en el mundo, así como tampoco se podía justificar esa actitud en la premisa de que fuésemos seres limitados con un punto de vista demasiado parcial como para poder actuar adecuadamente en un mundo tan descomunal y atroz. La paz en la que vivía el alma de este tipo de escéptico, esa paz que el desvío de la mirada ante los desórdenes del mundo le otorgaba, devenía instantáneamente injusticia si no se inquietaba por el sufrimiento de las almas que le rodeaban. La paz que firmaba el escéptico pasivo con lo dado en la realidad no era una forma de rebelión individualista –tal y como trataremos en el capítulo correspondiente a través de la disección de Arendt en su *¿Qué es libertad?*–, sino una deposición de la voluntad propiciada por la poca importancia que el

⁷ Como veremos en nuestra lectura de Bauman, la creación de valores y pautas de acción, aun siendo contingente y dependiente de las condiciones históricas en las que se desarrolla, no implica que los valores y acciones sean relativos, ni mucho menos que tengan la misma legitimidad. Advertiremos, en el capítulo correspondiente, que será la puesta en práctica de una constante auto-observación de las condiciones en las que han emergido, así como su fuerza para ser útiles en un tiempo y lugar concretos, lo que designará una escala de valores capaz de legitimarlos.

Sistema le había hecho creer que suponía tanto su existencia como sus actos. La renuncia que este tipo de escepticismo acataba ante la desesperanza de un futuro mejor era, a ojos de Horkheimer, lo que alejaba dicho escepticismo de poder constituirse en una teoría crítica con capacidad de resistencia. Y añadía:

Mientras el escepticismo, para asegurar su pervivencia como modo de pensar racional, no se supere a sí mismo convirtiéndose conscientemente en su propio contrario: la fe en las posibilidades concretas del hombre; mientras, en vez de ofrecer resistencia a la situación vigente, acepte el presente al modo escéptico, es decir, con reservas interiores y, sin aparentes variaciones, continúe existiendo como escepticismo, habrá perdido su carácter como figura del espíritu (Horkheimer, 1982:174)

La ontología de la actualidad que proponía Vattimo y que anunciábamos anteriormente hacía uso de un escepticismo crítico cuyo objetivo consistía en “darse cuenta del paradigma al cual somos lanzados y suspender de éste la pretensión de validez definitiva a favor de una escucha del ser como no dicho” (Vattimo, 2010:50). Y escuchar el ser como algo no dicho es, como ya sabemos desde Frankfurt, rescatar la voz de las víctimas de un Sistema totalizador que no da cabida a aquello que no encaja en sus categorías absolutistas, unidimensionales y atomizadoras.

Rescatar las voces de los mártires que han sido acallados por las sucesivas metafísicas cuyo sentido era excluyente, por esos Sistemas que pretendieron equiparar el orden de cosas de un momento dado con la verdad, es la tarea de la filosofía, de la teoría crítica, de la hermenéutica, en resumidas cuentas, de todo pensamiento que pretenda proteger y preservar el valor de lo humano ante la pretensión de un universal reificado. Trabajar por mantener en el recuerdo a las víctimas de la historia, o mejor dicho, a las víctimas de ese relato que presenta la historia como un desarrollo uniformado cuya autonomía se dirige hacia una teleología propia, así como evitar la perpetuación de dicho relato para que no se cobre un mayor número de sacrificios, se torna la tarea principal de cualquier pretensión humanista. Como escribe Vattimo en su *De la realidad*:

No hay verdad más que en el diálogo entre los hombres; en el diálogo acontece el Ser. Y este diálogo exige ante todo que sean escuchados los que durante largo tiempo han estado acallados por las estructuras de dominio. Dar la palabra a los excluidos es el único modo, no místico y tampoco mistificador, de escuchar la voz del Ser más allá de la metafísica que la confunde con el orden dado del ente (Vattimo, 2013:190)

El ser humano debe liberarse de la idea de verdad establecida y corroborada de una vez para siempre, debe renegar del relato que equipara la verdad con la realización de una

esencia puesta en la realidad y debe abrirse a la cadena de interpretaciones de una realidad que de ninguna manera está definida y mucho menos estatizada. El punto de partida de esta nueva visión es la entrada en conciencia de que todo lo que digamos sobre la realidad es dicho por *nosotros*, desde *un* punto de vista limitado por nuestras condiciones históricas y constituido por una interpretación *radicalmente personal* aun cuando esta busque postularse como objetiva. “La interpretación es la idea de que el conocimiento no es el reflejo puro del dato, sino el acercamiento interesado al mundo con esquemas que también son cambiantes en el curso de la historia” (Vattimo, 2010:81), nos dice Vattimo. La emancipación de la instrumentalización del individuo en particular y de la sociedad en general debe ser el objetivo final de este ejercicio interpretativo que es consciente de que su acercamiento al mundo es interesado.

Desde nuestra situación real y material, está en nuestras manos llevar a cabo una crítica que sea antes que nada auto-crítica del lugar del que partimos, de forma que evitemos pensar que las descripciones que podemos ofrecer sean algo objetivo y no una mirada humanamente parcial. La auto-crítica, más que llevarnos a una descripción fidedigna de los hechos, nos debe llevar a la “aceptación *consciente* del proyecto hacia el que explícitamente nos dirigimos” (Vattimo, 1999:42), sin tomar este como algo que traspase los límites de nuestra finitud. Y de esta tarea hermenéutica se deben encargar, en opinión de Vattimo, todas aquellas ramas crítico-filosóficas que pueden ser aunadas bajo el título de *ciencias humanas*.

Las ciencias humanas, escribe Vattimo, “solo pueden ser críticas, es decir, emancipatorias, si asumen explícitamente su naturaleza de saber interpretativo” (Vattimo, 1999:44). Deben reconocer que el estado de cosas que tratan de analizar no es propiamente un estado, ni que sus componentes –las cosas- son propiamente objetos estáticos e inmutables de los que se pueda dar un veredicto objetivo y final. El filósofo francés Gilles Deleuze, cuyo pensamiento estaba encauzado en la corriente interpretativa que renegaba del estatismo de los elementos de la realidad, afirmaba en su *Qué es filosofía*: “Los conceptos no nos están esperando hechos y acabados, como cuerpos celestes. No hay firmamento para los conceptos. Hay que inventarlos, fabricarlos o más bien crearlos, y nada serían sin la firma de quienes los crean” (Deleuze, 1993:4).

El saber interpretativo debe sumergirse y abrazar de lleno la dinámica del devenir que vehicula tanto la realidad como nosotros mismos, asumiendo que dentro de esta dinámica lo máximo que se puede llegar a crear son teorías igual de efímeras que el estado de cosas que pretenden describir.

No se trata de arrojarnos a los brazos de un nihilismo desarraigado tras la aceptación cabizbaja de que *no existen los hechos*, sino solo sus interpretaciones –tal y como Nietzsche testificó en su día-. Se trata de entregarnos a la apertura, la libertad y el compromiso que esta concienciación lleva implícitos dentro de sí. Se trata de revivir el pensamiento crítico a través de la única pregunta que le hace existir: ¿cómo puedo vivir mejor? Alejarnos de la idea de verdad objetiva como aquello que está puesto en la realidad esperando a ser descubierto, como aquello que es incambiante, como aquello que existe porque no puede no existir, es el único camino para salir de las garras de lo que se presenta como ya siempre dado y poder tomar lo humano como lo que es: aperturidad. Una aperturidad que nos obliga a encontrarnos siempre eligiendo y construyendo.

Esta “ontología nihilista” (Vattimo, 2013:28), tal y como la llama Vattimo, esta visión de la realidad que se sale de la lectura tradicionalmente *realista*, de la lectura ontológica que presenta la realidad como un ente que no puede sufrir cambios debido a que los elementos que lo componen son lo que son y nunca otra cosa –siendo todo aquello que se sale de este *realismo* mera fantasmagoría, sombra, apariencia-, esta nueva ontología nihilista decimos, es el presupuesto que sirve para permitir la aparición de la *alétheia* que mentábamos más arriba, esa *alétheia* que mira la realidad como campo existencial que abre la posibilidad a la pluralidad de perspectivas, significados y modos de vivir, a la realidad como saber interpretativo y nunca como campo de objetos donde se encuentran verdades eternas que hay que ir a buscar. La *alétheia* se constituye, por tanto, como una hermenéutica que encuentra legitimación en su existencia misma. En palabras de Vattimo:

Puesto que la «verdad de la hermenéutica» como teoría alternativa frente a otras (sobre todo frente al concepto de verdad como «reflejo» de los «hechos») no puede legitimarse pretendiendo valer como la descripción adecuada de un estado de cosas metafísicamente fijo (no hay hechos, solo hay interpretaciones), sino que debe reconocerse también ella como una interpretación, su única posibilidad es argumentarse como tal, esto es, como una «descripción» interna o lectura sui géneris de la condición histórica en que ha sido arrojada, y que decide orientar en una dirección determinada, para lo cual no dispone de otros criterios que los que hereda, interpretando, de esta misma proveniencia. Ahora

bien, la proveniencia leída como legitimación de la verdad de la hermenéutica no puede presentarse más que bajo la luz del nihilismo; solo un Ser que marcha, indefinidamente (y no *infinitamente*), hacia el propio debilitamiento legitima la afirmación de la idea de verdad como interpretación y no como correspondencia (Vattimo, 2013:96-97)

La inseguridad y el subsiguiente malestar –ya sea espiritual, ya sea psicológico, ya sea la conjugación de ambos en una suerte de incomodidad existencial- que ha conducido desde tiempos inmemoriales al ser humano a buscar teorías *realistas* a partir de las cuales explicar el mundo, teorías metafísicas que ontologizaran y estatizaran lo siempre cambiante, es de lo que se han aprovechado los más poderosos para ofrecer respuestas, siempre construidas desde *un* punto de vista, para hacerse con la realidad, con el manejo de la realidad. Roger Garaudy escribía en su *Marxismo del siglo XX*:

La inquisición es hija del dogmatismo. Tan pronto como se abandona la actitud indivisiblemente científica y humanista para instalarse en el mito de una verdad absoluta, trascendente a los hombres que la viven y la crean en lo cotidiano de su historia, los métodos autoritarios y sangrientos nacen ineluctablemente de la necesidad de imponer desde arriba esa verdad (Garaudy, 1970:15)

Esa necesidad de *realismo* inherente al ser humano, esa necesidad de aprehensión de la realidad en teorías del ente, ha impedido incluirse al propio individuo como una pieza clave para la creación de realidad a través de la interpretación. Pero Vattimo ve en este hecho la oportunidad para posibilitar la entrada en conciencia de que la realidad no es un dato objetivo que pueda ser leído, sino un devenir que obliga a estar siempre posicionándonos en una lectura parcial y efímera de sus transformaciones:

Todo se remite, como puede verse, al hecho de no querer reconocernos implicados en el juego de la interpretación; en definitiva, a un rechazo de la finitud, que (y esto quizá debería ser el verdadero «realismo», no neurótico) implica una posición determinada en el mundo, y, por tanto, una «actitud». En términos existencialistas, kierkegaardianos, podría decirse que la misma posibilidad de elegir entre una actitud realista y otra hermenéutica «demuestra» que la correcta es esta última, esto es, que estamos en una situación abierta en la que se anuncian posibilidades y no se impone una «naturaleza» (Vattimo, 2013:50)

Es más confortante situarse en una visión realista del mundo que lanzarnos a asumir la historicidad de lo real y de las elecciones contingentes que la han hecho efectiva. Es más fácil entregarnos a la creencia de que existe una racionalidad implícita en la historia, una racionalidad objetiva de la cual los seres humanos participamos y por tanto podemos aprehender, que aceptar que esa racionalidad objetiva que justifica los hechos históricos es la elección directa de ciertos individuos a los que les beneficia dicha

lectura objetivista de la realidad, una elección que tratan de esencializar y que obligan a aceptar como natural e inevitable.

Desde esa teoría que trata el mundo como un ente racional que se encamina hacia un fin ya programado e ineludible, haciendo que los pequeños fines que lo constituyen tengan la obligación de seguir la misma directriz, la libertad del individuo queda sometida y encauzada hacia la perpetuación de los ideales del Sistema, esos ideales que han tomado la forma de arquetipos sociales universales que hay que proteger y perpetuar porque *son racionales*. Blumenberg, en el libro anteriormente citado, escribía:

Parece razonable la hipótesis –si no se la quiere llamar sospecha- de que el atractivo metafísico de todo tipo de platonismo consiste en alimentar la confianza en las dimensiones vitales de la multiplicidad de los fenómenos, razón por la que estos, para no abrumar como una ‘masa’, no deben ser otra cosa que reproducciones de modelos arquetípicos. (...) Todo platonismo viene a declarar la infinitud como un sinsentido (Blumenberg, 2010:51)

Esa “infinitud” que menta Blumenger bien podría ser traducida aquí como “apertura”. La historia, o mejor dicho, la realidad que ha sido concretada a lo largo de la historia como el relato prevaleciente, lejos de haberse visto como *alétheia*, como apertura, como posibilidad de emergencia de eventos, ha pretendido ser continuamente petrificada por parte de las élites más privilegiadas con el objetivo de ser exhibida como un dato, como una gran consecución de escenarios subyacidos por una racionalidad que les ha provocado y que les otorga un sentido, como una maquinaria que, independientemente de nuestra voluntad, nos está dirigiendo hacia un fin concreto y demarcado de antemano.

El peligro, nos dice Vattimo, está en asumir como “realidad objetiva” alguno de los relatos que componen la realidad histórica, en asumir como esencial –esto es, necesario- el encauzamiento en el que alguna época histórica se ha embarcado y que sus élites han protegido con el objetivo de perpetuar eternamente lo que ya había. El italiano advierte: “Se puede realizar la libertad a partir de presupuestos *solo* situándose explícitamente en la propia historicidad vivida” (Vattimo, 2013:55), solo alejándonos del enfoque de la historia como ente y situándonos en la visión de la historia como apertura, como una historicidad que es vivible desde una continua elección.

La emergencia de la libertad a través de la ruptura de los sentidos impuestos, a sus ojos, está siempre en estado latente en un mundo en el que por mucho que se teoricen las

vivencias con el fin de justificarlas y encauzarlas hacia ciertos proyectos presentados como naturales, la impredecibilidad humana posee mecanismos innatos para conseguir abrirse paso.

El punto de partida de cualquier análisis de la realidad pasa por aceptar que lo que va a constatar no son datos encontrados, sino proyectos contruidos con base en cierta intencionalidad. Superar el realismo metafísico que presenta la historia como un ente que se puede estudiar pero no intervenir no tiene como objetivo final llegar a un nivel de concienciación que permita aprehender la realidad desde un punto de vista más verdadero, desde una lectura más objetiva o desde una praxis más madurada, sino que pretende llegar a un nuevo punto de partida: el que permite, se emprenda el proyecto que se emprenda, salvaguardar lo humano partiendo del axioma de que no hay ninguna objetividad que se pueda anteponer al hecho de que somos seres individuales interpretando y de que cada creación de sentido tiene como objetivo final el mejoramiento de la calidad de vida.

El punto al que hay que llegar es el que certifica la historia como un campo de posibilidades que está en constante apertura y no como un hilo cerrado por cuyos escenarios, ya finiquitados, hemos ido pasando los seres humanos. Vattimo apela a Heidegger y la relación que este establece entre Ser y aperturidad para defender esta idea:

Todo esto proviene en Heidegger del originario rechazo existencialista de la idea de Ser como obvia presencia del ente. Rechazo, no lo olvidemos, motivado por la experiencia de la libertad, que sería incomprensible y quedaría negada en un mundo hecho esencialmente de «objetividad» y de «datidad». La afirmación de la libertad, podríamos decir, tiene un precio: el de la mortalidad, que no atañe solo al *Dasein*, sino que también caracteriza al Ser mismo: para explicar y hacer posible la libertad, el Ser no puede pensarse como datidad, estructura eterna, acto puro aristotélico o Ser parmenídeo (Vattimo, 2013:66-67)

Que la apertura sea real y pueda crear verdades históricas a través de la libertad no significa que aquello que concretamos a través de la apertura se convierta en objetivamente verdadero, sino que la posibilidad de la apertura le otorga valor humano a aquello que antes no lo tenía. La apertura se convierte así en algo inalienable para la libertad, en la posibilidad misma de que insuflamos sentido y vida a la propia historia. Es solo a partir de *la verdad* del hecho de que esa apertura *se da* cuando pueden aparecer el resto de verdades históricas que concretamos a través de una verificación –

validación- concienzuda dentro de los paradigmas donde aparecen. En palabras de Vattimo:

Todo esto nos advierte de que podemos hablar de verdad, después de haber obtenido los resultados de la analítica existencial, solo en términos de «sentido», del sentido que un dato tiene (adquiere desde el inicio) dentro de un proyecto. Sentido tanto más verdadero cuanto más «apropiado» es el proyecto (apropiado por alguien, y, por lo mismo, apropiado también «a la cosa») (Vattimo, 2013:76)

Que la posibilidad de crear verdades “sea verdad”, como decíamos, no pretende que lo que emerja de ahí se convierta en verdadero, y mucho menos en objetivo. Sencillamente significa que se pretende proteger ese evento que posibilita crear realidad en detrimento de aquella visión de la realidad en la que se encuentra capada de raíz toda posibilidad de emergencia de algo diferente, de algo nuevo. “(...) dejar que la cosa aparezca en su verdad no significa en absoluto describirla objetivamente, de una forma completa, exhaustiva. Significa insertarla explícitamente en un proyecto que se conoce y se quiere como tal” (Vattimo, 2013:82), explica el italiano.

Relativizar las efectividades de la historia, desontologizar lo que hemos ontologizado, sacar al Ser y su posibilidad de emergencia de la metafísica en la que le hemos petrificado permitirá abrir el mundo como horizonte de sentido y olvidarnos de él como cúmulo de hechos que tienen autonomía propia. Solo así podremos rescatar la posibilidad de la libertad: “Libertad es aquí sinónimo de «sentido», es decir, de ser uno mismo, no como sinónimo de libre albedrío, sino de existencia que se desarrolla en una discursividad dotada de una dirección y una continuidad vivida” (Vattimo, 2013:85-86), declara Vattimo. Todo proyecto, tanto individual como colectivo, que tome como fin hacia el que encaminarse el conocimiento de una realidad ya-puesta-ahí cuyo sentido ha de descubrirse y aprehenderse está abocado a la unidimensionalidad, a la intolerancia y al sometimiento.

Tratar el Ser como evento y no como conjunto de un estado de cosas fue la propuesta fenomenológica de Heidegger de la que Vattimo hizo uso para aventurar su propia teoría: el Ser, la realidad, es un campo existencial adonde nos vemos arrojados y en el que nos encontramos con las cosas poseyendo un sentido que se ha ido estableciendo a lo largo de la historia, que se ha ido concretando a través de un quehacer humano. Las cosas no “son”: las cosas son siempre para nosotros. Esto abre la posibilidad al cambio, a la intervención, a la libertad. Vattimo manifiesta, conmemorando a Heidegger:

Recordar el Ser significa pensarlo radicalmente como evento, como un acontecimiento que no miramos como desde un observatorio «neutral», sino como algo en lo que participamos activamente como intérpretes. Como intérpretes partícipes no podemos sino vivir el evento en términos de conflicto. La verdad nos hace libres y nos redime – vuelvo con esto a mi punto de partida– solo en cuanto participamos activamente en su evento comprometiéndonos con el conflicto. Se recordará que el hombre, según una de las imágenes algo enfáticas de Heidegger, es el «pastor del ser». No su señor. Pero en muchos sentidos él es responsable del Ser. Si el hombre no asume decididamente su propia responsabilidad, la de hacer acontecer la verdad a costa del conflicto, el Ser se pierde en el olvido metafísico (Vattimo, 2013:141)

Sin la existencia del evento del que nos hablaba Heidegger y que aquí retoma Vattimo, sin la aceptación de que se pueden dar emergencias que cambien la jerarquía de lo dado y el sentido que hemos ido otorgando a los entes a lo largo de la historia –y que ha culminado en el olvido del propio proceso dador y la subsiguiente naturalización del sentido otorgado-, el mundo está abocado a ontologizarse en un presente eternamente completado, un presente sin posibilidad de ser problematizado, siendo los guardianes de ese presente los que desde un principio lo han descrito como la auténtica realidad, como la Verdad. Enfrentarnos con esa élite que niega que la realidad sea un “nihilismo ontológico”, que todo en la realidad sean interpretaciones, es la única vía para proteger la diferencia, la elección y el cambio, esto es, la vida humana en toda su pluralidad y complejidad.

En su *De la realidad*, Vattimo propone el *pensamiento débil* como herramienta para “debilitar” la fuerza de aquella realidad que se nos presenta como auténticamente verdadera, como ontológicamente incambiable:

El pensamiento débil considera la «desvalorización de los valores supremos» sobre todo como una promoción de relaciones humanas no violentas: la violencia le parece solo el acallamiento del otro, o el silenciamiento de toda pregunta por parte de principios absolutos e indiscutibles. La violencia se ejerce siempre sobre la base de afirmaciones absolutas (Vattimo, 2013:148-149)

El *pensamiento débil* se erige como esa herramienta hermenéutica que tiene como objetivo sospechar de todo lo que se presenta, con pretextos *fuertes*, como una verdad atemporal, como una verdad descontextualizada, como una verdad objetiva. Lejos de ser un escepticismo o un nihilismo pasivo, el *pensamiento débil* quiere poner a prueba toda afirmación absoluta para relativizarla y comprobar su validez dentro del paradigma en el que vive. No niega que existan valores mejores que otros: a lo que apunta es a que los

valores que son mejores no lo son siempre y en todo lugar, sino solo dentro de paradigmas concretos que nunca se quedan igual de una vez por todas. El pensamiento débil no puede más que constituirse como una herramienta crítica y eminentemente hermenéutica que irreversiblemente tiene que concretizarse en una acción: la de aceptar o rechazar. No es posible que la lectura hermenéutica de un aspecto de la realidad sea neutral, no es posible que se quede en un análisis desinteresado.

1.1.2. La época post-ilustrada, ¿una época sin sentido?

“El proyecto ilustrado, en tanto que se asume como obvio y neutralmente descriptivo, es el punto extremo de llegada, teórico-práctico-institucional, de la metafísica como identificación del ser con la objetividad del ente” (Vattimo, 1999:46), dictamina Vattimo. Esto nos lleva a la tesis, planteada con anterioridad, de que vivimos en un mundo profundamente antiilustrado, un mundo que se aleja radicalmente del objetivo que persiguió la Ilustración de otorgar libertad de pensamiento, expresión e interpretación a los individuos.

Esto es así porque hemos convertido lo que debía ser una práctica en un estado de cosas, un aprender en un saber, un ejercicio crítico en unos enunciados. Hemos petrificado aquello que fue creado para sacarnos de la petrificación de nuestras ensoñaciones metafísicas. Hemos convertido la búsqueda de soluciones en un solucionismo. Hemos cambiado un tiempo que avanza por un tiempo acelerado que no va hacia ninguna parte. Hemos sustituido una minoría de edad que buscaba la madurez por una mayoría de edad infantil e inconsciente. Hemos transformado la verdad en postverdad. “Nuestra impotencia actual tiene un nombre: analfabetismo ilustrado. Lo sabemos todo, pero no podemos nada” (Garcés, 2017:9), enjuicia Garcés.

La Ilustración, como Horkheimer y Adorno supieron ver, fue un proyecto crítico con miras emancipatorias que buscó genuinamente mejorar nuestro destino a través de la mejora de cada individuo en la medida en que a cada uno le fuese posible. Combatió la ingenuidad en busca de esa madurez que solo otorga la experiencia histórica, e intentó consolidar la mayoría de edad que tantas generaciones de intelectuales habían deseado para su propia época. El desembarco de esta madurez en un proyecto de dominación totalitaria de la realidad por parte de un Sistema con renovadas pretensiones unionistas,

por ende, no constituye en ningún caso el desarrollo último de las tentativas emancipatorias de la Ilustración.

Garcés plantea: “¿Y si nos atrevemos a pensar, de nuevo, la relación entre saber y emancipación?” (Garcés, 2017:10). ¿Y si buscamos la manera de emanciparnos de las teorías absolutistas que nos rodean a través no de un nuevo conocimiento de los datos, no de un nuevo *positum* que consideremos más cercano a los ideales humanistas, sino de un conocimiento renovado de nuestra situación sociohistórica fluyente, de los límites de nuestras circunstancias y del sentido siempre caduco que le podemos dar a nuestras acciones? En esto consistiría para Garcés relanzar una *nueva ilustración radical*: en llevar a cabo un rescate de nosotros para nosotros que retome el sentido ilustrado que se perseguía antes de llegar a la derrota de nosotros con nosotros.

En la actualidad, en la época que bien podríamos llamar época *postilustrada*, vivimos en una maqueta ontologizada de presente eterno que ya no necesita de la creatividad de aquellos seres que le daban temporalidad y valor a las vivencias: los seres humanos. La tendencia actual de la humanidad se dirige a un desarrollo continuo y sin brechas de lo que ya hay, a una expansión cuantitativa del modelo objetual presente. El tiempo vivible, patrimonio único y exclusivo de los seres humanos, ya no existe: ha quedado obsoleto por su falta de utilidad en una realidad que se autorregula mecánicamente, tal y como veremos con Debord y su *La sociedad del espectáculo*. Ahora el tiempo nos vive y nos aprovecha, no al revés. Lo que se ha extinguido no es la existencia del tiempo, sino nuestra capacidad de vivirlo y de intervenir en él.

Sabemos que estamos agotando la *vivilidad* del mundo, tanto por agotar sus recursos naturales como por agotarnos a nosotros mismos, y las ciencias técnicas que han propiciado esta cuenta atrás se alzan, irónicamente, como la única solución posible para detener —o al menos retrasar— la aparición de la catástrofe. Ante tal situación crítica, Garcés se pregunta: “¿Hasta cuándo podremos los seres humanos aguantar las condiciones de vida que nosotros mismos nos imponemos sin rompernos (individualmente) o extinguirnos (como especie)?” (Garcés, 2017:20).

Más allá de preguntarnos por la viabilidad de la vida en el planeta, se trata de enfocar la pregunta hacia la viabilidad de la vida *humana* en el planeta. Ya en los años cincuenta del siglo pasado, Günter Anders planteaba en su *La obsolescencia del hombre: Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial* si el ser humano iba a poder

pervivir dentro de las repercusiones de sus propias acciones, esto es, si iba a poder asimilar la complejidad de las acciones que él mismo había desencadenado.

Siguiendo la idea de Anders, el presente, sumido en una dinámica incesantemente cambiante en lo cuantitativo pero ya no en lo sustantivo, se presenta para Garcés como el tiempo que queda tras la destrucción del tiempo *vivable*. La muerte del tiempo *vivable* nos ha llevado a vivir en un nuevo gran relato: el de que todo pasa y nada tiene ya ni la capacidad ni la valía de perdurar, el de que todo lo que en algún momento mereció ser guardado *sagradamente* ha sido superado, el de que todo lo que en alguna época fue conservado como sólido se ha convertido ya en líquido y se nos escurre de las manos a cada momento. Garcés aventura:

Declararnos insumisos a la ideología póstuma es, para mí, la principal tarea del pensamiento crítico hoy. Toda insumisión, si no quiere ser un acto suicida o autocomplaciente, necesita herramientas para sostener y compartir su posición. En este caso, necesitamos herramientas conceptuales, históricas, poéticas y estéticas que nos devuelvan la capacidad personal y colectiva de combatir los dogmas y sus efectos políticos. Por ello propongo una actualización de la apuesta ilustrada, entendida como el combate radical contra la credulidad (Garcés, 2017:30)

Se trata de una guerra del pensamiento crítico contra todo aquello que se nos ofrece como natural, como ontologizado, como imposible de intervención: es una retoma de la pretensión ilustrada de liberar a los individuos del yugo de lo *ya dado*. Solo el pensamiento crítico nos puede llevar a mejorar nuestra situación histórica, y nuestra situación histórica solo permite ser mejorada desde un pensamiento crítico que parta de una hermenéutica de la actualidad.

Si nos retrotraemos al propósito ilustrado de los siglos XVII y XVIII, podemos delimitar que el eje vertebral del proyecto fue una acción negativa más que una propuesta positiva: el rechazo a aceptar lo dado por los diferentes poderes dominantes como algo natural, necesario y atemporal, y la propulsión de la autonomía de los individuos con el objetivo de que estos pudiesen tomar las riendas de su propio destino. La conquista del saber era únicamente un medio para poder llegar a esa autonomía, pues sin tal conquista, el “saber” podía tornarse arma de opresión de la clase dominante.

Se buscaba dejar atrás las creencias impuestas para que los individuos pudieran crear sentido a través de la libertad y la autodeterminación, única vía de legitimación de las

creencias personales⁸. Se ambicionaba la emancipación contra el padre autoritario, aunque tal emancipación supusiera un descarrilamiento hacia el barranco. Preferían una muerte poéticamente libre bajo los postulados de la autodeterminación que una vida miserablemente esclava bajo los postulados de la servidumbre. Recogiendo las palabras de Garaudy:

(La Ilustración fue) un momento de la historia en que se vienen abajo valores tradicionales, es decir, valores feudales; un momento en que se plantea el problema de la absurdidad del orden existente, de la quiebra de la fe, de los conflictos entre la conciencia y la obediencia. Esta situación explica la exaltación de la importancia del individuo, de su autonomía radical, del valor supremo que se atribuye a la libertad, como madre de todos los valores, y a la responsabilidad (Garaudy, 1970:90)

Lo que ahora estamos viviendo, siguiendo la opinión muy frankfurtiana de Garcés, no es un desarrollo de los postulados esencialmente humanísticos que persiguió la Ilustración, sino una desviación que se caracteriza por la explotación de un Sistema económico inhumano. Sería un error confundir esta desviación con una derivación, y tratar como un efecto de la emancipación individual la actual atomización de los individuos. No podemos tomar la aparición y el establecimiento de un Sistema explotador vertebrado por la razón instrumental como consecuencia inevitable de los principios que guiaban los deseos de autonomía de una época con pretensiones preeminentemente humanística, al menos si buscamos seguir contemplando la autonomía del individuo como objetivo común perseguir.

Se necesita rescatar una crítica que nos haga poder someter todas estas consecuencias de aquel proyecto ilustrado a examen, una crítica que no mire desde un puesto abstracto toda práctica que caiga bajo su mirada teórica, sino que se coloque dentro de los propios supuestos y sea allí desde donde empiece su recorrido para analizar las raíces de lo establecido y recordar a los individuos que, al igual que toda existencia, también lo aparentemente establecido está sometido a finitud.

Garcés recuerda: “La crítica es un arte de los límites que nos devuelve la autonomía y la soberanía” (Garcés, 2017:38), y que nos permite jugar con unas variables que de otro modo se petrificarían en un estado de cosas impenetrable. Esta crítica debe empezar por sospechar de todo aquello que se nos aparece como natural y que en la actualidad

⁸ Sobre esto, Garcés expresa: “La credulidad es la suerte de los ignorantes; la incredulidad decidida, la de los medio sabios; la duda metódica, la de los sabios” (Garcés, 2017:36)

consigue guiarnos hacia unos fines ajenos introduciéndose en nuestra racionalidad de una manera más subversiva que nunca: a través de una cultura de masas que colma nuestro día a día y que es subyugada por una ideología que no solo impide la intervinibilidad de la realidad, sino que además reprime su *anhelo*. “Sin el ejercicio de la crítica, el conocimiento tiende a volverse inútil porque, aunque accedamos a sus contenidos, no sabemos cómo ni desde dónde relacionarnos con ellos” (Garcés, 2017:49), concreta Garcés.

Aunque tengamos una cantidad inconmensurable de saber al alcance de la mano, no tenemos las herramientas con las que poder interpretarlo y manejarlo. En su famoso artículo *The Attention Economy and the Net*, el economista Michael Goldhaber, siguiendo la idea de *apatía desubstancializada* desarrollada por Gilles Lipovetsky en su *La era del vacío*, acuñó el término *economía de la atención* para describir el estado en el que el ser humano, sumido en un mar de datos, decide “hibernar” su concentración y no molestarse en hacer un análisis de selección y distinción entre lo valioso y lo no valioso, lo legítimo y lo ilegítimo, lo deseable y lo impuesto.

Según Goldhaber, como no podemos prestar atención a toda la información que se nos ofrece en esta época que posteriormente renombraremos *época de la técnica*, decidimos encauzarnos en una corriente ya preparada, ajustada y digerida para nosotros y así evitarnos el tiempo de desgrane que una selección personal requeriría. Esta letanía, esta *interpasividad* –término utilizado por el austríaco Robert Pfaller en su *Interpassivity: The Aesthetics of Delegated Enjoyment*– nos lleva a delegar todas nuestras decisiones en fuerzas externas y descentralizadas, delegación originariamente material que se convierte inevitablemente en una delegación de nuestra voluntad e intelecto en un Sistema preparado para ensimismarnos en la cómoda retahíla que ofrece su cauce.

El mundo solucionista que tenemos ante nosotros no es un mundo donde los problemas se solucionen con mayor facilidad, sino un mundo donde lo humano, único campo cuyos problemas son irresolubles debido a que no remiten a variables numeralizables, sino a problematizaciones de la existencia –tal y como veremos con Foucault–, ha dejado de tener peso precisamente por su irresolubilidad, dando paso a un nuevo campo de entretenimiento donde los problemas se convierten en pseudoproblemas que vienen acompañados de las respectivas pseudosoluciones ofrecidas por el Sistema, creando así

una ilusión de efectividad. En un mundo inteligente, ¿para qué necesitamos nosotros la inteligencia?

Si queremos reflexionar, como planteó Immanuel Kant, sobre *qué cabe esperar*, debemos retrotraernos a un análisis del origen de las condiciones que rigen nuestra actualidad, análisis que, en opinión de Karl Marx, se antoja irrenunciable para legitimar cualquier acción fundamentada. Hay que analizar cómo el ser humano ha llegado a un punto en el que se ha subyugado a sí mismo hasta ser incapaz de encontrar una pizca de humanidad en sus acciones. Hay que entender cómo, de entre todas las potencias humanas que estaban a nuestra disposición en una época que apuntaba a la liberación de las cadenas que históricamente nos habían amarrado, nos hemos decantado por actualizar aquellas que nos están llevando al olvido de quiénes somos y de cómo hemos llegado hasta aquí para sustituirlo por la ansiada e irreflexiva acción de a dónde dirigirnos

Durante toda la historia, el hombre ha dirigido sus esfuerzos a intentar explorar y explotar las posibilidades disponibles para mejorar sus condiciones de vida. Ahora, el hombre está tan convencido de que vive en el mejor de los mundos posibles que es muy difícil relanzarle a esa exploración teórica que busca encontrar las injusticias y las brechas de la realidad en la que vive. Esta tarea se torna el problema principal de la filosofía, de la crítica, del pensamiento que resiste.

Hay que entrar en conciencia de que el desarrollo de la historia es el desarrollo de las elecciones humanas, y de que las elecciones humanas son dependientes del proceso social y material en el que se concreta y efectiviza la ideología dominante de cada época. No podemos basarnos en la abstracción de un proceso de la historia para justificar las etapas por las que va pasando la humanidad, sino que debemos comprender esas etapas desde un lugar contrario a la abstracción, esto es, desde el arrojamiento radical en las causas sociales y materiales que las han conformado. Rubio Llorente, fiel a las ideas de la obra que está traduciendo –*Manuscritos de economía y filosofía*–, asevera en su introducción:

El mundo humano es obra del hombre y ha de ser siempre estudiado y comprendido en función de una determinada idea del hombre, de una Filosofía. Reducirse a aceptar lo dado, tratar positivamente al hombre y la sociedad existentes, es aceptar la idea del hombre que esa sociedad y ese hombre realizan (Marx, 1968:15)

1.2. LA BÚSQUEDA DE LA EMANCIPACIÓN ILUSTRADA Y EL CAMINO HACIA LA ÉPOCA ANTIILUSTRADA

¿El ser humano tiende por naturaleza hacia la emancipación, hacia la potenciación de sus posibilidades, hacia la liberación de las cadenas que lo amarran? Si es así, ¿qué significa emancipación: liberación del condicionamiento exterior y menor peso de la ideología social en las decisiones personales o aumento de la autonomía de los sujetos a través de la potenciación de sus particularidades? ¿Es lo primero –la libertad otorgada desde fuera- condición *sine qua non* de lo segundo –el desarrollo de la autonomía propia? ¿Cómo debemos interpretar que en algunos de los períodos de mayor autoritarismo social haya sido cuando el espíritu individual ha parecido elevarse más alto, persiguiendo más fervientemente su libertad, y en períodos de menor persuasión externa sea cuando el espíritu se ha llegado a estancar entre la conformidad de lo dado?

La Ilustración, al coincidir en el tiempo con el proceso de industrialización, supuso el comienzo de aquel sueño moderno que tuvo por objeto la satisfacción total de las necesidades materiales con motivo de poder centrarnos en la potenciación de las espirituales, esto es, en el desarrollo de nuestra autonomía. El periodo de la Ilustración dio alas, por tanto, a aquello que muchos pensadores consideraron el punto de inicio del *progreso total* de la humanidad, a la inauguración del mejoramiento sistémico de todas las parcelas que componían la sociedad, a la democratización de la vida Salvador Giner, en su *Teoría sociológica clásica* escribía

La creencia en el progreso consiste en la certidumbre de que es posible un incremento en la condición moral, social y material de la raza humana. Los más optimistas entre quienes tal sostienen afirman que el progreso es inevitable y general. Los más cautos estiman que puede producirse si nos esforzamos en el empeño. Ambos comparten una cierta confianza en la bondad de la naturaleza humana. Los creyentes –aquellos que están convencidos de la inevitabilidad del progreso-pretenden también conocer la evolución futura de la historia. En realidad, toda idea de progreso entraña una concepción del pasado como trayectoria que conduce a una profecía del porvenir (Giner, 2001:26)

Existen, según Giner, dos tipos de lectores de la historia: los que creen en un progreso de la humanidad propiciado por el mejoramiento de las condiciones generales de existencia a partir de una mejor tutela de la sociedad y los que piensan que el progreso es solo perseguible a través del mejoramiento de los individuos particulares y su desarrollo autónomo. Los primeros suelen ser a su vez creyentes de la inevitabilidad de

este proceso progresivo; los segundos, escépticos del determinismo, suelen insistir en la necesidad de su construcción. Estos dos grupos han solido recalar, a grandes rasgos, en los defensores de una tecnocracia cada vez más avanzada capaz de resolver los esfuerzos de los individuos particulares y los defensores de una sociedad abierta en la que, por una parte, se eligiera democráticamente a los gobernantes como, por otra, se democratizaran las vías de desarrollo particular de cada individuo.

1.2.1 El progreso hacia la emancipación del individuo ¿Potenciación de la individualidad mejoramiento de la tutela de la sociedad?

Parece que ha sido en la actualidad, y sólo a partir del desarrollo desmedido de la técnica, cuando se ha empezado a dudar de que el progreso material supusiera la paralela investidura del progreso espiritual, de que la liberación de las necesidades que nos imponía la naturaleza conllevase un redirigimiento de los esfuerzos de los seres humanos hacia el desarrollo de un campo puramente intelectual. Ya Sigmund Freud, en 1930, sospechaba:

En el curso de las últimas generaciones la humanidad ha realizado extraordinarios progresos en las ciencias naturales y en su aplicación técnica, afianzando en medida otrora inconcebible su dominio sobre la Naturaleza. No enunciaremos, por conocidos, los pormenores de estos adelantos. El hombre se enorgullece con razón de tales conquistas, pero comienza a sospechar que este recién adquirido dominio del espacio y del tiempo, esta sujeción de las fuerzas naturales, cumplimiento de un anhelo multimilenario, no ha elevado la satisfacción placentera que exige la vida, no le ha hecho, en su sentir, más feliz (Freud, 1993:31)

Antes de llegar al óptimo progreso material del que gozamos en la actualidad, pensadores de todas las épocas tuvieron fe en que el ser humano, tras liberarse de sus pesados menesteres materiales, podría dedicar su tiempo a aquellas esferas que más propiamente le caracterizaban, esferas que pertenecían exclusivamente a ámbito espiritual. El desarrollo de esas esferas por parte de cada individuo —una vez liberado de tener que lidiar con las necesidades acuciantes del día a día- conduciría, de una vez por todas, al progreso total de la humanidad. Blaise Pascal creía que la historia del mundo era como la vida de un solo hombre tendiendo hacia su propio desarrollo; Gottfried Leibniz, que nuestro desarrollo como civilización estaba teleológicamente encaminado hacia su realización total debido a que vivíamos en el mejor de los mundos posibles; Friedrich Hegel, que era inevitable la tendencia de la humanidad hacia su propio autoperfeccionamiento debido a componer una necesidad del Espíritu Absoluto.

El barón de Montesquieu proclamaba que el ser humano era esencialmente un ser racional y que era labor de los gobernantes desarrollar las condiciones propicias para que este pudiera desplegar sus potencialidades espirituales. Para lograr tal hazaña, Montesquieu creía que lo mejor sería sistematizar la sociedad en tipos o categorías y hacer que el funcionamiento general mejorase hasta el punto en que los seres humanos se viesen liberados de sus condicionamientos materiales y redirigidos a menesteres propiamente espirituales⁹.

Este destino, en opinión del francés, se acabaría cumpliendo tarde o temprano debido a la existencia de lo que él llamaba “estructura social” o “Espíritu”, entidad con vida propia que vehiculaba el desarrollo de la historia y que tenía las características de esa razón objetiva a la que repetitivamente apelaban algunos filósofos. Sería esta suerte de razón objetiva la que empaparía nuestro espíritu particular y nos llevaría a querer lo que debe quererse, esto es, lo que el espíritu de la historia dictamina como bueno, y la que nos mostraría las mejores pautas de actuación en cada momento histórico para así poder llegar a una meta esencialmente establecida. Este es el motivo de que a ojos de Montesquieu la realización del “Espíritu” no dependiese tanto de las instituciones políticas abstractas de cada época como de los hábitos y costumbres de los pueblos y, sobre todo, de los ciudadanos, de lo que ellos desearan acometer *instintivamente* tras entrar en conciencia racional de qué era bueno. Gracias a este matiz, y por muy corrupto que pudiera llegar a ser el gobierno de un momento histórico, el espíritu que vehiculaba la sociedad seguiría siempre su propio desarrollo inmanente.

El nacimiento de la visión positivista prevista ya en la filosofía de Montesquieu se basaba en la fe de que una fuerte organización social que tendiera hacia fines comúnmente delimitados nos llevaría indubitavelmente a un grado más alto de civilización que al que los ciudadanos podrían llegar si persiguiesen individualmente sus metas particulares. El positivismo, más que una teoría, tiende a consagrarse como una pragmática del funcionamiento comunitario. Se podría aventurar que el positivismo es en realidad una teoría metafísica cuyo supuesto básico es que a mayor instrumentalización de la sociedad, mayor rapidez en el funcionamiento de los engranajes, mayor cohesión comunitaria para lograr esta meta y *por consiguiente* mayor

9 Atisbamos en esta descripción del funcionamiento ideal de una sociedad tanto una continuación de la *scientia universalis* baconiana como un antecedente del positivismo desarrollado en décadas posteriores por filósofos como Henri de Saint-Simon o Auguste Comte.

rapidez en el desarrollo del espíritu de la civilización, equiparable a una menor problemática espiritual –pues la atención ya no está puesta ahí, sino en el mejoramiento del funcionamiento comunitario-.

Bertrand Russell, en *La perspectiva científica*, definió a la sociedad esencialmente positivista como “aquella que emplea la mejor técnica científica en la producción, en la educación y en la propaganda” (Russell, 1983:165), esto es, aquella sociedad cuyo objetivo es reunir todas sus parcelas bajo un todo identitario guiado por un método unidimensional: el científico-deductivo. El problema de la sociedad positivista, de la sociedad eminentemente científica o de la sociedad con una mirada puramente técnica, como veremos más adelante, no recalca en su utilización del método científico-técnico para llegar a ciertos fines –menos aún si este método ha demostrado ser efectivo-: el problema es que, debido al triunfo de este método en cierta parcela de la realidad –la orgánico-material-, se ha buscado hacer uso de él en el resto de parcelas que componen la realidad hasta reducir sus elementos –así como sus fines- a la forma fija, determinada y resuelta propia de los engranajes de una máquina, una máquina que siempre es predecible y cuya organización y fines están invariablemente fijados y delimitados, todo ello con el objetivo de llegar a una sociedad ontologizada en un movimiento perfecto cuya perpetuación solo favorece a los que están en mejor posición dentro de ella.

La sociedad positivista pone el énfasis, por tanto, en una ética de la comunidad en detrimento de una ética del individuo –el cual, con sus pretensiones particulares, podría llegar a poner en peligro ese funcionamiento-. La sociedad se convierte así en un todo por el que cabe sacrificar cualquier meta o acción individual que pudiera desequilibrar el sentido establecido en la sociedad.

Nicolas de Condorcet, uno de los primeros positivistas consagrados, creyó fielmente en la soberanía de esa razón objetiva cuya misión era vertebrar y guiar a la sociedad en su totalidad, y aventuró que era ella la que dictaminaba las leyes comunes a las que los individuos nos debíamos ceñir por mimesis con nuestro entorno social. Su idea de progreso, no obstante, estaba muy alejada de cualquier propuesta de emancipación para el individuo: creía que la opinión de las personas solía carecer de valor debido a su falta de compromiso intelectual, y por lo tanto veía propicio delegar todo el peso de decisión de los individuos en las instituciones sociales conducidas por tecnócratas especialistas en sus labores.

La misma idea de progreso comunitario tenía Henri de Saint-Simon, que creía en la efectividad de un orden social que no diese excesiva cabida a la imprevisibilidad individual. Menos dictatorial que Condorcet, el orden social que proponía Saint-Simon debía atenerse a la opinión de unos expertos que emergían siempre de las masas a través de la igualdad de oportunidades; el resto de individuos, más necesitados de guías sociales, debían estar subsumidos bajo una misma “religión comunitaria” –ya fuera esta laica o científica- creada con el objetivo de hermanarlos y crear vínculos sociales entre ellos.¹⁰

Émile Durkheim, en la línea de Maquiavelo y Saint-Simon, creía que el estudio de la historia debía asemejarse al estudio de la naturaleza: los hechos sociales son entes tan reales y objetivos como los objetos materiales, y por lo tanto se pueden estudiar, medir y analizar como cualquier otro fenómeno. Desde el punto de vista de Durkheim, el individuo no tiene un peso excesivo en el desarrollo de los acontecimientos de la historia, pues los hechos sociales tienen un papel independiente y soberano que difícilmente podría ser reconducido por la intencionalidad de un sujeto. Lo que debía hacer la sociedad, por tanto, era estudiar la historia como una concatenación de hechos sociales y sus repercusiones y no como una sucesión de individuos y sus acciones interventoras.

La historia no es ya una totalidad inabarcable e incomprensible compuesta por diferentes sociedades y sus acciones, sino que es una región concreta y objetiva que la ciencia puede estudiar y posteriormente formalizar. Hasta las esferas más espirituales – la religión, el arte, la cultura- se reducen para Durkheim a meros constructos sociales destinados a una mejor cohesión de los individuos mientras el desarrollo de la historia sigue inalterablemente su curso.

La educación, consecuentemente, debe carecer de intención por desarrollar la creatividad del ser humano, ya que su afán de creatividad solo llevaría a los individuos a rechazar mimetizarse con la sociedad, creando disonancias perjudiciales para el

10 Saint-Simon rescató de Maquiavelo la propuesta de impulsar un estudio de las leyes sociales que regían la historia y se concretaban en las diferentes épocas con el objetivo de predecir las fases por las que la humanidad iba a transitar en un futuro, llamando a este estudio “ciencia de la sociedad” o “física social”. De esta forma, y unido al factor de que los individuos debían subsumirse a la religión comunitaria, el espacio para la impredecibilidad y la apertura de posibilidades quedaba en la filosofía del francés notablemente restringido.

funcionamiento de la misma. En consecuencia, las instituciones educativas deben apuntar a transmitir a las nuevas generaciones aquellos valores sociales que llevaron a las generaciones anteriores a un mejor funcionamiento y cohesión social. Educar, para Durkheim, equivale a socializar: la educación es esa herramienta que muestra a los individuos su pertenencia a un todo social que los supera y los abarca, una herramienta que a su vez corta de raíz cualquier pretensión de emancipación del pensamiento por parte de un sujeto autónomo.

El filósofo Auguste Comte es popularmente conocido por apostar por la sistematización total de la sociedad a través de instituciones científicas que llevasen el proceder positivo a ostentar no solo el puesto de modelo práctico de producción material, sino también el de modelo espiritual para guiar a los individuos. El francés pensaba que la sociedad, a través de los procesos de mecanización que estaban teniendo lugar en las últimas décadas y que habían hecho de la vida material algo más amable que en épocas anteriores, estaba llegando a un rango superior de conciencia en el que ciencia y filosofía, materia y espíritu, comenzaban a reunirse bajo el mismo paradigma: el paradigma positivo. Así lo anotaba en su *Discurso sobre el método positivo*: “Esta tendencia espontánea a constituir directamente una armonía entera entre la vida especulativa y la vida activa debe mirarse al fin como el más feliz privilegio del espíritu positivo” (Comte, 2011:45).

En esta obra, Comte alababa la legitimidad que subyacía al método de las ciencias naturales y la quiso extrapolar para formar un patrón capaz de fundamentar el resto de ciencias y estructurar con ellas un Sistema que hubiese dado muestras de su efectividad. Esta defensa del método positivo como único modelo con auténtica validez para crear una sociedad organizada se basaba en la siguiente tesis: nosotros no conocemos esencias metafísicas ni fines últimos, y lo único que tenemos ante nosotros es un conglomerado de fenómenos y las relaciones que se producen entre ellos. Si asumimos que las relaciones entre fenómenos se dan con regularidad –y así parece ser siempre y cuando los factores externos que los hayan provocado sean idénticos-, llegamos a la conclusión de que a través de un estudio metodológico el ser humano puede llegar a conocer y prever tanto esas relaciones como los nuevos fenómenos que surgen de ellas, evitando imprevistos que pudieran acarrear algún contratiempo para la organización.

Los fenómenos se convierten así, en opinión del francés, en las realidades *últimas* de las que está compuesto el mundo. Debido a ello, cualquier acción racional *útil* debe estar encaminada única y exclusivamente a conocer los fenómenos y sus relaciones, para así poder anticiparse y redirigir su funcionamiento en la mejor dirección posible. Intentar ir más allá de esta actividad –es decir, hacer meta-física- es algo que carece de objeto y por tanto se convierte en una actividad *inútil* a ojos de un Sistema que busca acometer labores cuya efectividad pueda ser plasmada en resultados visibles y aprehensibles por la ciencia.

Comte estaba convencido de que el sistema de producción que se estaba desarrollando a partir de la expansión de las industrias, caracterizado por la división del trabajo y la producción en cadena, era justamente la pieza que se necesitaba para lograr el desarrollo personal de los individuos. Al sentirse cada sujeto una pieza imprescindible en el proceso de producción, la división del trabajo llevaría a la comunidad a una nueva solidaridad intersubjetiva que haría que todos los ciudadanos cooperasen entre ellos de forma voluntaria y solidaria para lograr unas mejores condiciones materiales en las que vivir.

Junto con este sentimiento de hermandad, una educación científica que transmitiera la información de los progresos de la civilización, simplificándola hasta ser apta para ser digerida por la ciudadanía, permitiría que los ciudadanos conociesen la eficacia del método, exponiendo las bondades que perpetuar el mismo comportaba. Así lo describía el francés: “Todo espíritu meditador debe comprender así finalmente la importancia verdaderamente fundamental que presenta hoy una sabia vulgarización sistemática de los estudios positivos, destinada esencialmente a los proletarios, a fin de preparar una sana doctrina social” (Comte, 2011:117).

Gracias a esta educación la colectividad no solo funcionaría al unísono en las labores productivas, sino que además sería una colectividad que participaría en alguna medida de los asuntos sociopolíticos al contemplar los resultados de la efectividad del mecanismo dirigido por la élite tecnócrata. “El pueblo no puede interesarse esencialmente más que por el uso efectivo del poder, sean cualesquiera las manos en que resida, y no por su conquista especial” (Comte, 2011:114), añade Comte para restar fuerza a la posibilidad de una rebelión. El pueblo necesita ser dirigido y el gobierno

tecnocrático es el que ostenta un menor margen de error a la hora de llevar los asuntos de todos los ciudadanos.

A Comte no le valía con que el ciudadano estuviera comprometido con su labor para con el resto de ciudadanos, sino que demandaba que estuviese comprometido *exclusivamente* para con esa labor. La individualidad y las metas personales debían ser suprimidas, así como todo intento de emancipación del pensamiento colectivo. No se trataba sencillamente de servir con corrección a los allegados para sentirse satisfecho con esa parte que tiende a integrar el comportamiento ético en la praxis individual, sino que el alma individual debía disolver todas sus particularidades y anhelos personales para sustituirlos por los fines del alma colectivo –al que el francés llamaba *Grand Être*– y tratar estos últimos como los únicos fines perseguibles.

Los intereses personales, puntualizaba Comte, no debían ser restringidos a la intimidad mientras el ciudadano desarrollaba su labor profesional, sino que esos intereses no debían existir a menos que se fundieran con los intereses del pueblo. Cualquier propósito que se saliera de esa máxima habría de tildarse de perversión inmoral del ciudadano. Debía materializarse la idea de que el sujeto era una abstracción de la sociedad, una efectividad de la misma. Así lo describe Comte: “El único carácter esencial del nuevo espíritu filosófico que no haya sido aún indicado directamente por la palabra positivo, consiste en su tendencia necesaria a sustituir en todo lo *relativo* a lo absoluto” (Comte, 2011:59). De esta forma, se consumaba una filosofía en la que el pueblo como totalidad, la sociedad como Sistema, tenía prioridad absoluta sobre los elementos que la componían.

John Stuart Mill rechazó de raíz la idea de que la sociedad funcionaba mejor si estaba guiada por un espíritu colectivo indiferente a la individualidad que si maniobraba teniendo en cuenta los intereses y proyectos de los sujetos que la componían. A su vez, defendió tanto que las sociedades que mejor habían funcionado a lo largo de la historia debían su éxito a que habían prestado atención a las tendencias particulares de los individuos como que esas sociedades tuvieron un avance óptimo gracias a la libertad de pensamiento de ciudadanos concretos en el correr de los siglos.

Tras un análisis exhaustivo tanto de los cambios sociales en la época industrial como de los propios estudios de Comte, los cuales había seguido incondicionalmente en sus inicios, el inglés criticó el sistema de división del trabajo y de producción en cadena que

tan indecorosamente defendía el positivismo: para Mill, la especialización que sufría el ciudadano no hacía más que empequeñecerle, suponiendo tanto una reducción del valor que el propio sujeto tenía para la sociedad como una disminución de la multiplicidad de capacidades que era capaz de desarrollar.

El individuo, atomizado en la época de la técnica, tenía cada vez menos idea del objetivo del trabajo que estaba llamado a realizar, y sentía una despersonalización cada vez mayor a la hora de ejecutarlo. Lo que Comte había estimado como un incentivo –la creencia de que el ciudadano se sentiría importante al ser “dueño” de su lugar particular dentro del Sistema- Mill lo consideró el mayor desprecio que se podía hacer a la particularidad y a la dignidad del ser humano: el individuo era únicamente una pieza más dentro de un Sistema completamente despersonalizado que no reparaba ni por un momento en la importancia de su existencia. El ciudadano del sistema positivista, lejos del ideal humanista, se convertía en un engranaje con un abanico de perspectivas extremadamente limitado y se acercaba peligrosamente a la desaparición de la creatividad e impredecibilidad que siempre había caracterizado a la naturaleza humana.

Que la educación de los ciudadanos estuviese en su totalidad en manos de una única clase –los tecnócratas- representaba para Mill el mayor peligro de todos. No solo implicaba la implantación completa de una pequeña gama de ideas en la mente de los individuos, cercenando de raíz la posibilidad de que otras ideas pudiesen emerger, sino que además ahogaba cualquier atisbo de creatividad individual que pudiese provocar una ruptura. Las ideas que eran consideradas irrefutables en la sociedad positiva no basaban su validez en la seguridad acerca de su veracidad sino en el hecho de que eran ideas del Sistema, *ideas que hacían funcionar al Sistema*, y según el pragmatismo subyacente al pensamiento positivo su utilidad para el mismo hacía que quedaran instantáneamente legitimadas. Así lo describía el inglés: “Existe la más grande diferencia entre presumir que una opinión es verdadera, porque oportunamente no ha sido refutada, y suponer que es verdadera a fin de no permitir su refutación” (Mill, 2013:95).

Mill, denunciando la unidimensionalidad del discurso positivo, pensaba que la educación debía estar basada necesariamente en una pluralidad ilimitada de ideas y perspectivas, puesto que sin pluralidad la educación no era más que adoctrinamiento. Negaba que una educación llevada por un poder colectivo y unitario “fuera más eficaz

y, a la corta o a la larga, no terminara con todo proceso creador” (Mill, 1972:17). Todo proceso educativo que tuviese como objetivo el desarrollo de las capacidades tanto individuales como sociales de un individuo debía contener una compleja variedad de herramientas y de matices, por lo que una educación que no partiese de ese supuesto básico jamás se podría llegar a presentar como un proceso formativo legítimo sino, lejos de eso, como un proceso de adoctrinamiento servil. Individuo, pluralidad y educación conformaban para el inglés las tres puntas del triángulo equilátero que se erigía como la pieza fundamental en el desarrollo de una sociedad, triángulo que siempre estaba al borde de su conversión en escaleno debido al aumento ilegítimo de tamaño de alguna de ellas.

La aparición de los llamados liberales clásicos constituyó un viraje inaudito en el pensamiento moderno al abrir la posibilidad de emancipación del pensamiento individual en unas sociedades que aún eran bastante totalitarias. Alexis de Tocqueville, uno de los mayores propulsores de esta corriente, rechazó el discurso sistematizador del positivismo y proclamó que el individuo no era un engranaje más de un todo comunitario, así como que su destino no era tender hacia la asociación de pensamiento y acción con sus conciudadanos, sino que él y solo él era el soberano de sus pensamientos y de la aplicación de los mismos en su propia vida, siempre y cuando esta soberanía no interfiriese en la soberanía del resto de ciudadanos.

En opinión de Tocqueville se podía distinguir entre dos tipos de sociedad: aquella que promovía y salvaguardaba la singularidad y libertad de los sujetos y aquella que los subyugaba bajo la tiranía de un Sistema uniforme llamado *comunidad*. La segunda era el resultado de un despotismo jerárquico ilegítimo normalmente dirigido por un grupo de tecnócratas que trataban a la población como un rebaño de ovejas al que había que guiar, debido a su incapacidad para organizarse por sí mismo.

Tocqueville, denunciando este despotismo elitista, proponía promover el primer tipo de sociedad y defender el establecimiento de gobiernos que respetaran la pluralidad de intereses y tendencias que cohabitaban en una sociedad: lo que había que conseguir era establecer una sociedad abierta de la que los individuos anhelaran participar, y así plasmar los intereses particulares en el rumbo común del pueblo y establecer una democracia liberal que se alejase de lo represivo y que llamase a la unión voluntaria a través de la solidaridad.

Tocqueville, como coetáneamente sospechó Mill, auguró que el excesivo desarrollo de la técnica podría desembocar en la destrucción de esos vínculos solidarios, tanto por el paulatino distanciamiento espacio-temporal de las personas como por la creación de nuevas necesidades artificiales que iban disminuyendo el interés de los individuos por los otros humanos.

Como hemos intentado plasmar a través de esta pequeña recopilación de autores que conforman el nacimiento tanto de la corriente positivista como de la liberal clásica – recopilación que, somos conscientes, es reducida y concreta debido a nuestra intención de rescatar únicamente los elementos fundamentales de ambos pensamientos para poder continuar con nuestra investigación-, la historia de la filosofía Moderna –consumada en la Ilustración- es la historia de la búsqueda del progreso total de la sociedad y del ser humano.

Esta búsqueda ensaya caminos palpablemente diferentes dependiendo de la corriente desde la que inicie su recorrido: mientras que para los positivistas la liberación de las capacidades humanas pasa por construir un Estado fuerte con una agrupación de ideas comunes bien establecidas que puedan –y deban- servir como ideal para todos –ideas que por su parte son elegidas y legitimadas por un pequeño grupo de tecnócratas que se erigen de manera autorreferente como la potestad de la razón objetiva-, la corriente liberal aboga por educar a todos los ciudadanos en la irreductibilidad de la pluralidad y del espacio común en el que esta fermenta, apuntando a que, a través del respeto de las también irreductibles particularidades de los otros, cada uno pueda construir el camino que le lleve hasta su desarrollo vital más personal.

A continuación, presentaremos el autor que en nuestra opinión se eleva como la conjugación perfecta entre estas dos corrientes, o mejor dicho, como su superación en una corriente que aúna lo mejor de cada una, rescatando tanto la solidaridad y las bases de la comunidad positivista como el espacio de desarrollo personal por el que luchan los autores liberales. Este autor es el filósofo alemán Karl Marx.

1.2.2 Marx y la crítica a la alienación del individuo en la sociedad técnica

Podríamos procurar un primer acercamiento a Marx diciendo que su filosofía está compuesta por dos niveles o momentos: uno teórico-crítico y uno pragmático, enfocado

a la plasmación del primero en la materia a través de la praxis. Su afán por convertir la convergencia de ambos niveles en un *humanismo científico* partirá de la creencia de que solo estudiando *científicamente* el desenvolvimiento de la historia podremos llegar a entender cómo han funcionado las etapas pasadas, cuáles serán las etapas venideras y, sobre todo, en qué medida podremos acelerar el tramo final en que la civilización se emancipe a través de una práctica revolucionaria.

En los párrafos siguientes convocaremos los rasgos de la teoría marxista que creemos mejor explican su relevancia para nuestro estudio, esto es, la búsqueda de la emancipación y la autonomía del individuo. Con este motivo rescataremos, principalmente, la crítica de Marx a la alienación propiciada por la técnica, su defensa de la particularidad irrevocable de todo ser humano y los motivos que nos han llevado a pensar que el alemán, a pesar de sus palpables esfuerzos por evitarlo, acaba cayendo de nuevo en una mirada metafísica que objetiviza y tecnifica todo lo que entra en su campo de visión.

Marx hizo hincapié a lo largo de sus diferentes obras, otorgando más importancia a una o a otra dependiendo del objetivo de la obra en cuestión, en la existencia tanto de una teleología de la historia como de la libertad de actuación del individuo¹¹. Para él, la historia era un proceso a través del cual la raza humana estaba destinada a liberarse de las cadenas que ella misma se había autoimpuesto en estadios anteriores –debido a las necesidades materiales de cada época- hasta llegar al punto final de su trayecto: la emancipación de todos los seres humanos y la autodeterminación de su libertad.

Moltmann, en *El hombre*, describía así la *antropología de la salvación marxista*: “El hombre ha de volver a reganarse desde su condición perdida, para ser lo que

11 Este es uno de los puntos más confusos de la filosofía de Marx, así como el lugar desde el que se le han practicado más críticas por parte de las diferentes corrientes. A ojos de un gran número de estudiosos, es contradictorio defender en una misma filosofía la existencia de una escatología de la historia y la libertad de acción del individuo. Según esta crítica –que tiene por objeto la apelación marxista a la inevitabilidad de las etapas históricas por las que transcurre la humanidad-, no se podría considerar la filosofía de Marx una “filosofía de la praxis” debido a que la praxis, para el alemán, ya está delimitada de antemano por una especie de espíritu revolucionario inalterable. Si esto es así, si la praxis se encuentra ya delimitada por una corriente histórica que la lleva a desarrollarse, no hay cabida para la “emergencia del evento” que supone una ruptura del pensamiento dominante por parte de los individuos concretos. Nos volvemos a encontrar, de este modo, con una filosofía metafísica que teoriza sobre una realidad cerrada y sin posibilidad de cambio. Karl Popper, participando de esta crítica, incluía a Marx en el grupo de los enemigos de la “sociedad abierta”.

esencialmente es: el hombre idéntico consigo mismo y con la humanidad” (Moltmann, 1973:75). El camino de la salvación de nosotros para con nosotros, ese que nos llevaría a liberarnos de las cadenas históricas que nos habíamos autoimpuesto, pasaba primero por la conquista y conformación de las llamadas “libertades formales”, esto es, de los postulados que debían recoger y proteger los derechos inalienables de todos los seres humanos, para luego llegar al estadio de desarrollo personal de cada individuo. La reflexión y postulado de las libertades formales, por tanto, debía conformar el paso previo a la realización de las mismas en la materia, a su plasmación en la vida real de *cada uno* de los individuos que habitaban el mundo. Raymond Aron, en su *Ensayo sobre las libertades*, apuntó al respecto:

Si (Marx) bautizó con el nombre de ‘formales’ las libertades políticas y personales, no es porque las despreciase, sino porque le parecían insignificantes mientras que las condiciones reales de existencia continuaran impidiendo a la mayor parte de los hombres el goce auténtico de sus derechos subjetivos. Crear una sociedad en la cual *todos* los hombres pudiesen, *durante toda su existencia*, realizar *efectivamente* el ideal democrático, tal era con toda seguridad la utopía hacia la que tendía el pensamiento del joven Marx (Aron, 1966:39)

A través de la materialización de las abstractas libertades formales, Marx buscaba que el individuo no abstracto, el ser humano *real*, encarnarse en sí el ideal de ciudadano que portaba todos los derechos que una vida humana digna requería.

Liberar al individuo de la separación entre ser un sujeto libre y autónomo que elige qué hacer en su tiempo libre y ser un trabajador alienado deseante de terminar su jornada de trabajo era el objetivo final de esa materialización *real* de libertades formales. De este modo, una sociedad libre y participativa en los asuntos públicos, siguiendo las palabras de Aron: “Solo se realizará por la fusión entre el trabajador y el ciudadano, por el acercamiento entre la existencia popular y el empíreo político” (Aron, 1966:34), en resumidas cuentas, haciendo que el individuo sea a la vez el productor y producto de su propio trabajo dentro de la comunidad y reconquistando así su condición de *homo faber*, pero no de *homo faber* de productos que en nada le pertenecen ni mucho menos ayudan a su desarrollo personal, sino de *homo faber* de su propia existencia, esa que en la época de la técnica ha quedado alienada. Siguiendo la tradición humanista que se viene desarrollando desde Aristóteles, Marx pensaba que el ser humano era el animal que tenía por esencia crearse a sí mismo a través de sus propias prácticas. La esencia del individuo, por lo tanto, es lo que su trabajo en el mundo hace de él.

Alejado tanto del idealismo tradicional como del materialismo vulgar, tal y como anticipábamos más arriba, el materialismo histórico de Marx apuntaba a la existencia de una suerte de espíritu objetivo que se desarrollaba y materializaba en las formas y luchas concretas de la historia. Cada individuo es una plasmación de esas formas históricas concretas, y su singularidad y capacidad emancipatoria conforman los motores que mueven la historia en su totalidad.

El pensamiento, lejos de ser un agente pasivo que contempla la realidad, es la esencia misma de las acciones, el responsable de su dirección y el garante de llevarlas a buen puerto. El ser humano de la época industrial, no obstante, ha reducido su pensamiento y su actividad creadora a la actividad propia de un autómatas, de un engranaje, incluso en aquellos campos en los que la creatividad humana conforma la esencia misma de la actividad –el conocimiento, la cultura, la educación. La alienación que subyace al modo de producción capitalista es para el alemán la causa de que el ser humano no pueda entrar en conciencia de su falta de autonomía, y la reificación –cosificación- tanto del mundo exterior como de sí mismo, su consecuencia.

Lejos de la filosofía feuerbachiana que confiaba en que el estado de enajenación se redimiría instantáneamente entrando en conciencia de él¹², Marx creía que la conciencia teórica no bastaba, y que el individuo debía materializar mediante una revolución social su deseo de liberarse de los amos e instituciones que le oprimían y despojaban de su dignidad como ser humano. Apunta Moltmann: “No se satisfizo con la apariencia de la bella teoría y de la mera idea de reconciliación, sino que comprendió a la teoría como praxis y a la reconciliación como superación real de la alienación” (Moltmann, 1973:78-79).

El marxismo podría llegar a definirse, desde una lectura que parte de la importancia que aquel otorga a la transformación de la realidad a través de acciones revolucionarias, como la filosofía que reniega de identificar la constatación de un estado de cosas con su necesidad. La ideología o *falsa conciencia* se erige como la principal culpable de que el individuo no pueda hacer emerger una visión crítica de lo que le rodea y de los intereses

12 Sobre ello, Marx declaraba: “Para Feuerbach, y por eso es aún ‘filósofo’, la reconquista de la universalidad es tarea espiritual, una empresa de pensamiento y amor. Una vez que se haya desenmascarado la Religión y evidenciado que Dios no es otra cosa que la hipóstasis del género humano, el amor de Dios debe transformarse en amor del hombre (...). Pero esta nueva Filosofía es en verdad otra religión” (Marx, 1968:31).

subyacentes que lo mantienen vigente. Escribe Garaudy al respecto: “La ‘ideología’ se caracteriza (...) no necesariamente como el error en relación a la verdad (...) sino ante todo por la ignorancia de sus propios orígenes y de su relatividad, por olvidar que toda ideología ha nacido de una *práctica* y ha nacido en la *historia*” (Garaudy, 1970:50-51).

La ideología es la culpable de que ciertas lecturas sobre la realidad parezcan describir unos hechos históricos tan objetivos como necesarios. Esta lectura es presentada a las masas por parte de los poderes dominantes con el objetivo de colocar una suerte de aura sobre la historia que la haga aparecer como in-intervenible. Pero es justo en esa realidad divinizada, identitaria y unidimensional, en esa realidad en la que toda transformación parece una empresa perdida de antemano, donde Marx cree que germina el pensamiento que puede salvarnos: es justo en la frustración de unos seres humanos cada vez más explotados y despojados de su identidad, cada vez más escindidos en la contradicción entre su ser personal –despojado de toda personalidad- y su ser trabajador –alienado hasta el automatismo- donde nace un pensamiento crítico-dialéctico capaz de localizar los antagonismos y contradicciones que subyacen a la aparente racionalidad de la realidad. Es este pensamiento el que va a permitir al individuo concebir que toda situación aparentemente inalterable contiene en su propio seno las bases para ser derrocada.

El alemán otorga una importancia crucial a la capacidad creadora del ser humano, característica que cree salvaguardada en estado latente aun en los períodos de mayor dogmatismo y cerrazón sobre los presupuestos dados en la realidad. No obstante, Marx advierte que no podemos dejar en manos de una creatividad inexperta, conducida por la pura espontaneidad, el futuro de la historia y del ser humano: el levantamiento espontáneo sin un momento teórico-crítico que le anteceda, un momento que le haga reflexionar sobre el rumbo tanto de sus acciones como de la historia que quiere construir, está abocado o al anarquismo más absoluto –subsumido a egotismos particulares- o a un derrotismo continuo de la clase social más explotada y con menos recursos para organizarse. Respecto a ello escribe Garaudy:

El marxismo, y por primera vez, la filosofía no es ya la pretensión de planear por encima de las cosas, de los hombres y de su historia, sino de ser la *toma de conciencia y el motor de la acción por la cual el hombre se transforma a sí mismo, transforma las cosas y construye su propia historia* (Garaudy, 1970:39)

En esta frase, el marxista Garaudy expone con sus propias palabras aquello que Marx proclamó en su undécima *Tesis sobre Feuerbach* (1845): “Los filósofos han interpretado el mundo de diversas maneras; lo que hay que hacer es transformarlo”. Si una teoría crítica no conduce a la praxis, es impotente; si una praxis carece de pensamiento crítico, es ciega. Aunque su teoría tenga rasgos que la acercan peligrosamente hacia un determinismo histórico, Marx es en la práctica un revolucionario que cree en el individuo como única fuerza capaz de cambiar el mundo y, sobre todo, como único salvador posible de la esclavitud en la que se ha visto sumido. La emancipación del ser humano, a sus ojos, no se logra poniendo en práctica algo que rompa con la teleología de la historia, sino materializando esa revolución que también pertenece a la teleología de la historia y que tiene como misión la liberación de la humanidad.

El marxismo es un movimiento materialista porque su campo de estudio y sobre todo de práctica se agota en la realidad material; pero a su vez es dialéctico porque, lejos de querer consumarse en un Sistema que salvaguarde un estado de cosas definitivo –aun si este estado de cosas es justo-, es consciente de que la realidad es en sí misma un movimiento, una continua metamorfosis hacia otra cosa que nunca deja de evolucionar, siendo lo único que podemos hacer revisar cada una de las formas que va tomando y someterlas a una incesante y revitalizada crítica.

El marxismo tiene como base y como meta testar incesantemente la relación entre verdades relativas y tiempo histórico, con motivo de recordar que todo ello conforma un momento más de la dialéctica de la historia que certifica que cierta verdad, aun siendo válida en un paradigma concreto, está sometida –como el resto de las cosas- a la implacabilidad del devenir. Así lo describe Garaudy:

El materialismo histórico permite destruir la ilusión según la cual ‘la historia siempre debe ser escrita conforme a una norma situada fuera de ella’. Son los hombres los productores de sus propias ideas... Los hombres, actantes, tales como son condicionados por un desarrollo determinado de sus fuerzas productivas y de las relaciones que corresponden a las mismas. La razón es así reintegrada, como creación histórica del hombre, en la estricta inmanencia de la práctica social global (Garaudy, 1970:53)

La constatación del movimiento dialéctico que pertenece tanto a una realidad en continuo devenir como a unos individuos cuya racionalidad tiene por esencia la auto-transformación permanente es irrenunciable si se quiere denunciar el patrón subyacente

a las diferentes lógicas ontologizadoras que se han ido superponiendo en el correr de los tiempos. Tal y como anunciaba Vattimo, es una despedida de las verdades tal y como se habían tratado hasta ahora –verdades atemporales y aespaciales- para dar la bienvenida a la relación dialéctica entre verdades relativas y paradigmas concretos, una relación que solo puede ser constatada a través de una razón dialéctica. Esta última, apunta Garaudy, “es primeramente *la razón haciéndose*, por oposición a una racionalidad ya constituida, con sus leyes inmutables como las de la lógica formal. Transponiendo una fórmula célebre diremos: nosotros sabemos para lo sucesivo que las lógicas son mortales” (Garaudy, 1970:59). La razón pasa de esta forma de tener por objetivo la búsqueda de un orden establecido en el mundo a aventurar la creación y posterior autenticación de un orden efímero pero legítimo.

Si el marxismo se autodefine como una “filosofía de la praxis” no es porque se considere la teoría más legitimada para establecer los preceptos de actuación en el mundo, sino porque las medidas de su filosofía tienen por objetivo único buscar la puesta en escena de acciones revolucionarias. “La nueva Filosofía se basa no en la divinidad de la razón, es decir, en la verdad de la razón sola para sí, sino en la divinidad del hombre, es decir, en la verdad del hombre total” (Marx, 1968:29), nos dice Marx.

El hombre –o mejor dicho, la humanidad- se toma en esta filosofía como el punto de partida y de llegada de toda acción individual, social y política. Como humanismo científico, el marxismo reniega de toda teoría que no tenga una repercusión material en la sociedad. Si el marxismo no se puede reducir a ser un pragmatismo se debe únicamente a que mientras el pragmatismo no cree en verdades y dirige la finalidad de sus acciones hacia la utilidad y eficacia de la sociedad, el marxismo sí cree en valores universalmente legítimos hacia los que deben tender todas sus acciones –si bien dichos valores deben ser concienzudamente analizados dependiendo de los diferentes paradigmas en que se ven arrojados- y se aleja de ese relativismo y perspectivismo que caracterizan al pragmatismo.

De esta manera y aun poniendo un énfasis especial en la importancia superior de la praxis, el marxismo no peca de ser una actividad ciega que toma la acción como sustituta de la teoría; lejos de eso, lo que busca la filosofía marxista es establecer una teoría que sea traducible en acción, precediendo a esta y dotándola de sentido. Giulio Girardi, especialista en la obra de Marx, ratificaba:

Todo el sistema (marxista) está pensado en función de esta certeza básica: la realidad está constituida de modo que haga realizable la libertad y posible su triunfo final a través de la acción humana; esta, por su parte, ha de organizarse de modo que sea ella misma liberadora. No se procede, pues, a la afirmación de los valores a partir de una visión de la realidad; sino al contrario, se procede de la afirmación de los valores a una visión de la realidad que los hace realizables (Girardi, 1977:43)

Debemos preguntarnos qué, dentro de lo dado, no está dado todavía y en pos de la dignidad de la humanidad debería estarlo. Queda en manos de los individuos poder crearnos como lo que todavía no somos pero aún podemos ser, pues no hay ninguna *necesidad* que nos lo impida. Que el ser humano se haya realizado en cada época histórica de cierta manera concreta no atiende a ninguna necesidad pasada, ni a una verdad universal que deba ser perpetuada en el presente: atiende a elecciones y materializaciones de ideas de lo que ciertos individuos han promulgado desde una posición de poder. Por tanto, queda abierta la posibilidad de materializar otro tipo de ser humano, un ser humano que emerja de la crítica *humana* sobre lo que el ser humano puede ser una vez recuperada su dignidad.

Se terminaron los tiempos de la filosofía como especulación. Se terminaron las falsas “entradas en conciencia” que tan abstractamente defendieron Feuerbach y Hegel y que auguraban que teniendo conocimiento de su alienación, el ser humano automáticamente se desembarazaría de ella. Se terminó la idea de que los antagonismos de la realidad debían ser superados en el plano teórico y que esto de algún modo supondría la reconciliación en el plano material. Se terminó la *filosofía pura* que defendía que el mundo cambiaba cuando el pensamiento del que lo pensaba cambiaba, sin llevar a cabo una transformación material. Se ha llegado ya a la filosofía de la acción, a esa *realización de la filosofía que suprime la pura filosofía*, a esa filosofía que habla de lo dado pero lo rebasa constantemente. Aquí Rubio Llorente en su introducción a los *Manuscritos de economía y filosofía*:

La Filosofía (...) es una forma más de esos intentos de realización imaginaria de la plenitud humana. Una vez que su verdadera naturaleza ha sido puesta al descubierto no cabe ya esa mistificación, no es ya lícito buscar en el reino puro del pensamiento el consuelo de los dolores que provoca la realidad. La desmitificación de la Filosofía y la renuncia a su consolación no equivalen, sin embargo, a su negación. Muy al contrario, se le da una nueva dignidad cuando se la trae a la tierra y se la convierte en programa (Marx, 1968:28)

La filosofía de la acción, que tiene como destino final liberar al ser humano de las cadenas que se ha autoimpuesto, es para Marx sinónimo de *humanismo científico* en el

sentido de que la orientación de toda acción está meticulosamente medida y orientada hacia un solo objetivo: el de aproximarnos a rescatar la dignidad del hombre y a tomar al mismo siempre como fin y nunca como medio.

Se busca recuperar al hombre total, al hombre esencialmente idéntico a sí mismo con el objetivo de desalienarle de las doctrinas que le han hecho pasar como naturales y no lo son, y que además no hacen más que corromperle. Se busca mostrar al hombre concreto que las posibilidades de elección que se presentan ante él nunca son posibilidades entre elementos dados, sino entre elementos creados y proyectados por alguien más. Se busca rescatar esa humanidad que ha sido adormilada y cuyo despertar posibilitaría una acción global que cambiase las condiciones materiales de la realidad a través de una redeterminación tanto de la infraestructura como de la superestructura, haciendo que estas salgan de la determinación ontológica en que han sido proyectadas para así mostrar que las circunstancias en las que se ven sumidos los seres humanos no son circunstancias naturales sino proyectadas.

El ser humano es un animal racional cuya historia no viene definida por lo que se encuentra en el mundo, sino por tener la capacidad, a través del trabajo, de transformar lo que se encuentra en el mundo. El trabajo le hace trascender la realidad dada, tanto la exterior –transformando las condiciones de la naturaleza para hacerlas más hogareñas– como la interior –teniendo la posibilidad de crear sus propias cualidades. El hombre encuentra siempre en sus manos el presente en forma de arcilla, y es su contigüidad con el futuro lo que le abre la posibilidad a la transformación de la realidad. Esta capacidad transformadora no nos capacita para salir de la historia, sino para salir de cierto mito histórico: el de que el sentido de la historia es algo impreso en la misma desde un principio, y el de que toda iniciativa individual no es más que un paso ya predeterminado hacia ese final consumado.

“Existir es hacerse es de algún modo el triunfo de la libertad sobre la facticidad” (Garaudy, 1970:92), decreta el marxista Garaudy. La libertad es libertad para crear. Si no existe este tipo de libertad, ninguna proliferación de la oferta de tipos de vida ya consumados entre los que poder elegir podrá relegarla. La posibilidad de creación es la parte inalienable de todo pensamiento libre, y el diálogo se convierte en un puente indispensable entre interpretaciones dentro de un mundo donde la creación humana de sentidos se torna inagotable. “Ser radical es tomar las cosas por la raíz, y la raíz, para el

hombre, es el hombre mismo” (Garaudy, 1970:79), decreta Garaudy: la salida del dogmatismo pasa por la aceptación de que la historia no puede conformarse como una lectura unitaria sobre hechos consumados, sino que la multiplicidad de individuos hacen que la raíz de toda interpretación recale en los propios individuos una vez desarrollan las herramientas para ser interpretadores.

Podemos comprobar que la libertad tan ansiada por el marxismo en nada se asemeja a la búsqueda de un libre albedrío abstracto, de un estado en el que los hombres sean a cada momento una tabula rasa en la que plasmar sus propias decisiones; la libertad pretendida por el marxismo se enfoca más bien a la idea de libertad negativa según la cual el individuo no depende de la potestad de un amo para desarrollar su vida de la manera que crea conveniente.

La historia de la libertad, como indicábamos, es para el marxismo la historia de la salvación, del rescate del hombre por el hombre, de la recuperación de la dignidad humana que de alguna forma ha quedado en manos de unos pocos y su posterior redistribución a todo sujeto que habite la tierra. El “hombre libre” no es ya la abstracción de hombre contemplativo divulgado por las filosofías teóricas, aquel que extrae su libertad de un reino metafísico y la transforma en una vida ascética lejos del ruido de la sociedad. El “hombre libre”, nos dice Marx, es aquel que ha luchado por construir las libertades formales que salvaguardan la dignidad humana y ha provocado su plasmación en lo material, induciendo que estas puedan llegar a *todo* ser humano con el fin de evitar que sus necesidades materiales les obliguen a verse en la penuria de tener que subsumir su integridad a los decretos de un amo para poder subsistir.

Si el “hombre libre” se define más por una acción negativa que por una positiva, esto es, por haberse liberado de sus cadenas y por poder actuar de acuerdo con esa nueva libertad, este ideal de “hombre libre” no puede ni debe poseer atributos positivos más allá de la liberación del antiguo autoritarismo, implicando esto que cada hombre es responsable de desarrollar sus atributos ateniéndose a su propia y exclusiva particularidad. La única característica común que debe subyacer a todo “hombre libre”, más allá de responsabilizarse de su propio desarrollo, es la obligación de luchar por la liberación de todos los seres humanos, así como por la defensa de su dignidad.

Escribe Girardi: “El hombre no puede ser fin de sí mismo si no es artificio de su historia, dueño de su destino. El humanismo marxista es, por lo tanto, demiúrgico”

(Girardi, 1977:60). Este humanismo apunta a que por encima de todos los fines y apetencias individuales —o quizá por debajo— existe un sentimiento intrínseco de solidaridad que impide que los individuos puedan desear llevar a cabo fines particulares que pongan en peligro la dignidad de sus semejantes, siendo aquellos individuos que actúan de modo menos solidario los más alienados, esto es, los que más han perdido de vista su condición de seres humanos.

Si el ser humano no ha entrado en conciencia completa de ese sentimiento de solidaridad inmanente a la raza humana se debe sencillamente a que el hombre se ha alejado radicalmente de su esencia, se ha visto enajenado hasta el punto de no sentirse apelado por ninguno de sus fines propios y ha perdido de vista el ideal de hombre total al que está llamado a perseguir. La supresión de esta enajenación se traduce en el rescate de todas las singularidades que participan de la esencia humana.

La reivindicación del individuo autónomo y de sus diferencias particulares, siguiendo las palabras de Girardi, “no se resuelve en una interioridad cerrada, en un “cogito”, sino que está abierta al mundo (ser-en-el-mundo) y a los demás hombres (ser-con)” (Girardi, 1977:85). El hombre no puede liberarse, esto es, ser un fin en sí mismo, si no habita en una sociedad que fomente la reivindicación de *todos* los hombres como fines. La liberación del ser humano es completa o no es liberación. Aquellos individuos que no están luchando por la liberación de *todos* los hombres están de parte de la explotación, de la jerarquía y de la separación de clases, donde unos son libres y otros no.

El marxismo exige que cada una de las partes de la realidad esté enfocada hacia la totalidad, hacia “completar” la totalidad: de ese proceso trata la dialéctica materialista. Todos los valores que son perseguidos por el marxismo tienen miras a completar lo que el humanismo marxista considera la totalidad de la naturaleza humana: libertad, justicia, equidad. No se sabe si esa sociedad utópica donde todos estos valores se encuentran realizados en plenitud es materialmente alcanzable. De lo que no cabe duda es que sí es materialmente perseguible.

A diferencia de la conclusión hegeliana¹³, la dialéctica que defiende Marx y que también tiene por sustancia la totalidad de la realidad no integra las particularidades

¹³ En este punto debemos señalar que, a pesar de las numerosas lecturas e interpretaciones por parte de los grandes expertos de la academia filosófica, no queda resuelta la duda que plantean

diferenciales hasta el punto de hacerlas desvanecerse en un Todo objetivo, sino que lejos de eso busca instaurar unas relaciones entre ellas lo suficientemente transparentes como para demostrar que ningún elemento de la realidad es más “real” o necesario que otro, y que cada una de sus partes, así como cada parte de esas partes, tienen el derecho de ser protegidas para que puedan perseguir su debido desarrollo sin miedo a ser aplastado por el pensamiento dominante.

Aunque el individuo esté radicalmente relacionado tanto con el resto de individuos como con la época histórica en la que vive, y aunque todas sus transformaciones dependan y se encuadren dentro de un marco común mucho más grande que él, la autonomía de la que debe poder gozar es una característica inexpropiable y con necesidad de ser protegida a través de las mejores condiciones comunitarias posibles. Si el sujeto no consigue tomar las riendas de su propio pensamiento, de su propia actividad y de su propia vida, no puede constituirse como fin en sí mismo. Así lo declara Girardi: “Bajo sus variadas formas, la alienación es siempre una situación en la que el sujeto individual no puede actualizarse universalmente como fin y como autor de la historia” (Girardi, 1977:246).

¿Hasta qué punto se puede decir que Marx no pecó de asentar toda su teoría sobre la creencia en un voluntarismo espontáneo de la humanidad difícilmente justificable? ¿Cómo negar que su fe en la solidaridad inmanente a todos los individuos, esa que afloraría si no estuviésemos encadenados a unas condiciones de trabajo que nos automatizan, es más un objetivo hacia el que orientar nuestros esfuerzos educativos que un hecho radical desde el que inexorablemente partimos? ¿Y cómo no desconfiar de ese “hombre total” que presenta el marxismo, de esa abstracción que no nos deja de recordar a aquellas metafísicas que pretenden ontologizar los elementos de la realidad en algo esencialmente idéntico a sí mismo y por lo tanto inalterable?

las obras hegelianas acerca de la suerte que corren las particularidades dentro de la Totalidad en el Sistema hegeliano. Suprimir su diferencia *aparente* e integrarlas en la Identidad del Espíritu Absoluto parece el destino de las mismas; lo que no está claro es el nivel de conservación de los antagonismos diferenciales de las particularidades una vez quedan superados mirándose en el espejo de la no-diferenciación, esto es, de la conciencia de sí. Si las diferencias aparentes que se dan en la realidad, al ser integradas en el Concepto de la Idea, quedan suprimidas o simplemente se adhieren a él salvaguardando su pequeño espacio diferencial es una cuestión que entre los expertos despierta aún debates. Nos acercaremos y dedicaremos más tiempo a este asunto en el capítulo *El Sistema, la lógica unidimensional y la razón dialéctica*

Que al individuo se le permita ser “idéntico a sí mismo”, por otro lado, no puede volver a apuntar a una ontologización ya dada y que hay que recuperar, tal y como parece decretar Marx al apelar a la recuperación de la esencia humana, a una reconquista de aquello que es intrínseco al hombre y le ha sido arrebatado. El individuo “idéntico a sí mismo” debe señalar el camino de aquel que no encuentra trabas para estar ya siempre en su trayecto, que no se encuentra obstaculizado por fuerzas socioeconómicas que le reprimen a la hora de poner en marcha un proyecto cuya única “esencia” es estar en continua construcción de sí debido a que no tiene nada *dado* de antemano.

Permitir a los sujetos concretos encontrarse a sí mismos arrojados en su propio proyecto, dejarles estar-siempre-buscando en lo que desean erigirse es palpablemente diferente a presentar a los individuos como seres cuyo destino está ya escrito en una historia que los sobrepasa –aun si esa historia se basa en una escatología humanística cuyo motor es liberar a la humanidad-.

Arendt, en su *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, narra la que considera la gran utopía de Marx:

Marx mismo pensaba que el movimiento irresistible de la historia se detendría un día, y que todo cambio ulterior quedaría descartado cuando el mundo hubiera sufrido su cambio último y decisivo. Este lado de las enseñanzas de Marx suele desecharse como su elemento utópico: el fin de una sociedad sin clases, cuando la Historia misma se habría detenido, una vez que su motor —la lucha de clases— se hubiera parado. En realidad, esto indica que en ciertos aspectos fundamentales Marx estaba más íntimamente ligado a la tradición de lo que Hegel lo estaba (Arendt, 2007:16)

El hombre, ciertamente, es el ser que siempre-está-llegando a ser lo que es por disponer de las herramientas para su propia construcción. “A diferencia del animal”, escribe Moltmann, “el hombre es un ser ‘que puede mirarse a sí mismo por encima del hombro’, como lo expresó Plessner. Se realiza, y a la vez trasciende sin embargo todas sus realizaciones. Nunca es pues perfectamente idéntico a sí mismo” (Moltmann, 1973:82-83).

Que la supresión de la inhumanidad de unas condiciones de trabajo que despojan a todos los trabajadores de su dignidad sea un objetivo prioritario y completamente urgente no significa que esta supresión conlleve la aparición inmediata ni concluyente del hombre definitivo, del hombre total, de ese hombre en el que seguidamente florecerán unas características que le comprometerán tanto con su propia individualidad como con la comunidad que le rodea. Suprimir la categoría de alienación no significa

hacer emerger una realidad contrapuesta que implique la identificación-consigo, ni mucho menos resolver las contradicciones internas del ser humano, sino permitirle desarrollar sus propias contradicciones de modo que constituyan el alimento del que se nutre para poder desenvolverse y concretarse a lo largo de sus vivencias.

La ventaja de hacer revisiones de autores tiempo después de que estos planteen sus teorías es que nos dan una perspectiva más amplia de las mismas, pues ha dado tiempo a considerar sus materializaciones. En el caso que nos ocupa, nos urge rescatar la que a nuestro juicio es la más profunda y sin embargo poco tratada de todas las consecuencias de la teoría marxista, y no obstante la que más nos compete para nuestro estudio particular. Y es que la filosofía marxista es a nuestro juicio, tal y como anticipábamos más arriba, una perpetuación de las tan peligrosas teorías metafísicas que ontologizan la realidad y la tratan como un proceso consumado y cerrado, y en este caso, una metafísica por la que transita una razón instrumental –o *mirada técnica*- que hace de la realidad un escenario de simples medios cuyo fin es estar a disposición de unos seres humanos *deshumanizados*.

Los motivos que nos asaltan para proclamar tales afirmaciones parten de la idea de que el comunismo, al igual que el capitalismo, es en esencia un Sistema que trata la realidad como un ente al que solo nos podemos acercar a través de herramientas técnicas debido a una desmitificación que impide que tendamos puentes espirituales con él, y que hace uso de sus recursos para, sin más consideraciones, explotarle y modificarlo a gusto y consumición del hombre, todo ello omitiendo tanto los efectos perjudiciales sobre el propio mundo como la proliferación y normalización de una actitud destructora en las acciones del ser humano. La única diferencia entre el comunismo y el capitalismo se encuentra en el número de manos en las que recaen los beneficios económicos de esa explotación, puesto que jugar todas sus cartas a una tecnificación total de la realidad es una actividad que comparten. Tal y como ocurre en el capitalismo, y trayendo a colación las palabras Girardi, el trabajo es visto por el comunismo como

la actividad natural con la que el hombre se pone a sí mismo, se crea, se libera dominando la naturaleza, humanizándola. La naturaleza del hombre, su caracterización en el universo se define en términos dinámicos, como la de un ser productor, trabajador, el homo faber. La definición estática del hombre como animal racional, cede el puesto a la de ser trabajador. (...) El marxismo afirma así, con vigor excepcional, la dignidad del trabajo: más aún, propone una mística del trabajo y de la técnica, un humanismo técnico (Girardi, 1977:76)

Esta sacralización del trabajo, así como sus debidas consecuencias a nivel espiritual, nos remite a la transformación sufrida por el concepto de “profesión” durante el período del luteranismo, transformación que analizaremos en el capítulo *La Reforma y el solipsismo del individuo laborante*.

De forma semejante a la visión luterana, el marxismo enfoca el mundo como un lugar donde reina la cosificación de la naturaleza y el dominio y explotación de la misma por parte del hombre con miras a fines ulteriores. De lo que no es consciente el hombre al llevar a cabo esa cosificación, esa reificación de toda la realidad, es que la mirada tecnificadora acaba cosificando al propio hombre. Evocando las palabras de Horkheimer en su *Crítica de la razón instrumental*:

Cuanto más es contemplada toda naturaleza como ‘un completo caos de las más diversas materias’ (‘caos’ porque la estructura de la naturaleza no está en correspondencia con la praxis humana, sin duda), como prototipo de meros objetos en relación con sujetos humanos, tanto más es vaciado el sujeto ayer percibido como autónomo de todo contenido, hasta verse finalmente convertido en un nuevo hombre que nada designa. La transformación total efectiva de todo ámbito del ser en un reino de medios lleva a la liquidación del sujeto que ha de servirse de ellos (Horkheimer, 2010:116)

Conocemos ahora el problema que tuvieron las filosofías nacidas en los albores de la industrialización: aunque partiendo y queriendo llegar a objetivos diferentes, todas pecaron de tratar la industrialización y tecnificación de la realidad como un paso necesario hacia la libertad del ser humano. Al contraponer hombre y mundo y considerar que la misión del hombre en el mundo era crear un reino donde todo estuviera dispuesto-a-la-mano, donde la realidad se debiera encontrar lo más humanizada posible, Marx denunciaba que con el sistema capitalista esa disposición-a-la-mano se convertía en disposición-a-la-mano de unos pocos y no de todos, pero no denunciaba la ilegitimidad de tratar la realidad como un campo de objetos que han sido puestos para ser moldeados por nosotros a gusto tendido.

Debido a esto, Marx pasa por alto que el sentido que su filosofía está otorgando al ser-del-hombre-en-el-mundo, ese sentido que hace del “hombre total” un *homo faber*, un animal que debe transformar la materia a través del trabajo para humanizarla lo máximo posible, es un sentido tradicionalmente metafísico en el que, primero, se perpetúa la separación ontológica entre sujeto y objeto, y seguidamente, se reproduce aquel pensamiento que cosifica la realidad hasta hacerla perder todo sentido que nos pudiera

unir a ella, un pensamiento reificador que por otra parte no siente angustia por explotar los recursos disponibles a través de los avances técnicos con tal de hacer del mundo un lugar más antropocéntrico, menos imprevisible, más determinado.

Toda forma de actuar tiene como base una teoría que la sustenta, y la praxis que lleva irrenunciablemente a la dominación técnica del mundo por parte del hombre, tan “inocentemente” arraigada en la teoría marxista, contiene un cariz instrumental que habla por sí mismo. La prueba más evidente de la mirada instrumentalizadora de la filosofía de Marx es la concepción que el alemán tiene sobre lo teórico: si esto no presentaba una plasmación en lo material, en lo mensurable, en lo físico-orgánico, *carecía de todo valor*.

A diferencia de sus seguidores frankfurtianos, Marx no creía que la teoría fuese una fuerza muchas veces no traducible a lo material: para él si algo no recalaba en empiria, no era en absoluto. El mundo, a ojos del alemán, es acumulación de materia, de hechos, de actos, y todos los pensamientos deben tener su contraparte material para no conformarse como una existencia puramente opiácea, alienadora, ilusoria. De aquí la pretensión del marxismo por constituirse en teoría científica, en ciencia con capacidad de demostración empírica, en ciencia *seria* con los pies en la realidad. Todo lo que no caiga dentro del campo demostrable de la ciencia carece para el alemán de valor y se convierte en mera escolástica, en mera religión, en mera especulación, tal y como lo expresa en su *La ideología alemana*:

Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir (Marx, 2014:22)

Como corroboraremos a través de la filosofía de Heidegger a continuación, Marx sigue inyectado en la corriente metafísica del ente, corriente que piensa el mundo como conjunto de objetos y que olvida por completo el pensar esencial sobre su sentido y las posibilidades históricas que el mismo abre.

Se necesita que la teoría no traducible en objeto sea rescatada, pues como nos dirá el fenomenólogo, si no se piensa *teóricamente* sobre el sentido del mundo que nos rodea lo único que haremos será *actuar* sobre los entes sin cambiar el arraigamiento y la significación de los mismos, con el resultado de que transformaremos exclusivamente

sus características físicas y no el sentido de estas, como tampoco su valor. Transformar los objetos de un mundo sin reparar reflexivamente sobre su sentido es dar vueltas por encima del problema sin hacernos cargo de él. Reflexionar sobre el sentido de las cosas como paso previo para no aventurarnos a transformarlas ciegamente es una actividad que se torna necesaria para que nuestra petición de cambiar la realidad pueda llegar a buen puerto.

1.2.3 Tres reflexiones sobre la técnica: Husserl, Heidegger y Ortega

Siguiendo la disertación que hemos comenzado en el apartado anterior con Marx y su discurso sobre la alienación del hombre en una época en la que el trabajo mecanizado comenzaba a despojar al individuo de su dignidad humana, en esta sección nos dedicaremos a indagar en dicha idea a través de autores posteriores a Marx que pudieron analizar la pérdida de autonomía de los individuos una vez el trabajo tecnificado empezó a *tecnificar* aquello que se valía de él y que acabaría por convertirse en una mera extensión suya.

El objetivo de la travesía que aquí emprendemos se centra en localizar las repercusiones que el uso de una técnica hiperdesarrollada ha supuesto sobre el ámbito de lo humano, así como el camino que cada uno de los autores que vamos a utilizar ensayó para escapar de la hondura de sus consecuencias. Para ello, comenzaremos por trazar una pequeña descripción de qué denominamos técnica a partir de algunas concepciones de filósofos de principios del siglo XX, solo para después poder pasar a las consideraciones que Husserl, Heidegger y Ortega hicieron sobre el impacto que la nueva época, considerada por muchos como “la época de la técnica”, estaba suponiendo para la humanidad.

a) El sentido de la técnica

La técnica. ¿Es la técnica algo connatural al ser humano? La historia parece certificarlo. Si es así, ¿cómo es posible que estemos presenciando que es precisamente el auge y perfeccionamiento de la técnica lo que está despojando al ser humano de su humanidad? ¿Es la mismísima técnica lo que está alejando al hombre de su esencia *humana*, es su

utilización o es algo que no se reduce a los artilugios físicos que solemos denominar por técnica, sino que los trasciende hasta llegar a la mano del que los utiliza? ¿Técnica es solo los mentados artilugios físicos, es la manera de usarlos o es *cierta manera* de usarlos? En palabras de Ortega: “¿Qué ha pasado en la evolución de la capacidad técnica del hombre para que llegue una época en que, a pesar de haber sido él siempre técnico, merezca con alguna congruencia ser fichada formalmente por la técnica?” (Ortega y Gasset, 1977:88).

Moltmann, en su *El hombre*, nos abre el camino hacia la cuestión resaltando la necesidad de analizar el contexto material que rodea a los hombres para ser capaces de analizar la manera en que los hombres deciden *trabajarlo*:

El material con el que uno trabaja, es a la vez el medio en el que uno se mueve. La actividad que un sujeto puede desplegar, está acompañada de las repercusiones a las que dicho sujeto se expone. Su propia existencia se lleva a efecto en el juego conjunto entre su entorno y él mismo. Cada vez resulta más difícil distinguir entre lo que él mismo es y ese su entorno hecho por los hombres, ya que sus utensilios en modo ninguno son sólo los instrumentos de los que se sirve soberanamente, sino que son a la vez una parte de su propia figura, del mismo modo a como él es también una parte de la figura de ellos (Moltmann, 1973:43)

La palabra “técnica”, originariamente *techne*, no nombraba en sus inicios griegos un objeto físico, sino que mentaba la capacidad de realizar cierta actividad, cierto oficio con destreza. Era el arte de congregar los mejores medios respecto a ciertos fines perseguidos. No podemos equiparar de manera vulgar y directa, sin embargo, la labor que ostentaba la antigua *techne* con lo que siglos después hemos denominado *razón instrumental* –aquella que subyace al mundo técnico en el que nos encontramos–: aunque la *techne* apuntaba a la elección de los mejores medios para llegar a ciertos fines elegidos, esta actividad no se equipara a la labor que realiza la actual razón instrumental consistente en producir y perpetuar medios de manera cuantitativa e irracional, sin ningún fin que los trascienda; antes que nada, la *techne* era la persecución de fines que iban más allá de sí misma y que la hacían cobrar sentido impulsándola a encontrar los mejores medios para llegar hasta ellos.

Basándonos en esta descripción, podemos decir que la época actual es la época de la *techne* llevada hasta su extremo absurdo, llevada hasta tal grado de desapego de sí que ha terminado por derrocar su fin inicial poniendo a la propia *techne* o actividad productora por encima de los fines que estaba llamada a perseguir, olvidándose incluso de que haya fines más allá de ella misma y su autoperfeccionamiento.

La *techne*, en su movimiento descontrolado, ha llegado a establecerse en la realidad de tal modo que ha trascendido las herramientas de producción en las que se materializaba, ha llegado al pensamiento de los que hacían uso de ellas y ha provocado que miren el mundo a través de la actividad reificadora que la caracteriza. La actividad que fue creada para amabilizar el entorno material del ser humano en pos de permitirle invertir el tiempo en el desarrollo de fines inmateriales ha devenido una actividad cosificadora cuyo objetivo es incidir en toda la materia, impregnar de *techne* el mundo y convertirlo en un medio desnaturalizado, designificado e indiscriminadamente antropologizado.

La *mirada de la techne* se ha expandido y normalizado hasta llegar a dirigir la manera de estar y relacionarse con el mundo del ser humano haciendo de esta relación algo puramente instrumental y desubstancializado. La actualidad, como nos decía Ortega, suele ser historizada formalmente como la “época de la técnica”; nosotros creemos necesaria la aportación de Husserl y Heidegger al añadir que la época de la técnica se define por ser la *época del olvido*, del olvido de todo aquello que alguna vez tuvo valor no instrumental, del olvido de todo aquello que está más allá de la técnica, del olvido de la jerarquía entre medios y fines. Karl Jaspers, en su *Origen y meta de la historia*, reflexionaba:

La técnica es medio y necesita dirección –en el Paraíso no habría existido técnica. La técnica sirve para sustraer al hombre de la penuria que le fuerza a conservar su existencia física mediante el trabajo y le capacita para ampliar su existencia en la inmensidad incalculable de un contorno que él mismo ha articulado (Jaspers, 1980:129)

El concepto de técnica que maneja Jaspers se enmarca en la definición de *techne* antes de evolucionar a *mirada de la techne*, antes de que la técnica se convirtiese en una forma de estar y pertenecer al mundo –momento que, para Jaspers, ocurre con la aparición de la máquina moderna, cuyo efecto es la conversión del individuo en una extensión de sí misma, en un engranaje más de su funcionamiento.

La visión de Jaspers es aún optimista respecto a la técnica y a la utilización que los hombres le pueden dar, ya que la considera un medio para que el individuo encuentre una comodidad material óptima y ahorre tiempo de esfuerzos físicos que luego puede invertir en actividades de desarrollo humano. Una visión similar sobre la técnica presentaba Albert Einstein en su *Mis ideas y opiniones*:

Estas manifestaciones actuales de decadencia se explican, en mi opinión, por el hecho de que la evolución económica y tecnológica ha intensificado de modo notable la lucha

por la existencia, en detrimento, sobre todo, del libre desarrollo del individuo. Pero la evolución de la tecnología significa que el individuo necesita trabajar cada vez menos para satisfacer las necesidades comunitarias. Se hace cada vez más acuciante una división planificada del trabajo, división que producirá la seguridad material del individuo. Esta seguridad y el ahorro de tiempo y energía de que dispondrá el individuo pueden enfocarse hacia el desarrollo de su personalidad (Einstein, 2011:26)

Friedrich Jünger, alejándose del optimismo que profesaban estos dos autores, no creía que la liberación de las obligaciones materiales facilitada por la técnica fuese a redirigir instantáneamente el tiempo libre de los individuos hacia un mayor desarrollo personal. Aunque pensaba que “el ocio es la condición previa de todo pensamiento libre, de toda actividad libre” (Jünger, 2016:24) –como declaraba en su *La perfección de la técnica*–, creía que el tiempo de ocio que ganábamos con la técnica, aunque condición necesaria, no era condición suficiente para el redireccionamiento de la voluntad hacia el desarrollo de las facultades humanas.

El tiempo que se ganaba gracias a la liberación de responsabilidades materiales no se invertía en un empeño de realización del individuo, ya que a ojos de Jünger, con el progreso técnico y el perfeccionamiento de los objetos nacía a su vez una inédita avidez de consumo que hacía que nuestro mayor deseo en el tiempo libre fuese poseer un número cada vez mayor de objetos materiales, olvidándonos por completo del cuidado que nuestras necesidades humanas e intelectuales requerían. El estadio final de bienestar absoluto en el que creían algunos admiradores del progreso y de la técnica no era para el alemán una meta alcanzable, ya que la libertad aparente que nos proporcionaba el progreso técnico consistía únicamente en un redireccionamiento de las preocupaciones hacia algo nuevamente superficial, quedando siempre el desarrollo de nuestra autonomía en un segundo lugar.

Técnica significa en Jünger una determinada forma de actuar en el mundo que tiene un desenlace necesariamente funesto: cuanto más progresa la técnica, más encadenado se encuentra el ser humano a ella. Técnica no es un instrumento con posibilidad de ser usado beneficiosa o perniciosamente, sino un ente en pugna con la humanidad por el dominio de la realidad y sobre todo del cariz que toma la praxis humana. Y lo peor es, en opinión del alemán, que difícilmente podremos retirar ese poder que hemos otorgado a unas máquinas ya descontroladas. La misma idea queda plasmada por Moltmann en su *El hombre*:

‘Quien cabalgue sobre el tigre, no podrá ya desmontar’, dice un antiguo proverbio chino. ‘Invoqué a los espíritus, y ya no me desharé de ellos’, se lamentaba el ‘aprendiz de brujo’ en el poema de Goethe. Del sentimiento de impotencia nacen hoy con gran profusión afectos antitécnicos. El dios de la máquina que prometió todo a todos, aparece ahora como un daimón maligno que lleve todo a la ruina (Moltmann, 1973:46-47)

Jaspers, por su parte, se aleja por completo de esa demonización de la técnica, e incluso aboga por un trabajo conjunto con ella a través de la reflexión de cómo los individuos pueden hacer uso de los desarrollos técnicos para mejorar su vida gracias a los frutos que estos otorgan. Como creadores y responsables del uso de la técnica, Jaspers cree que los hombres están capacitados para transformar el modo en que nos encontramos en el mundo con ella, así como para invertir la jerarquía de dependencia en la que nos hemos visto sumidos. En sus propias palabras:

En sí, la técnica no es ni buena ni mala, pero puede ser empleada lo mismo para el bien que para el mal. En sí misma no entraña idea alguna, ni una idea de perfección ni una idea diabólica de destrucción. Ambas proceden de otros orígenes en los hombres, de los cuales únicamente la técnica cobra sentido (Jaspers, 1980:126)

Desde la perspectiva de Jaspers no sería la aparición de la máquina el comienzo de la perdición humana, tal y como creía Jünger, sino que sería la forma de actuar del hombre en la que la técnica ha encontrado un inusitado poder el verdadero peligro. Un peligro innecesario y posible de evitar. También Moltmann era partidario de esta opinión: “Lo que importa no es tanto espantarse ante ese tigre, cuanto domesticarlo para alcanzar con él aquel futuro que se quiere conseguir. Lo que importa es, tras las fórmulas aprendidas para invocar a los espíritus, aprender ahora también la sabiduría para gobernarlos” (Moltmann, 1973:47).

El ser humano es el único responsable del desvío en el que se han embarcado sus construcciones y el único capaz de su reconducción. Recuperar las riendas del progreso significa no tanto cambiar las máquinas como cambiar el pensamiento del hombre a la hora de utilizarlas; no tanto superar la técnica como superar al hombre técnico. ¿Cómo cambiar la actitud del hombre respecto a la técnica para cambiar su manera de estar en el mundo? ¿Cómo conseguir que el ser humano se emancipe de la dependencia en la que él mismo se ha subsumido hasta olvidarse de lo realmente importante, esto es, de él mismo?

b) Husserl y la cruzada contra los “hombres de hechos”

Edmund Husserl sospechó, a principios del siglo XX, del auge de las ciencias positivas debido a que divisó en él un desvío del foco de atención hasta el punto de perder de vista lo que al hombre esencialmente le importaba: el *sentido* que podía otorgar tanto al mundo como a su vida. Este hecho llevó al alemán a afirmar que una sociedad dominada por las ciencias positivas era una sociedad que estaba abocada a sumirse en una eterna crisis existencial.

Para Husserl, el método científico solo llegaba a ver la punta del iceberg de una realidad mucho más profunda, y dejaba en penumbra la parte que realmente dotaba a la misma de autenticidad: el *sentido*. Debido a ello, creía, se hacía necesario el surgimiento de una nueva ciencia que nos hablase de los *razonamientos puros* –los cuales iban a lo más hondo de la realidad, a su parcela no física- para ayudarnos a llegar paralelamente a lo más profundo de nosotros mismos, y salir así del pozo en el que la crisis existencial, propiciada por el absolutismo de la visión científica, nos había sumido.

Esta nueva “ciencia primera” debía ser capaz de analizar y disertar los lenguajes que utilizaban el resto de ciencias con el objetivo de testar la legitimidad de sus derivaciones: la nueva ciencia debía erigirse como filosofía, pero una filosofía revitalizada, redefinida en sus términos, que mirase hacia los orígenes que había dejado olvidados tras largos siglos de ilusiones idealistas y abstracciones teóricas. Así lo exponía el alemán en su *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*: “La crisis de una ciencia significa nada menos que se ha tornado problemática su auténtica cientificidad (...). Esto podría aplicarse a la filosofía, que en la actualidad tiende a sucumbir al escepticismo, al irracionalismo, al misticismo” (Husserl, 1984: 9).

La cruzada de Husserl por llevar la filosofía al rango de ciencia primera tuvo, como decíamos, un motor cardinal: la creencia de que lo que realmente les importaba a los hombres eran las cosas *en sí mismas* en términos del *sentido* que estas tenían para aquellos. Lo que debíamos hacer, por tanto, era ponernos en marcha en la investigación de ese *sentido*. La filosofía se posicionaba como la única ciencia capaz de ayudarnos en un trayecto que no pretendía transformar las características físicas del objeto –al menos no antes de conocerlo-, sino primeramente cambiar nuestra relación con él a través de una transformación de la mirada para solo después incidir en su materia. La apuesta del

fenomenólogo se convertía así en un “giro de la mirada”, en una vuelta de la atención hacia lo realmente importante: la verdad que subyacía a las cosas, esto es, el *sentido* que les otorgábamos y que les hacía “ser” lo que son.

Las ciencias positivas, decía Husserl, tal y como se habían ido desarrollando en las últimas décadas, componían un elemento muy importante para la vida del hombre ya que se encargaban de dispensarle una mayor comodidad material, pero miradas en su totalidad, esas ciencias eran la historia de errores que habían ido sustituyendo a otros errores, significando esto que no podían estar enfocadas a las cosas eternamente verdaderas, sino a las imágenes temporales que recibíamos de las mismas y por tanto a su representación superflua. Moltmann, recordando a Jouvenel y en la línea del pensamiento fenomenológico, escribía lo siguiente: “Cada año parecemos estar mejor equipados para conseguir lo que queremos. Pero, ¿qué es lo que queremos en verdad?” (Moltmann, 1973:45).

Aun poniendo siempre de relieve tanto “su carácter científico, inatacable en la legitimidad de sus pretensiones metódicas” (Husserl, 1984:11) como su utilidad en cuestiones de bienestar y comodidad material, Husserl creyó que mirado en su esencia, el método de las ciencias naturales resultaba ser lo opuesto al *modo de ser del hombre*: este último estaba siempre en busca de lo atemporal, de lo verdadero que subyacía a toda apariencia y que dotaba de *sentido* a una realidad en constante cambio, mientras que el primero tenía por labor ir dando descripciones de lo que iba cambiando, esto es, de lo contingente que nos hacía perder de vista lo necesario.

Debido a esto, cuando el individuo se quedaba atrapado en el *modo de ser científico*, cuando se limitaba a la “mirada natural de las cosas” característica de las ciencias positivas, cuando dedicaba su vida a conocer únicamente las apariencias que constituían la punta del iceberg de la realidad, se volvía él mismo un hombre aparente: que la vida de los hombres tuviese como base las *ciencias de hechos* hacía que los hombres se convirtiesen en *hombres de hechos*.

En una realidad donde la objetivación del mundo era la norma nos habíamos quedado sin patrones propiamente objetivos con los que juzgar lo importante, lo verdadero, lo que dotaba de valor todo lo demás. Allí donde las ciencias se quedaban sin palabras, ¿había posibilidad de filosofía, de investigar más allá de lo que la ciencia creía definitivo? ¿Podíamos abrir un nuevo camino hacia lo ideal, hacia lo no sometido a la

contingencia, hacia la posibilidad de valor? Si consiguiéramos dar con este camino, si llegásemos a él poniendo todo en juego, alcanzaríamos el momento de *apodicticidad* que nos podría llevar de nuevo a vivir una vida auténtica, una vida propiamente humana.

En su cruzada por el rescate de lo humano de las garras de lo cósmico, Husserl dictaminó que lo ideal, lo eidético, lo verdadero, no era aquello que se nos daba a los sentidos – pues estos estaban sometidos también a la contingencia de lo circunstancial-, sino que era aquello que se nos daba a la conciencia subjetiva a través de la intuición, herramienta epistemológica característica del ser humano que ya Platón describió como un ver con los ojos de la mente.

Para volver a las cosas mismas, para poder reconducirnos hasta hacer filosofía del sentido, necesitamos saber –o al menos *anhelar*, tal y como señalará Horkheimer- que lo apodíptico es posible, y para llegar a ese anhelo precisamos al menos de dos cosas: creer que existen valores que son verdaderos y cognoscibles, y poner en reconocimiento el papel de la subjetividad de los individuos como única instancia capaz de llegar hasta ellos. Lo mismo que en otros tiempos empujó a Hume al escepticismo –la imposibilidad de establecer un conocimiento objetivo acerca de lo fáctico a través de métodos científicos-, a Husserl le permitió decretar que la conciencia subjetiva, definida por él como *fuerza de todo sentido*, era el único modo de tender hacia el horizonte de la *apodicticidad*.

La mirada excluyente del cientificismo había buscado desplazar el ámbito de lo espiritual fuera de la epistemología ya que, a sus ojos, el único método de conocimiento legítimo era el que podía ser reproducido ante otros sujetos, y el resto de métodos de conocimiento carecían de fundamento. Husserl apelaba a la filosofía para dar la vuelta a esa mirada absolutista basada en un método unidimensional y demostrar que lo que las ciencias dicen que hay *no es todo lo que hay*. El quehacer de la filosofía es el único realmente crítico, lejos del relativismo de ciencias como la física o la aritmética, que constituyen perspectivas regionales de la realidad. Sería imposible constituir una ciencia de las ciencias si tomásemos como base algo que se contenta con conformar una única perspectiva.

Ya no queremos intentar conocer las cosas acercándonos a sus distintas representaciones, sino que queremos prestar atención al único hecho incambiable en

ellas, el hecho que las constituye como lo que son: la evidencia de que las cosas *se nos dan* constantemente para solo después ser dotadas de *sentido*. Eso es lo que Husserl denomina la verdad de las cosas, su apodicticidad, su profunda realidad. La filosofía apunta a rellenar un horizonte de *sentido* que nunca se agota en el acontecer fáctico. Solo en este ámbito puede la filosofía descubrir el *sentido* que el mundo tiene *para nosotros*. La objetividad pura no puede llegar a serlo sin una subjetividad trascendental que la conforme.

La *actitud natural*, propia de científicos y de hombres de hechos que dan por descontado, precriticamente, que el mundo es tal y como se nos muestra a la *mirada natural*, a la mirada ingenua, es la mirada propia del individuo alienado que se encuentra abstraído en los postulados presentados como naturales por el Sistema, individuo que cree que las cosas existen por necesidad y que eso es un hecho que no va a poder ser cambiado ni intervenido. La actitud filosófica busca poner entre paréntesis todo eso que la actitud natural da por descontado, todo aquello que la ciencia no se toma el tiempo de investigar. En otras palabras: la filosofía quiere poner en suspenso *–epojé–* todo lo que la actitud natural toma como dato *–positum–* para desontologizarlo y hacerlo intervenible.

Esta actitud filosófica, la única ajustada al modo de ser propio del hombre, tiene como misión la suspensión temporal de todo prejuicio con el objetivo de poder girar la mirada hacia lo que queda, hacia lo apodíctico, hacia lo único que no ha desaparecido. Y tras suspender todo prejuicio, la actitud filosófica se topa con que lo que queda es que los elementos se nos dan solo para después ser dotados de sentido, un sentido que nosotros construimos¹⁴. Entrar en conciencia de esta “verdad apodíctica” nos permitirá construir una vida auténticamente humana, y es responsabilidad de los individuos querer vivir en esa actitud, descifrando constantemente el *sentido* que el mundo tiene para ellos.

14 Thomas Mann, en su libro *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, nos explica de modo revelador cómo el hombre se niega a considerarse a sí mismo el artífice del mundo que le rodea, o en una terminología más adecuada a nuestro estudio, del *sentido* del mundo que le rodea: “(...) el dador de todos los datos habita dentro de nosotros mismos; una verdad que, pese a toda su evidencia, no es sabida *jamás* ni en las cosas máximas ni en las mínimas, aun cuando con mucha frecuencia sería muy necesario, más aún, sería indispensable saberla. (...) el mundo viene ‘dado’ desde la esencia del alma; pues la esencia animal del hombre se resiste a considerarse a sí misma como la hacedora de sus datos” (Mann, 2010:183).

La nueva mirada de la filosofía debe buscar una reforma de nuestro estar-en-el-mundo que consiga alcanzar una nueva cultura humanista que marque el camino para que el hombre pueda restituirse a sí mismo. El ser humano debe hacerse cargo de su naturaleza esencialmente dotadora de sentido y enfocar esa forma de ser, que estructura el mundo que habita, hacia la creación de una cultura que le permita manejar sus capacidades humanas en pos de una emancipación sin precedentes, de un desarrollo que supere la mirada puramente científica y que no se reduzca a lo que las ciencias naturales han delimitado como la auténtica realidad.

La empatía juega un papel fundamental en el llamamiento de Husserl a crear esa cultura humanista: la empatía no es un sentimiento que nazca tras un juicio reflexivo de cómo se debería comportar el individuo con el resto de la humanidad, sino que es antes que nada una intuición originaria que nace de la intersubjetividad radical entre todos los seres humanos. La empatía es la que nos permite colocar nuestras acciones en un horizonte que no se limita al yo y que las convierte en un asunto político al entrar en un mundo común en el que nos vemos arrojados.

Los seres humanos no somos fenómenos aislados movidos por una causalidad que nos sobrepasa, sino que somos seres interconectados que poseen una voluntad espiritual que permite guiar nuestras acciones hacia una construcción de realidad común. Las reformas sociales son siempre, por ende, subjetivas y objetivas, individuales y comunitarias, regionales y totales. Pertenecer a un mundo compartido, tal y como dirá Garcés, significa actuar en él no solo con y para mí, sino conmigo en relación a otros como yo.

A ojos de Husserl, es imposible entrar en conciencia racional de nuestra subjetividad y no actuar en consecuencia de las demás subjetividades que componen la comunidad en la que nos encontramos. El individuo se erige como el motor y el origen de una cultura que da forma, a través de la educación, al ser humano a lo largo de un proceso histórico. La filosofía como ciencia estricta debe convertirse en el pilar fundamental de esa educación, alejándose de ser congelada en unos enunciados estáticos y proyectándose en un horizonte que abre las posibilidades de la construcción de *sentido*. Aquel que ponga en marcha un pensar filosófico presenciara, en palabras del alemán, “una nueva forma del experimentar, del pensar, del teorizar, en la que éste, situado por encima de su ser natural y por encima del mundo natural, no pierde nada ni de su ser ni de sus verdades objetivas” (Husserl, 1990:160).

El hecho de descubrirnos a nosotros mismos como seres temporales, concluye Husserl, nos indica que lo infinito de la tarea por hacer convierte a la filosofía en ciencia siempre en camino: sus fines permanecen continuamente pendientes de realizarse.

El intento de este fenomenólogo de olvidarse de la ontología fundamental –el “ser” tradicionalmente metafísico- para centrarse en las ontologías regionales –un amago de historicismo hermenéutico-, sin embargo, parece que careció de la fuerza suficiente para llegar a buen puerto y naufragó de nuevo en el mar de la metafísica tradicional: el error principal de su fenomenología consistió en tratar la realidad, el mundo, como un objeto frente al sujeto que lo estudia y que se ve a sí mismo situado en una perspectiva privilegiada desde la que dar sentido a aquello que está estudiando.

La diferenciación entre sujeto y objeto, con la subsiguiente objetivización de este último, conformó una parte crucial de la filosofía de Husserl y cercenó la posibilidad de sumersión hermenéutica a la que el alemán pareció querer apelar con su *mundo de la vida*. Su discípulo Heidegger le acabaría recriminando no haber puesto en juego al sujeto que se pregunta, así como haber abierto un espacio insalvable entre el sujeto trascendental, ahistórico e inmóvil, y su objeto de estudio, el historicismo en su devenir. Esta lectura de la realidad, al caer de nuevo en una teoría radicalmente metafísica, carece de la fuerza práctica para poder cambiar el *sentido* dado y asentado en la historia, así como para salvaguardar y preservar la particularidad de los sujetos concretos que la viven, propiciando que la individualidad y la libertad vuelvan a quedar olvidadas en pos de un sujeto trascendental objetivo y abstracto.

c) Heidegger y el modo de ser propio del hombre

La industrialización del mundo moderno ha estado y sigue estando llena de una fe sin precedentes en el progreso y en el sentido obvio de los índices de desarrollo económico. Al progreso técnico se lo tiene por equivalente con el progreso humano. Se piensa, además, que todo aquello que *puede* ser hecho, *debe* también ser hecho, tan solo porque es técnicamente posible hacerlo. Se cree, finalmente, que eficiencia técnica máxima e incremento ilimitado de poder económico, técnico y militar son ya valores en sí mismos (Moltmann, 1973:45)

Martin Heidegger denunció las repercusiones que la técnica estaba teniendo sobre el ser humano de un modo harto original: trajo a colación lo que él denominó *modo de ser de los entes* y *modo de ser propio del hombre*, y denunció el olvido por parte de los

individuos de la diferencia ontológica entre ambos modos de existencia. Según el alemán, mientras los entes tenían por esencia agotar su existencia en el puro presente – siendo su modo de ser el *sub-sistir*-, el ser humano era esencialmente un ser proyectado hacia el futuro, hacia la aperturidad, de modo que no se encontraba *sub-sistiendo*, sino *ek-sistiendo*. La utilización de la técnica, a ojos de Heidegger, había propiciado que el individuo se olvidase por completo de esa diferencia radical debido a la transformación que había sufrido su mirada, una transformación hacia una mirada tecnificadora que hacía que todo tipo de existencia –incluido el propio hombre- fuese algo óntico, disponible-a-la-mano, presente, *consumible*.

Heidegger temía que la filosofía, que a sus ojos había concurrido tradicionalmente como “metafísica de los entes”, cayese en el olvido eterno de las preguntas cardinales del hombre y se entregase por completo a la idea de verdad por correspondencia nominativa, propia del positivismo y de su dogma capital: el que proclama que los datos, los *positum*, agotan toda la realidad. El fenomenólogo reclamaba que el preguntar filosófico esencial saliese del espacio puramente pragmático y entrase en un espacio anterior, mucho más radical a su objetivación en postulados teóricos sobre lo ente: lo que el filósofo quería rescatar era la pregunta por el *ser del hombre en el mundo*, esto es, la pregunta por su *sentido* propio¹⁵.

La verdad no podía verse reducida a ser una mera adecuación entre enunciados y hechos –tal y como defendían las ciencias naturales-, así como tampoco podía conformar un conjunto de tesis que patentaran la consumación incambiable de la realidad –tal y como habían pretendido las metafísicas tradicionales-. La verdad, nos dice Heidegger, debía ser tratada –tal y como anticipábamos con la lectura de Vattimo- como *alétheia*, como apertura original que permitía que se diesen todas las verdades lingüísticas o concretas, todas las verdades particulares que iban desarrollándose a lo largo de la historia. La filosofía, por tanto, no podía ser tratada como una teoría en el sentido objetual del término –una descripción objetiva de la realidad, tal y como insistían las ciencias naturales- sino que debía ejercerse como una *praxis* hermenéutica, un ejercicio que apuntara a ese espacio de apertura que permitía cultivar sentido, una determinada

15 Ya en el comienzo de su obra capital, *Ser y tiempo*, Heidegger avisa: “La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ‘ser’ es el propósito del presente tratado” (Heidegger, 2003:23).

actividad que lejos de buscar aprehender en sentencias lo que la realidad era trataba de sumergirse en ella de determinado *modo*.

¿Es el tratamiento del mundo como instrumento, culminado en la época de la técnica, el paso definitivo hacia el olvido del *sentido* del mundo, del valor de su historia, del reconocimiento del individuo como concreción única e insustituible? ¿Es la época de la técnica, por ende, el comienzo de la imposibilidad de la sensibilidad y de la solidaridad humanas?¹⁶ En el trayecto con paradas en todas estas preguntas, Heidegger asegurará que el problema de la técnica no recae en la técnica en sí misma, y que por tanto no es necesario —y tampoco sería posible en caso de que lo fuera— un retroceso en el despliegue técnico, sino que lo que hay que buscar es una reconquista del control de la técnica para que esta no guíe nuestra manera de estar en el mundo ni promueva el instinto de dominación que reina desde el auge de la misma. Solo de esta manera podremos volver a tener las riendas de nuestro paso por la historia, solo así podremos devolver la técnica a su puesto de *medio* para ayudar al ser humano y alejarla de ser un *fin* en sí misma, de ser una instancia cuyo desarrollo está descontrolado y nos obliga a vivir como una mera extensión suya.

Si conseguimos cambiar nuestra actitud hacia lo que la técnica representa para nosotros, dirá el alemán, cambiaremos nuestra actitud hacia el mundo que está al otro lado de la técnica, así como hacia los entes que lo conforman. Si conseguimos cambiar nuestra actitud hacia este mundo, cambiaremos de raíz nuestra manera de pertenecer a él. Por lo tanto debemos empezar por una translación de valores.

16 Para Max Weber, una acción podía ser motivada por valores humanos o por su utilidad puramente instrumental. Las segundas eran las que mejoraban nuestra comodidad material y nos permitían una vida más soluble; el mundo *propiamente humano*, sin embargo, necesitaba acuciantemente de las primeras, ya que para ser entendido y comunicado precisaba que compartiésemos las vivencias con otros seres humanos en nuestra misma situación: la realidad que nos importaba necesitaba *comprenderse* y no *explicarse*. Max Horkheimer, por su parte, creía que toda acción estaba precedida o por un juicio categórico o por uno existencial: mientras que los primeros tenían un carácter puramente descriptivo, siendo los más utilizados por la ciencia, los segundos eran los que presentaban alternativas a aquello que los primeros describían. La intencionalidad era lo que diferenciaba ambos tipos de juicios, y lo que otorgaba un valor irrepetible a los segundos: así como los primeros no pretendían intervenir en la necesidad que se cernía sobre el objeto de estudio que describían, los segundos eran intencionalidad pura, pues su existencia apuntaba a cambiar el sentido de aquello a lo que apelaban.

Para superar la jerarquía en la que nos hemos subsumido a nosotros mismos, debemos dejar superada la visión de la técnica como herramienta salvadora de la humanidad, la visión de la técnica como clave del progreso del hombre debido a la aparente liberación material que conlleva. Debemos volver a colocar a la técnica en la categoría de medio y alejarla de constituir un fin, y pasar así a recuperar el fin real que perseguíamos cuando empezamos a desarrollarla: la consecución de la emancipación de lo humano y de la autonomía de los individuos a través de la protección y el desarrollo de su capacidad particular para crear *sentido*.

A Heidegger, como anticipábamos, no le preocupaba la utilización de la técnica ni tampoco su capacidad de servir como medio pragmático para que los hombres pudiesen llegar a los fines materiales que les permitiesen llevar una vida más cómoda. Lo que le preocupaba era en qué había desembocado esa práctica que se había perfeccionado hasta límites insospechables, cómo había repercutido ese proceso en el ser humano y en qué medida lo había transformado.

En opinión del alemán, la esencia de la técnica consistía en la acción de *ponernos ante el mundo*, es decir, en la acción de situarnos ante aquello que habíamos desvelado históricamente y habíamos establecido en el espacio-tiempo como ya constante. Esto quería decir que la esencia de la técnica se reducía a un ponernos-ante-los-entes, ante los objetos descubiertos y dis-puestos a la mano. La esencia de la técnica se consolidaba como un *desocultar* lo real –esto es, el Ser- reificándolo, cosificándolo, ontologizándolo. Citando a Plank, Heidegger nos alertaba en su *Filosofía, ciencia y técnica* sobre esta idea:

Una frase, citada a menudo, de Max Plank dice: ‘Es real lo que se deja medir’. Esto significa: lo que decide qué debe valer en la ciencia, en este caso en la Física, como conocimiento seguro, es la mensurabilidad puesta en la objetividad de la naturaleza y, de acuerdo con ello, en las posibilidades del proceder mensurante (Heidegger, 1997:165)

Las herramientas que componen la técnica, como decíamos, no deben preocuparnos, ya que son meros instrumentos sin intencionalidad propia. Lo preocupante es que la esencia de esos instrumentos, lo que implica que estos existan, lo más profundo que conllevan, es que su mirada reificadora, su acto de existir propio, es un acto cosificador que *no acepta que es un acto entre muchos otros, una mirada entre otras muchas* que se

autoerige acríticamente como lugar objetivo y neutral desde el que los individuos pueden tanto observar la realidad como transformarla.

Que los instrumentos que componen la técnica conformen una *techne*, un proponer medios para llegar a fines, tal y como anticipábamos, no supone ningún peligro: este arte hará que nuestras condiciones materiales de vida sean mejores. La problemática emerge cuando esta dinámica calculadora se convierte en la única forma de pensar y por lo tanto de acercarnos al mundo, la única manera legítima para actuar sobre y en relación con él y la única praxis que se designa como neutral por ser a-ideológica.

La técnica, tomada en su esencia, es una concreta mirada: una mirada que dispone el mundo como constante, esto es, como ente puesto-ahí, a la mano. Tomar esta mirada reificadora como la mirada esencial al ser humano es el abismo al que nos vemos abocados en la actualidad, siendo la recuperación del “pensar auténtico” la tarea más acuciante que tenemos ante nosotros. En palabras de José Manuel Chillón en su *El pensar y la distancia*: “El pensar auténtico es el hacerse cargo meditativamente de lo ente sin quedar atrapado por ello” (Chillón, 2016:161).

Cuando la realidad al completo se convierte en objeto puesto-ahí, entonces todo pensamiento ha de hacer referencia a lo ente para ser tomado con seriedad, ha de ofrecer también algo constante y disponible-a-la-mano, ha de transformarse él mismo en un pensamiento-objeto; cuando toda la realidad deviene dato empírico y la naturaleza se considera no más que una serie de fuerzas y energías materiales objetivas, siendo despojada de su *sentido* espiritual, entonces el pensamiento es destronado en favor del cálculo y la explotación emerge como la única posibilidad para que el ser humano se deshaga definitivamente de las cadenas que le atan a las necesidades de un mundo hostil y ajeno. La realidad que nos rodea deviene un dato constante cuya esencia es solo aprehensible por el método de la técnica. Como describió Herbert Marcuse en *El hombre unidimensional*:

Lo que está en juego (en la época de la técnica) es mucho más: el límite inherente de la ciencia y el método científico establecido gracias al cual ellos extienden, racionalizan y aseguran la Lebenswelt (el ‘mundo de la vida’ de Husserl) prevaleciente sin alterar su estructura esencial; esto es, sin plantear un modo cualitativamente nuevo de ‘ver’ y sin plantear relaciones cualitativamente nuevas entre los hombres y entre el hombre y la naturaleza (Marcuse, 1984:152)

El peligro de la mirada de la técnica es su peculiar seguridad en que *no es una hermenéutica*, en que no es propiamente una mirada: para ella, la característica que la define y la aleja del resto de miradas es su neutralidad, su objetividad, la no implicación del sujeto científico como observador. Moltmann apuntaba: “Las tareas de la investigación científica y la realización técnica no caen del cielo sin más” (Moltmann, 1973:46); la técnica es *poder*, y el poder nunca es neutral. Que el centro de operaciones que dirige las investigaciones técnicas se haya despersonalizado, se haya burocratizado e invisibilizado –como veremos más adelante-, ha acabado por interponer una fina neblina entre los resultados presentados y el motivo que impulsó su persecución.

La esencia de la técnica es un modo de ver el mundo cuya extraordinaria amenaza radica en su incapacidad de verse como lo que es, un *modo* de ver el mundo. La mirada de la técnica, que establece un criterio de verdad basado en la verificabilidad puramente científica, *carece de la opción de refutarse a sí misma*. Pero, citando a Hölderlin, Heidegger nos recuerda que “donde hay peligro, crece también lo salvador” (Heidegger, 1997:139): la superación de la mirada de la técnica pasa por reflexionar sobre su esencia, sobre su sentido en el mundo. Ya solo con preguntarnos sobre este sentido se tambalean las bases de su pretendida objetividad. Sagazmente anotó Vattimo en su lectura del alemán: “La *epoché* fenomenológica consiste ya aquí, para Heidegger, en dejar fuera de juego cualquier modelo de neutralidad teórica a favor de una asunción explícita del *Vollzugssinn* (sentido de actuación)” (Vattimo, 2013:55).

La mirada de la técnica es, en opinión de Heidegger, la consumación de la metafísica tradicional que perdió de vista las preguntas radicales sobre el *sentido* del ser humano en el mundo y se dedicó a preguntarse exclusivamente por los entes, una mirada que ha acabado por reificar toda la realidad y además se ha autoproclamado objetiva en esta labor. En su lectura de Heidegger, Vattimo declara:

Salir de la metafísica objetivista quiere decir también hallarse en la situación de tener que construir una racionalidad totalmente histórica –en el fondo, por esto, más humana, una vez más finita y, por tanto, siempre situada y nunca neutral, orientada en un sentido que depende de una decisión– del individuo y/o de toda una cultura” (Vattimo, 2013:50-51)

Al ser producto y culminación del pensamiento metafísico tradicional, *no podemos aspirar a superar la técnica desde una filosofía metafísica*, pues es precisamente la metafísica la que debemos dejar superada. Lejos de esto, debemos proyectar una nueva

apertura radical o *alétheia* que renuncie a anclarse plenamente en tal o cual horizonte de comprensión; por ende debemos alejarnos, como nos indica Heidegger a continuación, de acometer una simple translación de valores que coloque en el rango de objetividad una nueva concepción de la realidad:

La inversión del platonismo, según la cual para Nietzsche lo sensible pasa a ser el mundo verdadero y lo no sensible el no verdadero, sigue estando aún del todo dentro de los límites de la Metafísica. Esta forma de superación de la Metafísica, que es a lo que Nietzsche apunta, y esto en el sentido del positivismo del siglo XIX si bien en una forma nueva y superior, no es más que la definitiva caída en las redes de la Metafísica. Ciertamente parece que el “meta”, la trascendencia a lo suprasensible, esté dejado de lado en favor de la persistencia de lo elemental de lo sensible, mientras que lo que ocurre simplemente es que el olvido del ser está llevado a su acabamiento y lo suprasensible queda liberado y puesto en acción como voluntad de poder (Heidegger, 1994:57)

No se puede dejar superada la metafísica tradicional, puramente idealista, haciendo una inversión de valores que ponga lo sensible-material en el rango de lo *real* y haga desaparecer lo inteligible-teórico. El pensar de la técnica, el pensar que se centra exclusivamente en lo ente –culminando en el olvido de la diferencia ontológica radical– consume su trayecto cuando concluye que lo ente tiene más validez que lo inmaterial debido a que esto, sencillamente, *no existe*, es una fantasmagoría de tiempos mitológicos. El sentido, ese valor inmaterial que hace que las cosas aparezcan como lo que *son*, es desde esta posición defenestrado para otorgar su lugar a la utilidad propiamente demostrable bajo parámetros científicos, haciendo de ella una nueva guía espiritual con poderes absolutos para decretar lo que es real.

Asumir nuestra finitud y la parcialidad de nuestra perspectiva es el primer paso para salir tanto de la metafísica idealista como del objetivismo que pretende la ciencia. Vattimo proclama en su *De la realidad*:

No somos una conciencia panorámica del mundo, somos en primer lugar un punto de vista finito y parcial. Sin este punto de vista, nada se nos daría realmente como algo que es. La inautenticidad de la habladuría consiste en dejarnos dominar por un punto de vista genérico, medianamente compartido, que ciertamente deja traslucir cosas, pero bajo una luz de oscuridad y falsificación, porque nada es «realmente» lo que es bajo esa luz (Vattimo, 2013:60)

Una vez reflexionemos sobre la mirada de la técnica, entraremos inmediatamente en conciencia de que el mundo no es solo la totalidad de objetos que lo pueblan, la totalidad de entes que la técnica trata de manejar, sino el conjunto de las experiencias significativas que han sido dotadas de sentido por el ser humano a lo largo de su

historia, tanto a nivel comunitario como a nivel individual. El mundo constituye nuestro hogar no por ser una casa material que nos permite mantener nuestro cuerpo en unas coordenadas determinadas, sino por ser un suelo donde podemos sembrar el sentido que otorgamos a la realidad. El mundo es un escenario que solo cobra valor cuando los actores emergen en él para interpretar cierta historia.

“Todo funciona. Esto es precisamente lo inhóspito, que todo funciona y que el funcionamiento lleva siempre a más funcionamiento y que la técnica arranca al hombre de la tierra cada vez más y lo desarraiga” (Heidegger, 2009:70), nos dice Heidegger en vistas a denunciar esa locomotora cuya velocidad está a punto de hacer descarrilar tanto sus vagones como a los pasajeros que lleva dentro. Y Moltmann:

‘Un fantasma anda rondando Europa’, pero no es ya el ‘fantasma del comunismo’, como se dijo en 1848, en la frase introductoria del Manifiesto Comunista. Es el fantasma de la sociedad mecanizada perfecta, dominada por el apremio de una producción y consumo radicales, regida por computadoras, formada por hombres que se han convertido en engranajes lubricados de esta megamáquina, bien alimentados, entretenidos sin pausa, totalmente prendidos, pero –comparados con lo que hasta ahora fueron los ideales de la humanidad- pasivos, inertes y fríos (Moltmann, 1973:48)

El ser humano, a través de la mirada de la técnica, consume la dominación de un mundo que ya no es su hogar, de un mundo sin mundaneidad, sin acogimiento, sin estar capacitado para proteger y salvaguardar lo humano. Superar la técnica no pasa tanto por superar el progreso técnico como por superar la mirada de la técnica que instrumentaliza el mundo hasta convertirlo en algo totalmente ajeno a nosotros, por superar esa actitud que reifica la realidad hasta hacer de ella un producto que puede y debe ser explotado. Superar la técnica significa, para Heidegger, superar al hombre técnico, alejándonos de esa praxis que se traduce en vorágine de progreso dentro de la cual solo podemos calcular, pues estamos incapacitados para pensar: “*Técnica moderna* — como progreso hacia la *progresividad*. (...) El impulso de lo técnico siempre a lo más técnico (Heidegger, 2013:204-205).

Si consiguiéramos sustituir esa mirada reificadora, esencial a la técnica, por una mirada humana que tratase el despliegue de la historia no como un ir des-velando, ir des-ocultando entes, sino como un ir dotando de sentido la materialidad con la que nos encontramos, daríamos con el camino para presentar la realidad como un espacio donde proliferan las posibilidades de cambiar de rumbo a través de cada acción que

acometemos, donde el tiempo futuro se nos abre como lugar de pro-yección de emergencias que en nada implica una perpetuación de lo que hay en el presente.

Tal y como preveía Vattimo, sería una despedida de la verdad objetiva como teoría consumada y una bienvenida a la creación de verdades históricas que beneficien al progreso de lo humano. Así lo explicaba el italiano: “Si el ser es una estructura dada de una vez por todas, no puede pensarse apertura de la historia ni libertad alguna” (Vattimo, 2010:34). La tarea del pensar, la actitud que se debe tomar ante lo que se nos presenta como dado, es la de re-pensar en lo que se nos da para poder llegar hasta lo que aún no se nos ha dado, la de salir de lo que es tratado como natural e investigar las posibilidades de lo que queda oculto. En palabras de Vattimo: “Tratar de recordar el ser en su diferencia con respecto al ente significa suspender la pretensión de validez del orden del ente tal como éste se da, de hecho, en nuestra condición histórica” (Vattimo, 2010:49).

El pensar esencial que querían rescatar tanto Husserl como Heidegger era el que no podía reducirse a la lógica ni al cálculo y del cual nos alejábamos cuando objetivábamos el mundo, cuando lo tomábamos como un ente mensurable y utilizable y cuando enclaustrábamos sus instancias en parámetros unidimensionales, determinados y estáticos. Todo lo que no podía reducirse al cálculo, todo aquello que no podía ser recluido en unas leyes definitivas y que el hombre de la época de la técnica sentía como extraño era, a ojos de los fenomenólogos, lo más cercano al ser humano.

El esfuerzo que la filosofía debía realizar en la época de la técnica debía encaminarse a preservar lo que estaba más allá de la propia técnica y no podía reducirse ni a las variables ni a los fines de la misma. En otras palabras, el esfuerzo de la filosofía debía traslucirse en conseguir que lo que se nos había hecho aparentemente lejano volviera a aparecernos como cercano. Se debía localizar el olvido radical en el que estábamos sumidos para que el ente no nos terminara de consumir. Debíamos impedir que la mirada de la técnica nos condujera hacia un olvido todavía más fuerte. Debíamos poner en marcha un pensar más pensante, un pensar que volviera a pensar la historia desde lo no pensado en la historia. Debíamos salir de las condiciones de pensamiento desde las que estábamos pensando para dar un salto hacia lo latente, hacia lo invisibilizado, hacia lo intencionalmente no pensado. Justo en el momento más peligroso para el hombre,

este podía decidir que el razonamiento calculador y objetivador no tuviese la última palabra.

d) Ortega y el vitalismo inexpropiable del hombre

“Sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido nunca” (Ortega y Gasset, 1977:15). Con esta declaración de intenciones comenzaba el filósofo español su *Meditación de la técnica*, alejándose por entero de los juicios valorativos y emitiendo lo que a su parecer era una sentencia tan descriptiva como incuestionable sobre la relación entre técnica y ser humano.

José Ortega y Gasset creía que lo que nos diferenciaba de los animales, nuestra esencia como seres humanos, era la capacidad para dedicar nuestra vida al desarrollo de lo superfluo –noción que analizaremos más adelante- y que esta capacidad solo tenía oportunidad de desarrollarse una vez nos desembarzábamos de las necesidades acuciantes que nos imponía la naturaleza. En otras palabras: somos animales que se pueden permitir el lujo de *perder el tiempo* en temas superfluos o *sobrenaturales* debido a que los problemas *naturales* los hemos ido resolviendo gracias al desarrollo y perfeccionamiento de la técnica, una técnica que nos ha permitido adaptar el mundo natural que nos rodea a nuestra manera de vivir y desembarazarnos de la tarea de tener que estar constantemente adecuándonos a sus requerimientos. En esto consiste lo que Ortega llama nuestra “*sobrenaturaleza*”: en la holgura que hemos creado respecto a nuestra naturaleza originaria, naturaleza a la que sí están subsumidos el resto de animales. Sin embargo, declara el español, “la técnica, cuya misión es resolverle al hombre problemas se ha convertido de pronto en un nuevo y gigantesco problema” (Ortega y Gasset, 1977:20). La misma idea en *El hombre* de Moltmann:

En virtud de la ciencia y de la técnica, la humanidad puede por vez primera en la historia apuntar a liberarse de la tiranía de la naturaleza, que desde siempre le incomodó. Pero, al realizarse esta liberación del hombre frente a los poderes opacos de la naturaleza, el hombre viene simultáneamente a entrar en una nueva dependencia por respecto a sus propias obras y organizaciones (Moltmann, 1973:42)

La *sobrenaturaleza* que ha ido alcanzando el hombre, como decíamos, es la capacidad de centrar nuestra atención y esfuerzos en cosas que no son de primera necesidad natural. Esto es posible debido a que esas primeras necesidades han ido quedando, con el perfeccionamiento de la técnica, resueltas. El ser humano es el único animal que, tras

emanciparse de la obligación biológica de tener que vivir –los animales están obligados a vivir debido a que no son conscientes de que viven, y por ende no pueden elegir dejar de hacerlo-, *elige seguir viviendo y empieza a crear nuevas necesidades que le motiven para ello*. La vida se convierte entonces en una elección que se nos ofrece individual y diariamente y que estamos en posición de declinar cuando deseemos.

Debido a ese espacio que hemos abierto entre la naturaleza más acuciante y nosotros, nos hemos visto obligados a inventar nuevas ligazones que nos mantuviesen con ímpetu por mejorar y por renovarnos, que nos insuflaran ilusión por tender hacia nuevos objetivos. En pocas palabras: nos hemos visto obligados a inventar la cultura, haciendo de esta una suerte de segunda naturaleza tan esencial para nosotros como lo fue la primera.

Sobre esta idea, Vattimo postulaba: “(...) es naturaleza con todas las de la ley, un aspecto de nuestra naturaleza de animales racionales, el hecho de vivir siempre en un ambiente de cultura, de tradición, de *Bildung*, que para nosotros tiene el sentido y la dimensión de una segunda naturaleza” (Vattimo, 2013:39); Schopenhauer, por su parte: “Lo que ocupa a todos los vivos y los tiene sin aliento es la necesidad de asegurar la existencia. Mas, hecho esto, no se sabe qué hacer. Es así que el segundo esfuerzo de los hombres es aligerar el peso de la vida, matar el tiempo con la cultura” (Schopenhauer, 2009:27); Freud: “Exigimos al hombre civilizado que la respete (la cultura) dondequiera se le presente en la Naturaleza y que, en la medida de su habilidad manual, dote de ella a los objetos” (Freud, 1993:36). Y por último, Garaudy: “Al multiplicar los medios de satisfacer sus necesidades, el hombre se crea necesidades nuevas, que son (...) la verdadera riqueza humana del hombre. Este se eleva tanto más por encima de su animalidad primera cuanto que se crea necesidades específicamente humanas” (Garaudy, 1970:187).

Ortega, siguiendo la línea que revela la cultura como la naturaleza más característica del hombre civilizado, escribe:

(Mientras que) el animal no puede retirarse de su repertorio de actos animales, de la naturaleza, porque no es sino ella y no tendría al distanciarse de ella dónde meterse (...), el hombre, por lo visto, no es su circunstancia, sino que está solo sumergido en ella y puede en algunos momentos salirse de ella y meterse en sí, recogerse, ensimismarse y, solo consigo, ocuparse en cosas que no son directa e inmediatamente atender a los imperativos o necesidades de su circunstancia (Ortega y Gasset, 1977:31)

Este redireccionamiento de lo que es urgente para el hombre, de lo que es acuciante, de lo que es de *primera necesidad*, solo se ha podido lograr gracias a un desarrollo óptimo de los artilugios técnicos, de todas esas herramientas que han conseguido mantener a raya las necesidades animales que anteriormente gobernaban nuestra vida. Nuestra naturaleza primaria ha quedado completamente satisfecha y nos ha dejado tiempo para satisfacer la eternamente inagotable *sobrenaturaleza* que nosotros mismos hemos edificado.

La técnica, debido a ello, ha dejado de ser aquello que se encarga de satisfacer nuestras necesidades, pues nuestras únicas necesidades actuales son ya las *sobrenecesidades*, las necesidades de cosas *superfluas*. “La técnica es lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al sujeto” (Ortega y Gasset, 1977:35), nos dice Ortega, y el medio ya se ha adaptado completamente a nosotros. La técnica nos ha permitido crear al fin una *circunstancia* totalmente favorable que nos permite dedicarnos a tiempo completo a nuestra *sobrenaturaleza* exclusivamente humana.

En estas nuevas y adaptadas condiciones, el ser humano se encuentra con que no tiene un mero empeño en *sobrevivir*, en perpetuar su vida biológica el máximo tiempo posible, sino que lo que quiere –y necesita- es vivir, *vivir profundamente*: “El bienestar y no el estar es la necesidad fundamental para el hombre, la necesidad de las necesidades” (Ortega y Gasset, 1977:38), escribe el español. El incumplimiento de esa necesidad, si se hiciese extremo e inevitable, llevaría al individuo a no querer perpetuarse más, a dejar de desear la vida.

Lo codiciado no es estar en el mundo, sino estar *bien* en el mundo, satisfacer los apetitos *sobrenaturales* que mantienen vivo el deseo de vivir. La técnica se vuelve un útil imprescindible para un animal que –a diferencia del resto- necesita distanciarse lo máximo posible de la naturaleza para desear estar en ella. Mientras que la técnica es algo *superfluamente* innecesario para el resto de animales –ya que su utilización supondría arrebatarles lo único que les hace querer estar en el mundo, esto es, satisfacer sus instintos animales-, para nosotros es algo colindante a nuestra esencia humana, algo tan necesario que se vuelve ineludible. Vivir no es necesario. Lo necesario es vivir bien, vivir *superfluamente*.

Aun siendo un gran defensor de la cultura por constituir la más perfeccionada edificación del ser humano, Ortega cree que hemos llegado a tal punto de desarrollo y

desahogo técnico que corremos el peligro de ahogarnos en lo ocioso, en lo *superfluo*, por no haber desarrollado en la misma medida unas herramientas que nos permitan manejarlo: la época postilustrada es una época tan holgadamente alejada de las necesidades naturales que se le han multiplicado y hecho problemáticas unas necesidades *sobrenaturales* que le sobrepasan cualitativamente. El ahorro de energías que nos ha proporcionado la técnica, por otra parte, nos ha conducido a tener que gastar esas energías en otros menesteres, pero esos menesteres muchas veces han resultado tener consecuencias más dañinas para la vida humana –guerras, invasiones, destrucción del medio ambiente, etc.- que las dificultades que acarreaba la propia naturaleza. Debido a todo esto, Ortega se plantea: “Si con el hacer técnico el hombre queda exento de los quehaceres impuestos por la naturaleza, ¿qué es lo que va a hacer, qué quehaceres van a ocupar su vida?” (Ortega y Gasset, 1977:49).

El problema del ser humano y de su convivencia en la naturaleza, nos dice el filósofo, es que tras el desarrollo de la técnica –que no nos hace dioses pero nos saca de ser meros animales- el ser humano no se encuentra ni completamente instalado en ella –como es el caso de los animales- ni completamente ajeno a ella –como sería el caso de los dioses-, de modo que su mutua convivencia –la del hombre con la naturaleza- se antoja más dificultosa que si fuesen dos completas mimesis o dos completos desconocidos. Moltmann describe este fenómeno con las siguientes palabras:

Conoce (el hombre) que los animales viven en un medio ambiente propio, de índole específica, y que en sus reacciones están ligados a sus impulsos y proceden por instintos. Pero simultáneamente se conoce también a sí mismo, y encuentra que en él esos órdenes de vida no se dan (Moltmann, 1973:19)

El ser humano, medianía de las medianías –o como Ortega lo llama, “centauro ontológico” (Ortega y Gasset, 1977:56)-, es un ser para el que el mundo se presenta como hogar y como selva, como nido y como laberinto, como solidez y como inestabilidad. Es en esta eterna medianía en la que los individuos deben construir una vida, intentando potenciar las comodidades que el mundo les ofrece y acotar las dificultades que les presenta¹⁷. Y teniendo en cuenta que estas dificultades suelen estar

17 Para Nietzsche, que el hombre viva en esa eterna medianía comporta su “enfermedad”, haciendo de él un “animal enfermo” (Nietzsche, 2000:156). No obstante, esto es lo que le ha permitido alzarse como el ser que más frutos ha obtenido de su confrontación con la naturaleza. Esto implica que la inconformidad ontológica, el no estar completamente instalado en un medio concreto, es el método más efectivo de progreso y de conocimiento. Mann escribe: “(...) en

primariamente relacionadas con aspectos biológicos y naturales, el hombre se alza como el animal esencialmente técnico que ha conseguido eliminar las dificultades más originarias y crear otras por puro lujo, por puro poder.

Debido a que lo que era originariamente natural se le ha vuelto aproblemático, el ser humano ya no concibe las necesidades animales como algo propio, algo con lo que se sienta identificado. Las necesidades *sobrenaturales*, que ahora se le han vuelto naturales y que haciendo honor a su condición de necesidades emergen continuamente como algo insatisfecho, se han convertido por lo pronto en su auténtico proyecto de vida, en el motivo de que el hombre quiera seguir viviendo.

La vida se vuelve de esta manera un proyecto inconcluso, un trayecto cuyo destino es perpetuamente reconsiderado y reconfigurado, un horizonte que se abre ante nosotros sin seguridades ni caminos marcados. Nuestro “yo”, por lo tanto, no es otra cosa que lo que transita ese trayecto, lo que se realiza en ese proyecto y lo que construye ese camino aún sin esbozar. El ser humano, escribe Moltmann en la misma línea: “No se encuentra a todas vistas en su esencia, sino que el encontrar su esencia es su cometido” (Moltmann, 1973:20). Todo lo que realizamos en nuestro camino son elecciones que creemos que nos acercan un poco más al objetivo que, consciente o inconscientemente, hemos puesto ante nosotros. Ortega nos alerta sobre la misteriosa condición del asunto:

Adviértase lo extraño y desazonador del caso. (El yo), un ente cuyo ser consiste, no en lo que ya es sino en lo que aún no es, un ser que consiste en aún no ser. Todo lo demás del universo consiste en lo que ya es. (...) En este sentido, el hombre no es una cosa, sino una *pretensión*, la pretensión de ser esto o lo otro (Ortega y Gasset, 1977:57)

Esta idea de ser humano como pro-yecto, semejante a la descripción que Heidegger, nos presenta al hombre como ser que no se agota en el mero presente, como ser que se proyecta hacia el futuro –al contrario que los entes estáticos que son de una vez y para siempre lo mismo- en un mundo que en absoluto está dado, sino que se presenta como horizonte donde pueden germinar constantemente nuevos sentidos. En ambos autores, el hombre es un ser que se encuentra ya siempre existiendo en el aquí y ahora, en un

razón de las tensiones gravosas y las dificultades enaltecidas que le vienen impuestas por su situación intermedia entre la naturaleza y el espíritu, entre el animal y el ángel, ¿qué puede haber de extraño en el hecho de que sea por el lado de la enfermedad por donde la investigación haya realizado sus avances más profundos en las oscuridades de la naturaleza humana, en el hecho de que la enfermedad, y en concreto la neurosis, haya mostrado ser un medio de conocimiento antropológico de primer rango?” (Mann, 2010:173-174).

mundo ya constituido por circunstancias que el hombre no elige pero tampoco puede ignorar y ante las cuales tiene que construir o proyectar sus propias pretensiones vitales.

La vida se convierte así en un campo de batalla en el que el individuo lidia tanto con las circunstancias ya puestas desde el comienzo como con el resto de vidas que intentan crecer entre ellas. Así lo plasma Ortega: “Porque el ser del hombre no le es dado, sino que es, por lo pronto, pura posibilidad imaginaria, la especie humana es de una inestabilidad y variabilidad incomparable con las especies animales” (Ortega y Gasset, 1977:59-60). Ningún ser humano es nunca *ya* el individuo que siente que debería ser, pero algunos afortunados se sienten *ya* en el camino de ser ese individuo.

Aunando esta visión vitalista del hombre con su disertación sobre la técnica, Ortega concluye que la técnica encuentra su causa de existir en liberar al hombre de la naturaleza para permitirle dirigir sus energías a la creación de una vida con sentido, a la realización de unos objetivos elegidos y a la autenticación de sí mismo. Cuando el individuo se siente liberado de su necesidad de trabajar sobre la naturaleza, nos dice Ortega, se encuentra con la libertad de jugar con la *sobrenaturaleza*. Jugar es para el español un ejercicio de creatividad, un ejercicio puramente humano:

El juego es un lujo vital y supone previo dominio sobre las zonas inferiores de la existencia, que estas no aprieten, que el ánimo, sintiéndose sobrado de medios, se mueva en tan amplio margen de serenidad, de calma, sin el azoramiento y feo atropellarse a que lleva una vida escasa, en que todo es terrible problema (Ortega y Gasset, 1977:78)

Solo en las condiciones de holgura material que proporciona la técnica puede el hombre llegar a emanciparse, a encontrar el camino que le lleve a la autonomía, a la creatividad y a la mayoría de edad. Solo en un vivir liberado de las necesidades animales puede el hombre vivir humanamente, socialmente, culturalmente. Solo cuando está en condiciones de jugar libremente el individuo se siente apelado a jugar legalmente, honradamente, concienzudamente. Quien falsifica las reglas del juego no juega, sino que pretende –como si esto fuese posible- evitar el juego *ganando* de antemano.

Los mejores jugadores son aquellos que han aceptado la inevitabilidad del juego, la irrenunciabilidad de estar arrojados a un mundo lleno de reglas en el que se hace necesario desarrollar estrategias para poder moverse y la irrevocabilidad de encontrarse en medio de unas vivencias que no se agotan en el mero presente, sino que están proyectadas hacia un futuro incierto. Solo el hombre que se hace con su contexto y aprende

a pervivir *bien* en él, teniendo en cuenta tanto las reglas heredadas como la existencia de otras subjetividades que también están jugando, consigue cobijarse de la aspereza que pueden llegar a suponer dichas reglas y convertirlas en algo más apacible, en algo menos hostil, en algo constructivo. Este tipo de jugador es el que siente la necesidad del juego no como algo impuesto desde fuera sino como un impulso que nace de él y con el que se encuentra identificado, sabiendo que es lo único que le puede proporcionar ilusión por vivir.

En lo que atañe al afán del ser humano por petrificar en un número de sentencias concluyentes la descripción de la realidad con motivo de ontologizarla y así restar peligro a su fluidez, el español escribe en *Unas lecciones de metafísica*:

El hombre se puede encontrar en una de dos situaciones: una auténtica, que implica la desorientación y por lo mismo nos obliga a intentar orientarnos; otra ficticia, falsa en que nos damos por orientados. (...) Si analizan ustedes su situación notarán que esa orientación en que se encuentran instalados tiene en la última resonancia de su conciencia un carácter provisional. Se dan ustedes cuenta de que la han adoptado precisamente para no hacerse cuestión de las cosas, diríase que precisamente porque por debajo de ella, en su última autenticidad se presienten ustedes radicalmente perdidos (Ortega y Gasset, 1981:32-33)

A ojos de Ortega, la vida es el horizonte de posibilidad de cualquier otra posibilidad, pero eso no quiere decir que ella misma sea algo orientador, algo con sentido. La vida está ya siempre aquí antes que cualquier otra cosa, sea el tiempo, el espacio o la misma realidad, pero eso no implica que la vida no sea desorientadora como ninguna de ellas. Cualquier verdad, dogma o postulado está siempre supeditado a la subjetividad de la vida, que es un punto concreto definido por su parcialidad, su limitación y su contingencia, y eso no hace más que desestabilizarnos en nuestra necesidad de seguridad.

Entonces, “si la vida es siempre lo que estamos haciendo, es muy importante analizar *por qué* estamos haciendo precisamente una cosa y no otra” (Ortega y Gasset, 1981:36), nos dice Ortega. Emplear los limitados instantes de los que se compone la vida en mimetizarnos con las pretensiones y deseos creados por los demás no es sino repetir mecánicamente la vida de otros, haciendo que nuestra vida, el proyecto que podría ser nuestra vida, pierda su oportunidad de realizarse. Entrar en conciencia de esta necesidad de hacerse cargo de la propia vida es ni más ni menos que empezar a vivir, o mejor dicho, *encontrarse ya viviendo*, encontrarse en ese escenario que es el mundo y del que

tenemos que aprender las reglas con presteza para poder jugar antes de que se nos acabe el tiempo. Ortega reflexiona:

Ahora bien, si me he encontrado, si me he agarrado o pescado a mí mismo con la atención, ¿dónde me he encontrado, dónde me he pescado? Me he encontrado allí donde estaba ya. (...) Yo no he hecho ahora, pues, más que asomarme a mi situación anterior. Pero, nótese que entonces yo no atendía a mi persona (Ortega y Gasset, 1981:46)

Si no somos conscientes de estar viviendo es *porque ya contamos siempre con la propia vida*. La “actitud natural” de la que hablaba Husserl, esa que no reflexiona sobre las cosas porque las toma como dadas, como naturalmente puestas ahí, es llevada por Ortega a un nivel más radical, pues comprende ahora no solo algunas convenciones sociales que tomamos y repetimos irreflexivamente en nuestro día a día, sino la vida entera como algo irreflexionado, impensado. De esta manera declara el español: “En nada suele el hombre reparar menos que en sí mismo y, sin embargo, con nada cuenta más constantemente que consigo” (Ortega y Gasset, 1981:48).

Parece que para que el hombre problematizase su vida como algo diferente de cualquier otro objeto de estudio –lo que nos transporta a la diferencia ontológica postulada por Heidegger- tuvo que llegar a un conocimiento excelente del mundo a través de la técnica para sólo después entrar en conciencia de lo dificultoso que era apresar la vida en unas leyes o parámetros parecidos a los de esta. El intento de pensar la vida, el ser humano o la realidad desde un punto de vista intelectualmente abstracto o desde unas leyes fijas ha caído continuamente en el fracaso más estrepitoso.

En *El tema de nuestro tiempo*, Ortega cavila sobre el motivo de la desorientación vital de nuestra época: “Hay, en efecto, épocas en las cuales el pensamiento se considera a sí mismo como desarrollo de ideas germinadas anteriormente, y épocas que sienten el inmediato pasado como algo que es urgente reformar desde su raíz” (Ortega y Gasset, 1961:12). La época actual, la época caracterizada por el progreso desbocado de la técnica, pertenece al segundo tipo: es una época que cree que existe una escisión sin precedentes entre ella y cualquier época anterior.

El pensamiento contemporáneo se ha olvidado de que vivir es una tarea de dos dimensiones: una en la que se recibe todo lo adquirido hasta ese momento de la historia –lo cual conforma el mundo en que nos encontramos- y otra en la que se actúa sobre esa masa recibida de ideas, creencias, y convenciones para construir su futuro propio. El

olvido de la primera dimensión hace que nuestra época esté en ocasiones a punto de perder el norte. Como ya no es necesario revisar lo pasado debido a nuestra ceguera por seguir progresando hacia el futuro, el origen de los sentidos que pueblan el mundo ha quedado completamente olvidado, o mejor dicho, ontologizado; desde ahí se torna inviable una transformación de lo substancial en la realidad, del sentido de nuestra vida, de la recuperación de nuestra humanidad.

Al problema del olvido –o más bien del rechazo- de la historia por parte de una sociedad técnica que reniega de unas raíces que considera vergonzantemente arcaicas se añade el rechazo de todo valor cultural, humano o espiritual que pudiera tener su fundamento en las mismas. Las funciones espirituales, culturales y humanas han dejado de ser valiosas para un hombre sumido en la vorágine del progreso técnico, para un hombre que identifica función con materia, reproductibilidad con progreso, visibilidad con realidad. Y todo ello debido a que a ojos de la racionalidad instrumental imperante en nuestra época, esas funciones espirituales ya no son propiamente humanas, sino que pertenecen a una etapa de la humanidad que está ya muy superada: la etapa de los mitos.

La sociedad tecnificada ha decidido renegar de lo espiritual tildándolo de magia y se ha echado a los brazos de una racionalidad concreta que ella misma ha cubierto de un halo místico de supremacía espiritual. El vitalismo humano ha cedido su lugar a un racionalismo inhumano, mecánico, automatizado y previsible. Lo que ha fracasado no es la racionalidad ilustrada: lo que ha fracasado es el humanismo ilustrado. Se ha consumado la separación total entre razón y vitalidad, y queriendo proteger la primera por ser una característica esencialmente humana, se ha olvidado que la segunda también lo es. Aunque el ser humano se caracterice por la razón, cree Ortega, no se caracteriza más por ella que por otras cualidades igualmente humanas. En la misma línea, Marx apuntaba en sus *Manuscritos de economía y filosofía*:

El hombre –dice Feuerbach- no se distingue del animal únicamente por el pensar. Antes bien, su ser total se distingue del animal. Desde luego, quien no piensa no es hombre, pero no porque el pensar sea la causa del ser humano, sino únicamente porque el pensar es una consecuencia y una propiedad necesaria del ser humano (Marx, 1968:30)

Si queremos realizar una reivindicación de los valores humanos con el objetivo de protegerlos a todos –y no solo a algunos, reduciendo a los individuos a ser una única parte de lo que son-, debemos desmitificar lo que, con fin de desmitificar lo tradicional, hemos mitificado a partir de la Ilustración: el progreso técnico, su racionalidad

instrumental y las variables excluyentes de las que hace uso. Así, podremos decir junto con Ortega: “La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital. (...) La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital donde aquella se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación” (Ortega y Gasset, 1961:56, 87).

La desviación que ha sufrido Occidente a partir de la Ilustración ha partido de la creencia de que para proteger la vida se debían erigir muros conceptuales alrededor de ella, muros de valores estáticos y absolutos. De esta forma, la civilización occidental postilustrada ha caído en el error de nunca prestar atención ni valorar lo más importante que poseía: la vida misma, la vida al completo, la vida fuera de los postulados de la razón pura. Se ha vivido para todo menos para la vida. La vida, como algo que siempre hemos tomado por natural, ha carecido de estima. Nuestra estima, nos dice Ortega, ha estado centrada en el progreso de los valores fuertes desde tiempos inmemoriales, pero los valores fuertes no son más que el conjunto de valores inventados por nosotros para proteger lo máspreciado que tenemos: la vida.

La divinización de los valores fuertes *a expensas de* la espontaneidad de la vida ha hecho de dichos valores fuertes y de la cultura que los salvaguarda algo abstracto, carente de humanidad, exangüe. En resumidas cuentas: ha hecho de la cultura, como de todo lo demás, un ente. “El hombre de Occidente padece una radical desorientación, porque no sabe hacia qué estrellas vivir” (Ortega y Gasset, 1961: 76), escribe Ortega. El ideal de vida en Occidente se ha convertido en el ideal de la ciencia: la pretensión de querer vivir entre lo inalterable, entre lo inintervinible, entre lo eternamente consumado. Pero la vida es justamente lo opuesto: la batalla de lo mudable, de lo posible, de lo vivo. La vida se debe alzar como el valor supremo con el objetivo de poder extraer de ella el máximo jugo en el poco tiempo del que disponemos. Así lo plasmó Ortega: “Cuanto más lo pienso, más evidente me parece que la vida existe simplemente para ser vivida. Quien durante mil años preguntase a la vida: ‘¿Por qué vives?’, y si esta pudiese responder, diría: ‘Vivo para vivir’” (Ortega y Gasset, 1961:71-72).

- e) Las masas como obstáculo para la emergencia del vitalismo y de la particularidad

El Occidente postilustrado, en opinión de Ortega, perdió hace mucho tiempo de vista aquella valoración de la vida necesaria para el salvaguardo de lo humano. Apartada de la valoración de ese ideal, la vida se ha convertido en un mecanismo, en un trayecto cerrado con un principio y final previsibles y entre ambos una línea recta que deja poco espacio a la imaginación. El auge de las ciudades industriales y su respectivo aumento de población supusieron que los individuos, viviendo, trabajando y hasta distrayéndose codo con codo en un espacio muy limitado, deviniesen una masa heterogénea que apaciguaba las diferencias más radicales que los constituían, así como aquellas particularidades que posibilitan un crecimiento exclusivo y personal. Por este motivo, escribía Ortega: “Ya no hay protagonistas: solo hay coro” (Ortega y Gasset, 1985:44).

Ya Freud dudaba, a principios del siglo XX, sobre la capacidad del individuo de las grandes ciudades para desarrollarse tan consciente y autónomamente que pudiese reducir el efecto que tanto el entorno como las masas ejercían sobre él. La forma de ser de un individuo desarrollado, decía el psicoanalista, siempre debía integrar a “el Otro”; no obstante, esa irreductibilidad era algo que el individuo desarrollado debía saber domar para que no le absorbiera.

Freud veía en el crecimiento de la homogeneidad de las masas en las ciudades industrializadas un peligro, y describía sus posibles consecuencias en el desarrollo de la autonomía de los individuos del siguiente modo –recogido por sus discípulos en *Marcuse polémico*–: “Desaparición de la personalidad consciente, orientación de las ideas y sentimiento de todos en una sola y única dirección, predominio de la afectividad y de la vida psíquica inconsciente, tendencia a la realización inmediata de las intenciones que pueden surgir” (Marcuse, 1968:43).

El paso atrás del individuo y de su autonomía en la época del auge del pensamiento de masas tiene como consecuencia más acusada la imposibilidad de su capacidad crítica, de su poder de negación, de su capacidad para desligarse de pensamientos tradicionalmente unidos y consecuentemente aceptados por la sociedad. Escribe Marcuse: “Estas transformaciones reducen el ‘espacio vital’ y la autonomía del yo y abren el camino a la formación de las *masas*. La mediación entre el ego y el otro cede su lugar a la identificación inmediata” (Marcuse, 1968:38). Lo que a comienzos de la

Ilustración, con la democratización de las ideas y la inmediatez de la comunicación, pretendía conformarse como el suelo de una realidad plural en la que el individuo autónomo, crítico y soberano pudiera desarrollarse a sí mismo en compañía de los otros, ahora se tornaba un pensamiento colectivo unidimensional cuyo funcionamiento se fundamentaba en la supresión de toda diferencia.

El psicólogo Gustave Le Bon creía que la influencia que ejercían las masas sobre los individuos era lamentablemente inevitable, y que en la sociedad moderna esta influencia había crecido hasta el punto de diluir cualquier heterogeneidad particular y crear un carácter medio de la población. Esto no podía ser combatido debido, por una parte, al nuevo poder que sentía el individuo al formar parte del gran colectivo que reinaba en la sociedad –la masa- y por otra, a la ausencia de responsabilidad que eso garantizaba. La voluntad y el criterio individual perecían así en un mar de ideas colectivas dadas de antemano. Le Bon lo expresaba de la siguiente manera en su *Psicología de las masas*:

Dentro de una multitud, todo sentimiento y todo acto son contagiosos, hasta el punto de que el individuo sacrifica muy fácilmente su interés personal al interés colectivo, aptitud contraria a su naturaleza, y de la que el hombre solo se hace susceptible cuando forma parte de una multitud (Le Bon, 1921:18)

En opinión de Le Bon, formar parte de una masa implicaba inevitablemente, por muy elevada que esta fuera, bajar el nivel de civilización del individuo. La multitud potenciaba la barbarie, el acriticismo y la animalidad, dirá el francés. Ser parte de una multitud es *disolverse* en ella. Freud compartía esta opinión: a ojos del alemán, los grandes frutos de la humanidad siempre habían germinado en sujetos que de alguna manera se habían conseguido aislar del ruido de la muchedumbre. No obstante, y como adelantábamos más arriba, Freud fue cauteloso y recogió la importancia que “el Otro” suponía en la forma de pensar de uno mismo. Así lo planteaba en su *Psicología de las masas*: “Habría, no obstante, de precisarse cuánto deben el pensador y el poeta a los estímulos de la masa y si son realmente algo más que los perfeccionadores de una labor anímica en la que los demás han colaborado simultáneamente” (Freud, 1984:21-22).

Como más tarde retomaría Ortega, Freud creía que el hombre-masa se comportaba como un “niño mal educado” (Freud, 1984:25) que se sentía libre de hacer lo que se le antojase, pero que necesitaba de la protección de una autoridad –la masa- a la que remitirse para sentirse salvaguardado y validado en su mala educación. El psicoanalista concretaba su descripción del hombre-masa con las siguientes afirmaciones:

Su afectividad queda extraordinariamente intensificada y, en cambio, notablemente limitada su actividad intelectual. Ambos procesos tienden a igualar al individuo con los demás de la multitud, fin que solo puede ser conseguido por la supresión de las inhibiciones peculiares a cada uno y la renuncia a las modalidades individuales y personales de las tendencias (Freud, 1984:26)

Siguiendo esta estela, Ortega creía que el incremento de la homogeneidad en la masa social conllevaba el peligro de marginar, aún más, a las minorías singulares, creativas y diferenciales. Esas minorías eran las que habían salvado a la humanidad a lo largo de su historia de no caer en una uniformidad que acabase por devorarse a sí misma. Debido a ello, el español consideraba que había que asegurar a los individuos particulares que sus opiniones iban a ser protegidas de la tiranía de las mayorías y de su pretensión de totalitarismo: debía ser protegido todo aquello que no participase del consenso social, que no se mimetizase con los postulados de la razón colectiva y que opusiera resistencia a cualquier prejuicio que se tratara como natural. Esas minorías que había que proteger no eran grupos de gente que compartiera la misma opinión en oposición a la opinión de la mayoría; lejos de eso, era gente que lo único que tenía en común era su diferenciación respecto a lo homogéneo, a lo establecido en la sociedad, a lo aceptado a nivel colectivo. Así lo describía el español en su *La deshumanización del arte*:

Para formar una minoría, sea la que sea, es preciso que antes cada cual se separe de la muchedumbre por razones *especiales*, relativamente individuales. Su coincidencia con los otros que forman la minoría es, pues, secundaria, posterior a haberse cada cual singularizado, y es, por tanto, en buena parte, una coincidencia en no coincidir (Ortega y Gasset, 1985:44)

El desarrollo del individuo-masa se basa en la necesidad inconsciente, des-individualizada y material-orgánica de *autoconservación*, en el afán de seguir siendo tal y como se es, en la finalidad de no moverse de donde ya se está. Su objetivo final, la ontologización en un Sistema que le ampare, le proteja y le solucione la existencia, tiene como motor el intento de salvaguardar su ser en un mundo descomunal que no para de avanzar y que, a sus ojos, sobrepasa cualquier tentativa individual de creación de sentido y, en última instancia, de salvación.

La época de la técnica, aparte de una distribución masiva de lo material, ha llevado a cabo una distribución sin precedentes de la cultura. Esto, sin embargo, no ha supuesto la sedimentación de la misma en un mayor número de personas, sino el encumbramiento de una masa que no se ha molestado en hacer uso de ella y aun así fundamenta todas sus

opiniones en la misma. Hemos llegado a una época tan satisfecha de sí que ha concluido que el aumento de la productividad y la distribución, lejos de ser un paso hacia la plenitud, es ya plenitud. La época de la técnica es una época que se considera nacida y consumada en sí misma, que quiere convertirse en ente y contemplarse en su propia vitrina.

El tiempo nuevo se siente capaz de todo, pero no sabe hacia dónde. Se siente amo y señor, pero no sabe mandarse a sí mismo; más bien es su propio esclavo. Aun con las mejores brújulas de la historia, el mundo actual está completamente desorientado, y en su afán por perfeccionar las brújulas, desatiende el motivo de su desorientación. Esto convierte la época actual en una extraña mezcla de inseguridad y prepotencia. La multiplicación de posibilidades, unida a la democratización de las ideas, ha provocado que desconozcamos en base a qué criterios movernos. Ortega augura: “Todas las civilizaciones han fenecido por la insuficiencia de sus principios. La europea amenaza sucumbir por lo contrario” (Ortega y Gasset, 1985:108).

Esta época, que observa desde una mirada *natural* –como si siempre hubiera estado ahí– todo lo que ha heredado y quita importancia a los esfuerzos pasados, pretende considerarse la primera generación que *está haciendo algo, que está produciendo, que está transformando el mundo*. La insolidaridad con que la nueva generación trata a las generaciones pasadas se debe a que no se siente en deuda con ellas, no siente que los logros actuales se enraícen en los avances pasados, no se siente conformando una continuidad real con unas épocas que en nada recuerdan a la actualidad. El filósofo español prorrumpía:

‘¡Las masas avanzan!’, decía, apocalíptico, Hegel. ‘Sin un nuevo poder espiritual, nuestra época, que es una época revolucionaria, producirá una catástrofe’, anunciaba Augusto Comte. ‘¡Veo subir la pleamar del nihilismo!’, gritaba desde un risco de la Engadina el mostachudo Nietzsche (Ortega y Gasset, 1985:78)

En este ocaso del pensamiento crítico, que siempre es individual, Ortega aboga –como ya hicieron Husserl y Heidegger– por una defensa radical de la *teoría*, de todo aquello que no tiene la necesidad de traducirse en pragmática, de todo aquello que no se considera útil para perpetuar el sistema técnico y que por lo tanto se encamina únicamente hacia lo humano, hacia la transformación de nuestra vitalidad. Escribe el español en su *El espectador*: “No asevero que la actitud teórica sea la suprema; que debamos primero filosofar, y luego, si hay caso, vivir. Más bien creo lo contrario. Lo

único que afirmo es que sobre la vida espontánea debe abrir, de cuando en cuando, su clara pupila la teoría” (Ortega y Gasset, 1984:8-9). Solo desde aquí podremos abordar una lectura hermenéutica crítica de la realidad que nos ponga sobre aviso de aquello que se nos presenta como natural y no lo es. Solo desde aquí podremos emprender un análisis de lo que se proyecta como ontologizado y no es más que otro evento en la historia cuyas raíces quieren devenir metafísica.

1.3. EL DESENCANTO DE LA ÉPOCA POSTILUSTRADA

El desencanto y consecuente rechazo de la época actual respecto a las épocas precedentes parece nacer de una decepción: la de no ver nunca materializadas las promesas de sus grandes relatos. Y el auge y consumación del nuevo gran relato, el del omnipotente poder de la ciencia, ha terminado por derrocar la incertidumbre que acarreaban aquellas promesas escatológicas, imprecisas y abstractas, que siempre posponían su realización y nunca llegaban a verse cumplidas. Mientras que corrientes como el cristianismo, el racionalismo o el idealismo basaron su legitimidad en abstracciones teóricas sobre la realidad y nuestra participación de ella, el nuevo cientificismo jamás prometió explicaciones ontológicas acerca del mundo, sino que actuó y tendió puentes metodológicos para sumergirnos en él y transformarlo.

La ya muy ancestral creencia de que integramos un solo ser con la naturaleza, creencia que constituía el fundamento de todos los antiguos relatos, se fue haciendo cada vez más tenue a medida que íbamos progresando como civilización técnica, y dejó pendiendo de un hilo la utilidad de dicha creencia. El cientificismo moderno partió desde un primer momento de la separación completa entre naturaleza y ser humano, separación donde la primera emergía como un objeto colocado ante nosotros –un objeto abrumador, monstruoso e inabarcable del cual debíamos resguardarnos si no deseábamos sufrir alguno de sus impredecibles eventos- y el segundo se postulaba como el espectador más objetivo y capacitado para conocer ese objeto.

Odo Marquard, a finales del siglo XX, rescató aquella separación hecha por Friedrich Schelling entre “naturaleza blanca” y “naturaleza negra” para plasmar esta idea: la “naturaleza blanca” mentaba aquella visión de la naturaleza que nos reconciliaba con ella a través de promesas unificadoras, de proteccionismo garantizado por un destino que estaba guiándonos hacia un fin puesto de antemano. La “naturaleza negra”, por su

parte, señalaba aquella visión que nació a partir de cierto momento de la historia –de alguna manera paralelo al comienzo del desarrollo industrial de la técnica- en el que se empezó a contemplar la naturaleza como algo frío y ajeno al ser humano, algo que debía ser controlado, algo de gran poder que debíamos dominar para que no nos dominase a nosotros. Así lo describía Marquard en su *Felicidad en la infelicidad*:

Después de 1800, a la apoteosis de la naturaleza del romanticismo temprano le sucedió el entenebrecimiento de la imagen de la naturaleza tardo-romántica. Cualquier filólogo intérprete de Schelling sabe que la “définition blanche” de la naturaleza presente en los escritos de su primera filosofía natural sobre la libertad y la filosofía de las épocas del mundo fue reemplazada por la “définition noire”: ahora, la naturaleza es caracterizada como el “fondo oscuro” del elemento caótico de la locura, que sólo Dios –no los hombres- puede dominar (Marquard, 2006:118-119)

Como indicábamos, a partir de cierto momento histórico el ser humano dejó de sentirse Uno con la naturaleza para pasar a ser un Otro completamente distinto, un sujeto con miras a independizarse del estado paternalista que había edificado a través de mitos en épocas anteriores con motivo de sentirse salvaguardado de la incertidumbre. Tuvo que empezar a reajustar su modo de comprender y relacionarse con la realidad. Este cambio de perspectiva, este viraje en su modo de estar-en-el-mundo, tuvo consecuencias inmediatas en la concepción que el ser humano tenía tanto sobre la realidad como sobre sí mismo.

La Reforma, ese periodo en el que se buscó traspasar la responsabilidad que antes ostentaban las fuerzas exteriores a las manos del individuo, supuso el viraje crucial hacia el desencantamiento del mundo, hacia la atomización de los individuos y hacia la pérdida del valor de lo humano. Cuando el ser humano se encontró con que no podía hacer todo lo que quería en el mundo exterior, y con que además ese mundo coartaba en gran medida sus posibilidades de desenvolvimiento, se entregó aún más fervientemente al trabajo y al desarrollo de la técnica, pero solo a cambio de vaciarse de su propia espiritualidad. Hasta ese momento, el individuo se había entregado a la "naturaleza blanca" y se había encomendado a los dictados de la rueda de un destino que daba por hecho; a partir de entonces, el individuo se negó a verse a sí mismo como un ser llevado por dictados exteriores, y decidió dar un paso hacia delante hasta tomar las riendas de su propio destino.

1.3.1. La Reforma y el solipsismo del individuo laburante

La Reforma fue la época en la que se empezó a concebir la naturaleza como algo separado de nosotros y sobre lo que podíamos y debíamos actuar, así como donde se comenzó a considerar el trabajo material que realizábamos en ella algo con lo que nos mostrábamos ante el mundo y ante los demás, algo que nos realizaba y definía nuestra valía¹⁸. De esta forma, el período de la Reforma se caracterizó por ser el primero en el que el trabajo se empezó a concebir como una “profesión”, como una actividad en la que se ponía en juego la consideración social de los individuos. Así lo describe Weber: “Es evidente que en la palabra alemana ‘profesión’ (*Beruf*), como quizá más claramente aún en la inglesa *calling*, hay cuando menos una reminiscencia religiosa: la idea de una misión impuesta por Dios” (Weber, 1979:81).

A partir de esta nueva concepción del trabajo, al individuo europeo se le abrieron dos caminos posibles para su-estar-en-el-mundo: ser recipiente (pasivo) o ser instrumento (activo) del poder divino. El primer camino fue practicado por los católicos, a través del cultivo del sentimiento místico. El segundo fue tomado por los protestantes, a través de un laburar ascético sobre la materia. En este segundo caso lo que importaba no era tanto la actividad que se hiciera como llevar al extremo la voluntad divina en la tierra, no dejando ni un momento del día sin laburar, sin poner en marcha el llamamiento de Dios, esto es, la profesión que nos había asignado.

En este punto histórico se separaba de una vez y para siempre, en opinión de Weber, la concepción cristiana tradicionalista –que otorgaba al trabajo un papel puramente funcional y útil para la supervivencia- de la concepción luterana del laburar –que consideraba el tiempo invertido en el trabajo como el mejor modo de presentar respeto a la obra de Dios-. Así lo describía el alemán: “Lo propio y específico de la Reforma, en contraste con la concepción católica, es el haber acentuado el matiz ético y aumentado la prima religiosa concedida al trabajo en el mundo, racionalizado en *profesión*” (Weber, 1979:96). La racionalización del trabajo como un fin al ser la demostración de nuestro amor por Dios es a ojos de Weber la primera etapa del capitalismo tal y como lo

18 Max Weber anotó en su *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, anticipando nuestro desarrollo: “Aquella idea peculiar del deber profesional, de una obligación que debe sentir el individuo y siente de hecho ante el contenido de su actividad profesional, (...) es la más característica de la ‘ética social’ de la civilización capitalista” (Weber, 1979:49)

conocemos hoy en día, así como el antecedente de la racionalidad instrumental que le vertebra:

Se perfila cada vez más claramente la idea de que el ejercicio de una determinada profesión concreta constituye como un mandamiento que Dios dirige a cada uno, obligándole a permanecer en la situación en que se encuentra colocado por la divina providencia (Weber, 1984:98)

La nueva concepción luterana de nuestra “misión” en la tierra hizo que de alguna manera el hombre se fuera alejando cada vez más de Dios, el cual nos había arrojado al mundo para ver cumplida su voluntad y se mantenía como mero espectador ante tal espectáculo. Y que Dios se fuera alejando poco a poco del hombre significaba, paralelamente, que también lo hiciera la propia naturaleza, principal obra de Dios. Así reflexiona Weber: “Este radical abandono (no llevado a sus últimas consecuencias por el luteranismo) de la posibilidad de una salvación eclesiástico-sacramental, era el factor decisivo frente al catolicismo. Con él halló acabamiento el proceso de “desencantamiento” del mundo” (Weber, 1984:119). Esto no desembocó en un abandono total de los antiguos valores de la sociedad tradicional cristiana, sino en una re-valorización actualizada –y en cierto modo *desencantada*- de los mismos¹⁹.

El giro que supuso este suceso histórico en cuyo seno se empezó a vislumbrar la naturaleza exterior como algo distinto y totalmente ajeno a la sociedad provocó la emergencia de una inédita obsesión por actuar sobre lo material, una obsesión plasmada en el pensamiento de los individuos que componían dichas sociedades: estos pasaron de limitarse al abastecimiento de sus necesidades básicas a dedicarse ahora, con motivo de demostrar su eficacia, a exceder los bienes de consumo que resultaban de su trabajo. Incluso las altas esferas religiosas renunciaron por primera vez a su vida en los claustros, desde donde controlaban lo que pasaba en la sociedad, y salieron al mundo exterior, a las profesiones y a los mercados para impregnar desde allí el estilo de vida religioso y laburante. Los devotos fueron poco a poco decantándose por dedicar más tiempo a cumplir con sus obligaciones materiales, visibles ante la sociedad, que a las espirituales, y se fue creando un nuevo proceder propio, un proceder metodológico y racional que iba enraizando en todas las sociedades europeas.

19 Sobre ello, Vattimo en *La sociedad transparente*: “El capitalismo moderno no nace como abandono de la tradición cristiana medieval, sino como una aplicación suya “transformada”” (Vattimo, 2010b:128-129)

Poco a poco, la civilización occidental fue materializando una visión 'desencantada' del mundo cristiano tradicional para pasar a tratar la realidad según criterios analíticos, impersonales y técnicos, logrando con ello un crecimiento inusitado del dominio de las variables de la naturaleza. Es en este nuevo estadio del racionalismo donde Weber vio el paso directo hacia el capitalismo: “Parece, pues, que sería posible comprender la evolución del ‘espíritu capitalista’ como un caso especial de la total evolución del racionalismo, explicable por la posición de éste ante los últimos problemas de la vida” (Weber, 1979:79).

De manera sutil y a consecuencia de esta nueva concepción del mundo como naturaleza negra, fría y distante, se iba consumando el cambio a un nuevo mito que rechazaba las creencias basadas en discursos metafísicos en favor del nuevo relato de la técnica y de la ciencia universal, único relato que se negó a proyectar imágenes abstractas sobre la realidad y se embarcó en transformarla desde lo que ella era.

Paradójicamente, a medida que la civilización se iba librando de las necesidades materiales que la naturaleza imponía sobre ella y se hacía con un futuro y un destino moldeados hacia sus propios designios, se fue perdiendo aquello que hacía que su vida fuese digna de ser vivida: desapareció el fin de las acciones que se realizaban sobre la materia, aquello por lo que se acometían, eso que en algún momento se había denominado *sentido*. Las acciones se vieron abocadas a tomar como fin el propio actuar, el propio estar laburando, el propio no detenerse. Y en la aparente seguridad que otorgaba el saber que las necesidades materiales estaban bien cubiertas gracias a esa nueva vorágine de trabajo apareció un riesgo nuevo, un riesgo inesperado, un riesgo que era inmaterial y por lo tanto mucho más difícil de combatir. Apareció el riesgo que acompañaba a un mundo sin sentido ni trascendencia, un mundo que colmaba el presente y le vaciaba de fines hacia los que tender sus proyectos: el riesgo de un mundo gobernado por el ideal de que *nada debe permanecer*.

1.3.2. Bauman y la caída total de lo sólido

La etapa que comienza en la Reforma y culmina en la Ilustración es, a ojos de Zygmunt Bauman, la de la caída de toda base sólida de valores: formas de pensar, formas de vivir, formas de actuar. Es el fin, en resumidas cuentas, de todo destino hacia el que

dirigirnos como sociedad a través de pautas fuertemente consolidadas. En detrimento de la solidez que había caracterizado la forma de vida de épocas anteriores, la época postilustrada que se abre camino hasta nuestros días está caracterizada por la emergencia de una nueva manera de ver y estar en el mundo: la liquidez. La forma líquida de las vivencias actuales no implica sencillamente que el ser humano haya entrado en conciencia de que se encuentra en un constante devenir, sino –más grave aún- que este devenir carece de ideal hacia el que tender, de motivación con la que moverse y de fundamento sobre el que posarse.

Hagamos una breve descripción, resaltando las características que más nos van a acercar a nuestra investigación particular, de los modelos sólido y líquido a los que alude Bauman. Las épocas sólidas están caracterizadas entre otras cosas por su rigidez, por no admitir el exceso de diferenciación entre las partes que las componen, por intentar encajar toda singularidad bajo unas leyes afianzadas, estáticas y unitarias y por tratar la realidad como un todo lineal, continuo y constante subyacente por parámetros claros que podemos aprehender. Las épocas líquidas, por su parte, se caracterizan por elevar a valor principal el devenir continuo de la realidad, el reemplazo constante de leyes y pautas establecidas y la inestabilidad y finitud de todo fundamento sólido. Es en las épocas líquidas, dice el polaco, donde la pluralidad y las particularidades pueden proliferar y desenvolverse sin miedo a ser acalladas por la homogeneidad del Sistema. El mundo líquido que se ha consagrado en nuestros días, sin embargo, lejos de ser ilusionante, ha hecho emerger entre los individuos una sensación desesperanzadora: la de que no hay nada que les una, no hay nada que les haga sentirse parte de algo común y pueda motivarles a trabajar juntos por unos mismos fines merecedores de ser defendidos.

La filosofía de Bauman, recordando el fracaso racionalista con pretensiones universalistas que culmina en la Ilustración, busca mostrar el elemento de impredecibilidad, diversidad y riesgo que siempre opera en la realidad y que es imposible reducir a través del establecimiento de leyes sólidas. El polaco quiere desvelar la sociedad como el lugar común que conecta y relaciona sujetos complejos y plurales, así como resaltar la importancia de producir nuevas epistemologías que estén capacitadas para sobrellevar la incertidumbre siempre presente en esas nuevas relaciones.

El motivo de que nos detengamos a analizar las propuestas de Bauman reside, precisamente, en esta lectura de la sociedad como lugar común donde conviven individuos autónomos, plurales y heterogéneos, para después poder analizar los motivos que llevaron al polaco a considerar la liquidez de los tiempos que corren una oportunidad única en la historia para que esas individualidades, tan dispares entre sí, puedan encontrar el camino hacia un desarrollo propio que no eclipse las tareas comunes presentes en la comunidad en que vivimos.

El proyecto de construcción que abordó la Ilustración –y que Bauman toma como paradigma del modelo sólido- se define por estar basado en la preponderancia de la razón y de la ciencia como instrumentos para discernir hacia dónde debemos dirigir las metas humanas, así como por su exigencia de encontrar “sólidos inamovibles” – verdades universales- que duren eternamente una vez descubiertos. Todo aquello que este modelo sólido iba dejando de lado por caer bajo la etiqueta de “irracional” es lo que Bauman considera que hoy en día, con la caída de las ilusiones de solidez de aquel racionalismo ilustrado, ya no se puede dejar de lado, convirtiéndose en un contenido a rescatar para ayudarnos a explicar la complejidad de la realidad en la que vivimos y así habitarla mejor.

En las épocas sólidas, lo “irracional”, todo aquello incategorizable, se quiso racionalizar y *solidificar* con el fin de que perdiera su esencia caótica e impredecible. Ahora, Bauman llama a tenerlo en cuenta como lo que es, algo esencialmente irracional por su resistencia a ser categorizado, pero buscando restar peligro a su carácter de singular diferencial. Esas sustancias incategorizables son, primero de todo, los individuos particulares que habitan todas las sociedades; Bauman describe así la construcción de los mismos en su *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*:

La modernidad cargó sobre el individuo la tarea de su autoconstrucción: elaborar la propia identidad social, si no desde cero, al menos desde sus cimientos. La responsabilidad del individuo —antes limitada a respetar las fronteras entre ser un noble, un comerciante, un soldado mercenario, un artesano, un campesino arrendatario o un peón rural— se ampliaba hasta llegar a la elección misma de una posición social y el derecho de que esa posición fuera reconocida y aprobada por la sociedad (Bauman, 2000:49)

El imperativo de construcción y re-ajuste continuo de la identidad que impone la nueva sociedad líquida es para Bauman una buena noticia en lo concerniente a la autonomía y a la posibilidad de crecimiento del individuo: este ya no se encuentra enclaustrado en las

circunstancias con las que se topa al llegar al mundo, y sabiendo jugar bien sus cartas puede llegar a transformar radicalmente su lugar en la sociedad. La liviandad con la que se vive en la época líquida presenta, no obstante, ciertas trabas que no podemos obviar: desigualdad efectiva de oportunidades, distinción de clases, discordancia en lo que concierne a culturas enteras, falta de educación crítica para los individuos, y un largo etcétera. Es este último punto, el concerniente a la educación, el que a ojos de Bauman posee la clave para que la época en la que nos encontramos pueda arribar a buen puerto: solo a través de una educación –impulsada por los Estados- que ampare la diversidad, la divergencia y la autonomía de individuos y culturas diferentes podremos llegar a convivir en un mundo que está más conectado que nunca pero que carece de cualquier atisbo de diálogo.

La traducción se alza para Bauman como la única herramienta capaz de mediar entre diferentes valores singulares, tanto de culturas como de personas. Más que racionalizar dichos valores hasta condensarlos en nuevas leyes universales para todos, lo que ha de buscar la educación es su traducción respetando a la vez su singularidad. Así lo describe el polaco:

La traducción transcultural es un proceso continuo que sirve a la cohabitación tanto como la constituye, de gentes que no se pueden permitir ocupar el mismo espacio ni cartografiar ese espacio común, cada uno a su manera. No hay acto de traducción que deje intactas las partes implicadas. Ambos surgen de su encuentro cambiados, diferentes al final respecto a cómo eran al principio (Bauman, 2016:86)

Lo que debe lograr la traducción, por tanto, es llegar al punto originario del que parten todas las culturas antes de crear valores, ese punto originario y pre-político que no está situado en ningún orden social ni ontológico y que se refiere a lo irracional e incategorizable de la existencia humana. Entrando en conciencia del origen común de todos los seres humanos, la transculturalidad debe forjar una solidaridad entre culturas y personas que proteja su valor sin proclamar su mimesis *racional*. Así nos advierte Bauman:

No es verdad que todos los valores y preceptos culturales sean iguales por el simple hecho de que todos ellos han resultado elegidos en algún lugar y en alguna etapa histórica. En verdad, algunas soluciones culturales son “más iguales que otras”, aunque no en el sentido que se le daba en su momento de respuestas endémicamente superiores a los problemas universales de la condición humana, sino sólo en el sentido de que, a diferencia de otras culturas, están dispuestas a considerar su propia historicidad y contingencia y, consecuentemente, la posibilidad de comparación en condiciones de igualdad (Bauman, 2016:90)

Cuando algún conjunto de valores culturales deja de tener *sentido* porque el paradigma de la sociedad al que pertenecen cambia, Bauman nos dice que esa sociedad entra en un “estado de crisis”. El polaco llama “crisis” al estado en el que lo sólido, es decir, lo que hasta el momento había funcionado por otorgar seguridad haciendo de la realidad algo manejable, de repente deja de serlo y da resultados diferentes con las mismas premisas. La crisis, por tanto, es la dialéctica del devenir saliendo de la solidificación en que se había petrificado a través de conceptos estáticos. Remitiéndonos a las palabras de Bauman en su *En busca de la política*:

La “crisis” se produce cuando ese estado normal, usual y familiar se derrumba, las cosas se salen de su lugar, aparece la arbitrariedad donde debería reinar la regularidad (...). En otras palabras, llamamos “crisis” a una situación en la que los acontecimientos desbaratan lo que considerábamos normal, y las acciones rutinarias ya no producen los resultados que solían producir (Bauman, 2015:150)

Todas las sociedades, dice el filósofo, pasan y siempre han pasado por estados de crisis que las arrojan de un paradigma sólido a otro. No obstante, prosigue en el mismo libro:

Lo que debe explicarse, en particular, es la intensidad inusualmente alta de la preocupación pública que existe actualmente con respecto a la “crisis del orden mundial”, la “crisis de valores”, la “crisis de la cultura”, la “crisis del arte” y otras innumerables crisis que se descubren a diario en nuevas áreas del mundo humano (Bauman, 2015:152)

La diferencia de nuestra época con respecto a épocas anteriores es, para Bauman, que ya no podemos hablar de estados de crisis per se, de periodos en los que una crisis acontece entre dos paradigmas estables. En la modernidad líquida ese proceso se ha terminado. Si en las sociedades sólidas la crisis era aquello que atentaba contra el aparente estado de normalidad, ahora es el estado de crisis el que se ha normalizado. Al no quedar ya nada sólido, es imposible hablar de crisis tal y como se había concebido hasta ahora –paso titubeante de una solidez a otra-. Con lo sólido había estructuras fijas de las que se podía salir a través de revoluciones paradigmáticas que provocaban estados de crisis; ahora que no hay nada fijo y que estamos en una transformación continua, las crisis no nos arriban a algo diferente, pues nada sigue igual en ningún momento.

En este modelo líquido de sociedad en el que vivimos –y en el que parece haber perecido la posibilidad de cualquier gran dogma- se puede llegar a vislumbrar, no obstante, un resquicio de salvación de lo humano, un resquicio para que emerja el individuo autónomo, plural y diverso que estamos buscando, un resquicio que abra a los

sujetos la posibilidad de tomar ideas de diferentes corrientes y culturas y crear su propio *sentido*, ahora personalizado. Así lo apunta Bauman:

Si la multiplicidad de valores que requiere juicio y elección es signo de una “crisis de valores”, debemos aceptar que esa crisis es el hogar natural de la moralidad. Solo allí pueden madurar la libertad, la autonomía, la responsabilidad, la capacidad de juicio, todos ellos elementos indispensables del yo moral. La multiplicidad de valores en sí misma no garantiza que los individuos morales crezcan y maduren. Pero sin ella, los individuos tienen pocas posibilidades de hacerlo. Sometido a un escrutinio meticuloso, lo que suele llamarse “crisis de valores” revela ser, en realidad, el “estado normal” de la condición moral humana (Bauman, 2015:158)

Lo que necesitamos ahora, en un mundo que presenta un sinfín de posibilidades entre las que elegir, es que el individuo autónomo se arme de una buena capacidad crítica para realizar la mejor *individuación* posible, y que se embarque voluntaria y conscientemente en esta labor con miras a no permitir que unas directrices externas que se le presentan como emancipatorias decreten, a expensas de su voluntad y su consciencia, cómo el individuo debe pertenecer a la sociedad.

1.4. EL INDIVIDUO EN BUSCA DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Tras la caída de los grandes relatos, del sentido que subyacía y ensamblaba la sociedad y de nuestro sentimiento de pertenencia a una comunidad humana, nos encontramos en un abismo existencial en el que el individuo debía decidir entre vivir a expensas de cualquier tipo de relación fundamentada con lo que le rodeaba o establecer nuevos vínculos desde una nueva individuación, desde una resubjetivación en posesión de unas herramientas capaces de construir allá donde ya no había posibilidad de dar marcha atrás.

La desnaturalización de los presupuestos históricos, el rastreo de los valores objetivos hasta historizarlos y la desontologización de lo pretendidamente esencial acabó por conducir hasta los únicos elementos que quedaban tras implacable deconstrucción: unos individuos que debían decidir cómo iba a ser, desde ese momento en adelante, el *mundo humano* en el que hubieran de habitar.

1.4.1. Fromm y el proceso de individuación

“La entidad básica del proceso social es el individuo, sus deseos y sus temores, su razón y sus pasiones, su disposición para el bien y para el mal” (Fromm, 1981:22). Así comenzaba Erich Fromm su *El miedo a la libertad*, obra destinada a la consideración del lugar del individuo en la sociedad, a su posibilidad de desarrollo y al salvaguardo de su particularidad en un mundo cada vez más masificado y homogeneizado.

Para el alemán, la conquista de la libertad por parte del individuo era una premisa indispensable hacia el desarrollo total de la sociedad. Pero, ¿qué denominaba Fromm con “libertad”? Y sobre todo, ¿qué era lo que consideraba que atentaba contra ella? ¿El constreñimiento por parte del Estado? ¿Los imprevistos de la naturaleza? ¿Los otros individuos? ¿Acaso era la falta de libertad la ausencia de algo que no habíamos logrado adquirir –unos privilegios, unos derechos, unas leyes- o la falta de algo que no habíamos logrado desarrollar –un espacio crítico privado a partir del cual tomar nuestras propias decisiones? Tras un trayecto analítico con paradas en todas estas preguntas, Fromm tomó este último requisito como base de la libertad, y le añadió la idea de que la sociedad no poseía únicamente una función represiva hacia los individuos y sus instintos –tal y como creyó Freud-, sino que era el horizonte del que el ser humano se debía servir para desarrollar su parte más creativa, esto es, la esfera privada que le permitiría desenvolver sus facultades más singulares.

Este enfoque de la sociedad como ambiente propicio para el desarrollo de sujetos autónomos añadió a sus bases otro supuesto: que las individualidades solo podían ser desarrolladas en relación, asociación y disociación con otras individualidades. Un sujeto, nos dice Fromm, puede estar físicamente aislado durante largos períodos de su vida; sin embargo, durante ese tiempo de aislamiento físico nunca se da un aislamiento humano, esto es, un aislamiento de ideas, valores y sentimientos compartidos. Si este segundo aislamiento se diera, sería imposible que el individuo se desarrollase correctamente y por lo tanto que la vida se le presentase como algo con valor. En la línea de Ortega, Fromm defendía la concepción del ser humano como animal que no se limitaba a vivir, sino que se empeñaba en *vivir bien*, y eso implicaba irrenunciablemente *vivir bien* compartiendo vivencias, desarrollando vida en relación con otros seres vivientes.

El “proceso de individuación”, nos dice Fromm, es el proceso mediante el cual un sujeto emerge de su estado de simbiosis con otra entidad, ya sea esta la madre, el ambiente social o la propia naturaleza. La historia de la humanidad y la historia de cada individuo particular es el reflejo de esta lucha por la liberación de los vínculos que nos encadenan a entidades más grandes.

El proceso de individuación implica tanto una mayor fortaleza del sujeto que se independiza de su entorno como una mayor soledad, o menor identificación, con el mismo. En este alejamiento respecto a su contexto, el sujeto debe elegir entre someterse a una nueva entidad externa para no desvincularse del mundo –y evitar entrar en un estado de solipsismo insoportable- o aceptar sus diferencias con el propio contexto y los otros individuos, asimilarlas como diferencias *sociales* y no *radicales*, y buscar un nuevo camino de asemejamiento. Esta segunda vía es la única genuinamente madura, la única con posibilidad de “final feliz” entre individuo y mundo, la única en la que ninguno de los dos se deja explotar por el otro. Esto tiene que pasar necesariamente por la libertad, nos explica Fromm: “La existencia humana y la libertad son inseparables desde un principio” (Fromm, 1981:54), lo que significa que sin unos vínculos contruidos desde la libertad que otorga la individuación, vínculos que consigan hacer del contexto un lugar no hostil sino hogareño, es imposible que emerjan individuos libres y creativos *dentro* del contexto, autónomos con una individualidad tan bien contruida que les permita poder *vivir bien* los unos con los otros. La “libertad de” (liberación de cadenas exteriores a través del proceso de individuación) es una premisa indispensable para que nazca la “libertad para”, la libertad que nos permita obrar de acuerdo con la particularidad y autonomía propias.

La libertad implica eterna y trágicamente la necesidad de tener que elegir. Por ende, la libertad necesita del *pensamiento crítico* para garantizar su buen hacer. En el Edén, nos recuerda Fromm, no existía la libertad: la convivencia del hombre y la mujer era completamente armoniosa, tanto entre sí como con la naturaleza que les rodeaba, por lo que no sentían la necesidad de tener que tomar decisiones. No era necesario el pensamiento crítico ni la reflexión, ya que las acciones se llevaban a cabo de manera intuitiva, prestando atención únicamente a los instintos primarios mimetizados con el entorno.

En el Edén no éramos aún individuos, sino que éramos prácticamente igual que el resto de animales. Sin embargo, la primera elección reflexionada –la de coger la manzana- se convirtió en el desencadenante de una vida subyugada a las elecciones, a la salida a la mayoría de edad, a la dependencia de uno mismo. A partir de ese momento, nos dice Fromm, los individuos “eran más libres, pero a la vez se hallaban más solos” (Fromm, 1981:71). Liberado de aquellos vínculos que le hacían ser uno con el Sistema, de la “naturaleza blanca” que le sumía en un estado de simbiosis con la realidad, el individuo perdió a su vez aquellos vínculos que le hacían sentirse acompañado, comprendido y salvaguardado. El sentimiento de pertenencia que caracterizaba a aquel contexto perfectamente sólido, unitario y estable desapareció y dejó en su lugar un hueco que solo podría ser rellenado o con el intento de construcción de otros contextos igualmente sólidos que hicieran las veces de aquel, o con la autonomía y la creación de sentido particular de los individuos.

El cambio de rumbo que supuso el protestantismo en el período de la Reforma fue, en opinión de Fromm –y contrariamente a aquella opinión generalizada que señala el luteranismo como el nacimiento de la posibilidad de desarrollo de las libertades individuales²⁰-, un paso atrás respecto a la individuación debido a que hizo que el individuo dejase de valorarse, perdiese el amor por su propia obra y por sí mismo, y se entregase a una vida de obras dedicadas al beneficio de otros. El período de la Reforma constituyó, para el alemán, el primer paso hacia la explotación del hombre por el hombre. Así lo describe en *El miedo a la libertad*:

El protestantismo dio expresión a los sentimientos de insignificancia y resentimiento; destruyó la confianza del hombre en el amor incondicional de Dios y le enseñó a despreciarse y a desconfiar de sí mismo y de los demás; hizo de él un instrumento en lugar de un fin, capituló frente al poder secular y renunció al principio de que ese poder no se justifica por el hecho de una mera existencia (Fromm, 1981:124-125)

La duda que los individuos sentían respecto a sí mismos y su salvación, y que en el catolicismo era suavizada a través de la caridad y el amor entre feligreses, encontró en

20 Compartiendo opinión con Fromm, Mann en su *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*: “La Reforma de Lutero fue progreso y liberación, fue la forma alemana de la revolución, fue la precursora de la Revolución Francesa. Pero la Reforma de Lutero fue asimismo una recaída en la Edad Media, fue como una helada casi mortal que se abatió sobre la tímida primavera espiritual del Renacimiento” (Mann, 2010:140), o Schopenhauer en su *Los dolores del mundo*: “(...) El protestantismo degeneró poco a poco en un insulso racionalismo” (Schopenhauer, 2009:63).

el luteranismo un modo propio de ser acallada: entregarse por completo a la autohumillación y el reconocimiento de la impotencia y maldad humanas con la esperanza de que quizá así podrían ser perdonados y, por ende, salvados.

Desde este momento de la historia –la Reforma-, el ser humano ha ido conquistando libertades exteriores a medida que iba derrumbando, poco a poco, las restricciones sociales que impuestas por los Sistemas de cada época. La autonomía que ha ido adquiriendo el individuo a medida que se veía menos encadenado a realidades exteriores, no obstante, ha devenido desubstancialización, desorientación y atomización, pues ha olvidado el vínculo que le unía tanto con el resto del mundo como con los otros seres humanos.

¿De qué sirve conquistar libertades exteriores, *liberarse de*, si no disponemos de ningún mecanismo que nos permita indagar adecuadamente en esos nuevos caminos que se abren ante nosotros para crear nuevos vínculos? No se trata únicamente de aumentar el número de posibilidades de que dispone un individuo, sino de lograr el mayor desarrollo personal de ese individuo para que las posibilidades que se abren ante él se le aparezcan con posibilidad de *sentido*, y no solo como posibilidades virtuales carentes de vitalidad –lo que hace que el número de posibilidades se vuelva superfluo-. Para Fromm, el origen de la imposibilidad de otorgar sentido desde la individualidad se remonta a la nueva imagen que promovieron Calvino y Lutero sobre el hombre, y que describe con las siguientes palabras:

De este modo, Calvino y Lutero prepararon psicológicamente al individuo para el papel que debía desempeñar en la sociedad moderna: sentirse insignificante y dispuesto a subordinar toda su vida a propósitos que no le pertenecían. Una vez que el hombre estuvo dispuesto a reducirse tan solo a un medio para la gloria de un Dios que no representaba ni la justicia ni el amor, ya estaba suficientemente preparado para aceptar la función de sirviente de la máquina económica, y, con el tiempo, la de sirviente de algún *Führer* (Fromm, 1981:135)

¿Cómo es posible que Calvino y Lutero, en la búsqueda de una mayor libertad individual, tildasen el amor propio de egoísmo, de imperfección inmoral que debía ser erradicada? ¿Cómo ignoraron que para respetar al prójimo, al vecino, a cualquier otra individualidad, primero era necesario saber apreciar y amar la propia individualidad, y sin este paso previo quedaba imposibilitado cualquier reconocimiento hacia los demás? ¿Cómo pudieron pasar por alto que el acto de amar, de compadecer, de solidarizar,

puede ser puesto en práctica solo por un sujeto que ha aprendido el valor de ser amado, compadecido y solidarizado? Fromm aclamaba:

El amor hacia una persona implica amor hacia el hombre como tal. Este último tipo de amor no es, como frecuentemente se supone, una abstracción que se origina *después* de haber conocido el amor hacia una determinada persona, o una generalización de la experiencia sentida con respecto a un objeto específico; por el contrario, se trata de una premisa necesaria, aun cuando, desde el punto de vista genético, se adquiriera en el contacto con individuos concretos (Fromm, 1981:139)

Los sentimientos que nos hacen propiamente humanos no cobran existencia tras ser sentidos por una entidad, sino que solo podemos sentirlos por una entidad cuando hemos conseguido desarrollarlos de una manera no objetual dentro de nosotros, esto es, cuando hemos conseguido desarrollar el tratamiento de sus características sin depender de su concreción material. Esto, nos dice Fromm, conforma la clave para poder desarrollarnos tanto como sujetos individuales como seres comunitarios, lo que se concreta en desarrollarnos como personas civilizadas. Así lo describe en su *El arte de amar*:

El amor no es esencialmente una relación con una persona específica; es una actitud, una orientación del carácter que determina el tipo de relación de una persona con el mundo como totalidad, no con un ‘objeto’ amoroso. Si una persona ama solo a otra y es indiferente al resto de sus semejantes, su amor no es amor, sino una relación simbiótica, o un egotismo ampliado (Fromm, 2008:67)

En la misma línea escribía Moltmann en *El hombre*: “(El amor) significa el derecho del prójimo y el reconocimiento del otro” (Moltmann, 1973:109); amar lo cercano no puede entrar en la categoría de amor. El verdadero amor, nos dice Fromm, es el que puede amar la diferencia. Es un respeto *infinito* por el otro, por lo otro, por lo que se encuentra a una distancia insalvable. William James acuñó la expresión “división del trabajo” para denominar el acto de dirigir nuestro amor hacia los más allegados y ser indiferentes hacia todos los demás, ahorrándonos las energías de tener que acercarnos a lo desconocido. Este tipo de amor interesado se aleja del verdadero acto de amar: si el amor obedece a intereses particulares no es amor: es negocio.

Esto no significa, tal y como denunció Freud, que se deba amar a todos por igual y que se desvalore así el propio acto de amar al expandirlo sin medida²¹: significa que para

21 En *El malestar en la cultura* escribe el psicoanalista: “Mi amor es, para mí, algo muy precioso, que no tengo derecho a derrochar insensatamente (Freud, 1993:50), y también: “Cierta

poder amar a alguien concreto es necesario saber amar, y saber amar es algo que no se puede aprender amando concreciones, sino que lo antecede. Amar al ser humano, por tanto, no consiste en conocer todas sus materializaciones para solo después amarlas, sino en amar la individualidad de todos los seres humanos porque se sabe cuán importante es la individualidad para uno mismo. De este modo se concluye que el amor por la particularidad se aleja del egoísmo en la medida en que no implica un amor desmedido por la *propia* particularidad, sino un amor cuidadoso por todas las individualidades al poseer todas ellas el derecho a ser respetadas.

Schopenhauer elaboró, en nuestra opinión, una de las imágenes más bellas para explicar la convergencia entre amor propio, amor hacia lo semejante y amor hacia lo diferente. Según el alemán, el principio vital que vertebraba toda existencia –la Voluntad- tomaba corporeidad en cada uno de los seres vivos que la componían. Debido a ello, cada uno de esos seres era totalmente distinto –en él la Voluntad se había concretizado de una manera única- y a su vez igual a los demás, ya que participaba de la misma –y única- fuerza motriz que habitaba el mundo.

La pequeñez del intelecto humano respecto a la Voluntad, no obstante, hacía que los individuos solo pudiesen ver las cosas que les rodeaban bajo una especie de ensoñación, un “velo de Maya” que les impedía distinguir esa gran fuerza que subyacía e insuflaba vida a todos los elementos de la realidad. Debido a ello, la conexión que reinaba entre todos los seres quedaba oculta a ojos del ser humano, haciéndole creer que cada ser vivo era un ser aislado y separado de todos los demás de manera insalvable por estar sujeto al *principium individuationis* que conformaba los elementos de la realidad. No obstante, la multiplicidad no era más que una ilusión, una mala pasada de la Voluntad para ocultar la verdadera realidad, esto es, la unidad de todo lo existente. Así lo redacta Mann en su ensayo sobre Schopenhauer: “La multiplicidad es mero fenómeno, es la representación

concepción ética, cuyos motivos profundos aún habremos de dilucidar, pretende ver en esta disposición al amor universal por la humanidad y por el mundo la actitud más excelsa a que puede elevarse el ser humano. Con todo, nos apresuramos a adelantar nuestras dos principales objeciones al respecto: ante todo, un amor que no discrimina, pierde a nuestros ojos buena parte de su valor, pues comete una injusticia frente al objeto; luego, no todos los seres humanos merecen ser amados” (Freud, 1993:44-45). Comprobamos que el alemán encuentra la justificación a dichas afirmaciones en el presupuesto hobbesiano de que el hombre es un lobo para el hombre, y de que todo afecto comporta una paz tan superficial como negociable con miras a sentirse a salvo del daño. En palabras de Freud: “*Homo homini lupus*: ¿quién se atrevería a refutar este refrán, después de todas las experiencias de la vida y de la Historia?” (Freud, 1993:53).

que nosotros en cuanto individuos tenemos, en virtud de los mecanismos de nuestro intelecto, de un mundo que es, en su realidad verdadera, la objetividad de la única y sola voluntad de vivir” (Mann, 2010:45).

Para el individuo, enclaustrado en unas condiciones demasiado limitadas como para poder contemplar la esencia que subyacía al mundo, cada una de las cosas que le rodeaban conformaba un ente sin ninguna relación con él mismo más allá de la casualidad de estar arrojados en la misma existencia. Debido a esta creencia, el individuo tendía a tornarse egoísta, pensando que debía sobrevivir, como el antiguo refrán dictaba, entre otros individuos que más que sus semejantes eran sus rivales. Así, escribe Mann: “(...) ocurre que la voluntad olvida su unidad originaria y se convierte en una voluntad enemistada millones de veces consigo misma, pese a ser, en todo ese despedazamiento, *una*” (Mann, 2010:33). La posibilidad de superar este sentimiento, este malentendido fundado en la insolvencia humana, sin embargo, quedaba en manos de los propios individuos y de su interés por salvarse. Mann, en su ensayo sobre el filósofo, escribía:

Este es el punto de vista del egoísmo natural, del egoísmo inquebrantado y no iluminado en absoluto; es el estar preso de manera incondicional en el *principium individuationis*. El atravesar con la mirada ese *principium*; el conocer intuitivamente su carácter engañoso, su carácter ocultador de la verdad; el presentir y entrever la no diferencia entre el yo y el tú, el ver con el sentimiento que la voluntad es en todo y en todos la única y la misma; eso es el comienzo y la esencia de toda ética (Mann, 2010:48)

Entrar en conciencia de que todos somos partícipes de un mundo gobernado por una misma substancia y ante cuyas vicisitudes sufrimos los mismos tormentos –y muy de vez en cuando algunas alegrías, decía Schopenhauer- es el comienzo de toda búsqueda de justicia por parte del ser humano, una justicia amparada por la caridad y la compasión, una justicia que el amor, eso que Schopenhauer define como el instinto vital de querer perpetuar la voluntad de vivir en un ser diferente, nos permite poner en práctica. Así lo describe en su *Los dolores del mundo*:

Cuando se ha levantado la punta del velo de Maia (la ilusión de la vida individual) de tal manera que ya no hace diferencia egoísta entre su persona y la de los otros hombres y la de los otros seres, y se interesa tanto por los sufrimientos extraños como por los propios, y se torna por esto auxiliador hasta la abnegación, listo a sacrificarlo todo por el bien de los demás, ese hombre que ha llegado al punto de reconocerse a sí mismo en todos los seres, considera como suyos los sufrimientos infinitos de todo lo que vive y debe apropiarse así del dolor del mundo (Schopenhauer, 2009:53)

En unos tiempos en los que la palabra individualidad denomina lo egoísta, lo insolidario, lo inhumano, declaramos tajantemente que la entronización de la propia individualidad se aleja por completo de la premisa del amor real por *la individualidad*. En la vorágine de un capitalismo que nos consume, la obligación de mostrar continuamente un *yo social* deshumanizado y con ansias de escalar en la jerarquía social hace que tengamos que dejar a un lado el amor humano por el resto de individuos y nos entreguemos a un narcisismo solipsista que no es otra cosa que lo que el ideario capitalista requiere de nosotros para poder perpetuarse sin altercados. Fromm resumió en *El arte de amar* el trueque que la palabra “individualismo” había sufrido en el nuevo capitalismo:

La mayoría de la gente ni siquiera tiene conciencia de su necesidad de conformismo. Viven con la ilusión de que son individualistas, de que han llegado a determinadas conclusiones como resultado de sus propios pensamientos –y que simplemente sucede que sus ideas son iguales que las de la mayoría (Fromm, 2008:29)

El *yo social*, nos dice el alemán, no es más que la imagen del yo que la realidad capitalista, explotadora y sin ninguna preocupación por salvaguardar lo humano nos pide que ofrezcamos. Y continúa:

En una cultura en la que prevalece la orientación mercantil y en la que el éxito material constituye el valor predominante, no hay en realidad motivos para sorprenderse de que las relaciones amorosas humanas sigan el mismo esquema de intercambio que gobierna el mercado de bienes y de trabajo (Fromm, 2008:16)

El individuo está hoy trabajando de sol a sol en el mismo puesto rutinario, puesto que no exige más esfuerzo que una automatización física y/o psíquica de sus capacidades; ¿en qué momento puede el ciudadano medio sentarse a reflexionar sobre la diferencia entre su *yo social* y su *yo real*? ¿En qué momento de esa vida agasajada con objetos materiales que le ofrece el capitalismo puede pararse a pensar siquiera que exista una diferencia ontológica? En palabras de Moltmann: “¿Qué otra cosa es el ‘sistema industrial’ sino ‘trabajo, producción y consumo’, y otra vez ‘trabajo, producción y consumo’? ¡Un retorno sin sentido de lo eternamente igual!” (Moltmann, 1973:55).

El *yo social* que el Sistema socioeconómico actual –laburante y subyacente por la mirada de la técnica- insta a potenciar es lo contrario a ese *yo espiritual* que nos ayudaría a poner en marcha una reflexión sobre nuestra vida; el *yo social* hace que dejemos de lado nuestros anhelos más profundos para perseguir los anhelos que la sociedad presenta

como los mejores, anhelos que por otra parte se traducen en fines que perpetúan íntegramente el esquema del Sistema. Fromm esclarece en su *El miedo a la libertad*:

(...) en la medida en que un individuo es potente, es decir, capaz de actualizar sus potencialidades sobre la base de la libertad y la integridad del yo, no necesita dominar y se halla exento del apetito de poder. El poder, en el sentido de dominación, es la perversión de la potencia (Fromm, 1981:186)

El sujeto que quiere domar genuinamente su potencialidad, su propia individualidad, no tiene deseos de explotar el mundo ni de actuar sobre otras individualidades; los individuos que direccionan sus ansias de dominación hacia el mundo u otras individualidades hasta querer amoldarlas a sus deseos son justamente aquellos que no han conseguido hacerse con el dominio de su individualidad, de sus anhelos, de su vida.

Freud decía que un individuo sano era aquel que se adaptaba en un grado superlativo a la sociedad a la que pertenecía, haciendo de su acción algo que encajara perfectamente con el funcionamiento del Sistema; con vistas a este objetivo, la represión que el individuo ejercía sobre sus propios instintos se tenía que ir minimizando a medida que estos se asemejaban cada vez más a los decretos del Sistema. Los frankfurtianos, por su parte, decían que un individuo sano era aquel que desarrollaba su individualidad sin ser coaccionado por poderes externos y sin que ello supusiera sufrir rechazo por parte de la sociedad²².

Teniendo en cuenta ambas definiciones de sujeto sano, podríamos resumir que para Freud una sociedad sana sería aquella que poseyera buenos mecanismos para mimetizar el subconsciente de los individuos con el funcionamiento del Sistema y para los frankfurtianos, una sociedad sana sería la que incidiese lo menos posible sobre los individuos y sus anhelos personales para que estos se pudieran desarrollar de forma autónoma. ¿Son ambas sociedades compatibles? ¿Se podría llegar a una sociedad que incidiese en el individuo para acoplarlo perfectamente al funcionamiento social, pero dejándolo ser libre, permitiéndole ser una individualidad entre otras, encajando lo extraño dejándolo ser extraño? Tanto si una sociedad así es posible como si *de facto* no

22 Fromm concretaba en su *Psicoanálisis y religión*: “El criterio para juzgar la salud mental no es el de la adaptación del individuo a un orden social dado, sino un criterio universal, válido para todos los hombres: el de dar una solución suficientemente satisfactoria al problema de la existencia humana” (Fromm, 1956:20)

lo es, esa es la sociedad a la que todo Estado debe tender, hacia la que debe enfocar sus leyes y sobre la que debe construir sus ideales.

1.4.2. El espacio personal de la autonomía: libertad negativa y libertad positiva

En realidad, el desarrollo del pensamiento moderno desde el protestantismo hasta la filosofía kantiana, puede caracterizarse por la sustitución de autoridades que se han incorporado al yo en lugar de las exteriores. Con las victorias políticas de la clase media en ascenso, la autoridad exterior perdió su prestigio y la conciencia del hombre ocupó el lugar que aquella había tenido antes (Fromm, 1981:191)

Es ya bien sabido que la tiranía de la propia conciencia puede llegar a ser más dura que una tiranía ejercida desde el exterior; de la segunda cabe resistirse a través de una revolución, de la primera se torna harto complicado. Uno se puede rebelar contra las injusticias exteriores debido a que el camino que trazan hasta nosotros suele ser palpable, tarde o temprano localizable. ¿Cómo se localiza un despotismo que uno ejerce desde el fondo de su conciencia? ¿Cómo se sabe si aquello que nos obligan a hacer nuestros pensamientos, creencias y valores no ha sido resuelto a su vez por una instancia exterior? Byung-Chul Han, en su *Psicopolítica*, expone la cuestión de la siguiente manera:

El poder (...) no tiene que adquirir necesariamente la forma de una coacción. El poder que depende de la violencia no representa el poder supremo. (...) El poder *sucede* sin que remita a sí mismo de forma ruidosa. Y no se opone a la libertad. Incluso puede hacer uso de ella (Han, 2014:27-28)

Parece que la coacción y la libertad no son ya dos fuerzas en pugna: el poder coactivo se disfraza de libertad dentro de unas sociedades en las que las instituciones animan a los ciudadanos a deponer sus responsabilidades en máquinas inteligentes para verse más *liberados*, esto es, más libres de deberes y, en última instancia, de obligaciones. La pregunta que la filosofía se plantea para conocer qué grado de libertad hemos alcanzado se puede formular de diferentes maneras, pero siempre apunta hacia una misma dirección: ¿estoy siendo coaccionado para actuar y pensar como actúo y pienso, o mi manera de actuar y pensar nacen directamente de mí? ¿Qué significa que algo nace directamente de mí, y qué significa que es la libertad la que nace de mí?

Según Isaiah Berlin, la libertad se puede dividir en libertad negativa y libertad positiva: la primera se refiere al ámbito sobre el que puedo actuar dependiendo de lo liberado que

me vea de las cadenas exteriores, mientras que la segunda apunta a ese ámbito interior que me permite desenvolver mejor las herramientas con las que actuar en una dirección u otra. También Horkheimer trazaba esta distinción en su propia terminología: la libertad de acción, según él, es aquella que tiene que ver con la disminución de la coacción exterior; la libertad espiritual, la que se refiere única y exclusivamente al desarrollo interior del individuo.

La libertad negativa, decimos, menta esa situación en la que el hombre no se encuentra obstaculizado ni por otros ni por las instituciones; la positiva, lo que el hombre hace con esa libertad negativa que le ha sido otorgada. De este modo, la combinación y concatenación de estas dos libertades, nos dice Berlin, se puede resumir como el camino que el individuo debe seguir para lograr su emancipación, su autonomía, su posibilidad de crecimiento. No se trata de abrir el camino hacia una expansión ilimitada de nuestra voluntad, sino de la posibilidad de expandir nuestra particularidad hasta los límites de sus propias capacidades siempre y cuando estos no atenten contra los derechos y las libertades de los otros.

Para liberales clásicos como Mill, que no tomaron en cuenta la distinción entre libertad negativa y libertad positiva, la puesta en escena de la primera –la no coacción externa- invocaba espontáneamente la segunda –el desarrollo de la propia individualidad-: que nos fuese ofrecido un espacio con menos restricciones a la hora de actuar haría que nosotros mismos eligiéramos poner en marcha nuestras capacidades para desenvolvernos óptimamente en él. Sin embargo, liberales posteriores como Berlin –a los que vivir en una época en la que la libertad negativa era cada vez mayor les permitió comprobar que en ningún caso esta implicaba la consecuente puesta en escena de la libertad positiva- rechazaron la idea de que el individuo, en condiciones de menor encadenamiento exterior, elegía hacer un mayor uso de su capacidad crítica para poner los cimientos de su propio *ethos*, de la elaboración de un *sentido* particular. La época del desarrollo desmedido de la técnica ha terminado por mostrar, para desesperación de los liberales más optimistas, que cuantas más facilidades para delegar el trabajo de elegir y crear, mayor felicidad para el individuo. *Mayor comodidad material y menor trabajo intelectual* se ha convertido en la época actual en la fórmula de la felicidad.

¿Importa que el individuo no sea soberano de su pensamiento si es el rey de sus acciones? ¿Es condición indispensable para actuar que el individuo haya adquirido un

grado óptimo de conciencia sobre sí y sobre la realidad? ¿Quién decide dónde se sitúa ese grado óptimo de conciencia a partir del cual somos soberanos para actuar? Si llegar a ese grado de conciencia fuese condición necesaria para poder actuar autónomamente, el criterio de la soberanía de los individuos caería en un baremo abstracto evaluado por aquellos que se erigirían como *expertos* de la sociedad, y que muy fácilmente compondrían una nueva élite dominante, inintervenible y autorreferencial.

Esta situación supondría retornar, una vez más, a la idea de “objetividad” tan cortejada por todas las metafísicas desde Platón, a la tiranía de unos pocos que afirman ser los indicados para organizar al pueblo, a la inintervenibilidad de las directrices de los que proclaman haber salido de la caverna. Si existiese ese criterio ideal que los individuos tuviesen que trasvasar para poder actuar por sí mismos, el gobierno que decidiese dónde se sitúa tal criterio devendría un nuevo Sistema paternalista que instaría a sus ciudadanos a seguir las leyes y pensamientos que aseguran que más les convienen para su desenvolvimiento personal.

Popper tenía razón al aventurar que los enemigos de la sociedad abierta eran todos aquellos que avalaban el poder del filósofo que retornaba a la caverna para mostrar la verdad al resto de individuos: todo discurso que trate la realidad como una entidad cuya esencia hay que descubrir, entender y enseñar es enemiga de la libertad, de la única libertad que se puede establecer como tal: la de los individuos desenvolviéndose a sí mismos. Es necesario, tal y como aventuraba Garaudy en su *Marxismo del siglo XX*, “concebir una moral no platónica, es decir, que no parta de la concepción, ya tradicional en Occidente desde el helenismo, según la cual la conducta del hombre es ‘justa’ cuando se conforma a una regla, a un ideal o a un modelo preexistente” (Garaudy, 1970:80). Vattimo escribía en su *Adiós a la verdad* que “la libertad es también y *sobre todo* la capacidad de proponer una verdad contraria a la opinión común” (Vattimo, 2010:31), y Fromm, en su *Del tener al ser*:

Lo que les molesta (a los guardianes de la Verdad), sobre todo, es nuestra libertad y nuestra valentía de ser nosotros mismos. A nadie tenemos que rendir cuentas, mientras no hagamos daño a nadie. ¡Cuántas vidas se han arruinado por esta necesidad de ‘explicarse’!, lo que suele querer decir que la explicación se ‘entienda’, esto es, se apruebe. Que juzguen nuestros actos y, por ellos, nuestras intenciones verdaderas, pero sepamos que una persona libre solo debe rendir cuentas a sí misma, a su razón y a su conciencia, así como a las pocas personas que puedan tener justo derecho a ello (Fromm, 1991:40)

La coacción para que los individuos persigan un fin objetivamente bueno, sea este la salud, la cultura o el propio desarrollo personal, sigue siendo *coacción* aun si los que la defienden la presentan como una verdad legitimada para ser obligatoria. Y este tipo de coacción sigue concurriendo, tal y como indicaba Mill, como algo ilegítimo mientras sea impuesto. Así lo describe en su *Sobre la libertad*: “Ningún hombre puede, en buena lid, ser obligado a actuar o a abstenerse de hacerlo, porque de esa actuación o abstención haya de derivarse un bien para él, porque ello le ha de hacer más dichoso o porque, en opinión de los demás, hacerlo sea prudente o justo” (Mill, 1985:38).

Tras la Ilustración hemos pasado a la época de la Razón Total, una época que considera desvelados y reconocidos todos los fines que son buenos en sí mismos y que cree necesario que el Sistema los inculque y los defienda ante los fines particulares: fuera de esa Razón Total no existen razones que puedan revocarla. Hablar de una Razón Total y Objetiva de la que participan las pequeñas razones humanas una vez se despojan de lo concreto de sus vidas es avalar un despotismo: el despotismo que autoriza a aquellos que están en posesión de la Razón Total para coaccionar las razones particulares, contingentes y vivenciales de los individuos singulares. Así lo advierte Berlin en su *Dos conceptos de libertad*:

(...) manipular a los hombres y lanzarles hacia fines que el reformador social ve, pero que puede que ellos no vean, es negar su esencia humana, tratarlos como objetos sin voluntad propia y, por tanto, degradarlos. (...) ¿En nombre de qué puede estar justificado forzar a los hombres a hacer lo que no han querido o aquello a lo que no han consentido? Solamente en nombre de algún valor que sea superior a ellos mismos. Pero sí, como sostenía Kant, todos los valores se constituyen como tales en virtud de los actos libres de los hombres y sólo se llaman valores en cuanto que son así, no hay ningún valor superior al individuo (Berlin, 1958:12)

Que la realidad se considere subyugada por una racionalidad objetiva y aprehensible significa que todos los fines de la vida deben emerger de esa racionalidad, y que los individuos deben perseguir única y exclusivamente esos fines para realizar los designios de la Razón, una Razón que por otro lado se predica como eminentemente humana. Cualquier individuo cuyos actos no se encaminen a la consecución de esos fines racionales es un individuo que las instituciones deben enderezar y que la educación debe encauzar, hasta *despertar* la razón latente que hay dentro de él. De esta forma, nos dice Berlin, los defensores de la Razón Total creen que

la libertad no es libertad para hacer lo que es irracional, estúpido o erróneo. Forzar a los yos empíricos a acomodarse a la norma correcta no es tiranía, sino liberación. A mí me

parece que sobre esto Bentham dijo la última palabra: ¿No es libertad la libertad de hacer el mal? Si no, ¿qué es? (Berlin, 1958:17)

La creencia de que existe una Razón subyacente a la realidad de la que todos participamos y que carece de contradicciones internas –por lo que es imposible que seres racionales entren en contradicción mientras ejerzan su razón- presupone, entre otras cosas, que esa Razón posee una lógica unidimensional que vertebraba todos los fenómenos de la realidad y que hace que en ellos no se produzcan cambios sustanciales, aquel tipo de lógica que en su día demarcó Aristóteles y que obviaba los antagonismos propios del devenir mientras nos acercaba a un modelo sólido de realidad que se olvidaba constantemente de la imprevisibilidad de lo humano. Rescatando las palabras de Berlin en su *Dos conceptos de libertad*:

El argumento racionalista, con su supuesto de la única solución verdadera, ha ido a parar (por pasos que, si no son válidos lógicamente, son inteligibles histórica y psicológicamente) desde una doctrina ética de la responsabilidad y autoperfección individual a un estado autoritario, obediente a las directrices de una élite de guardianes platónicos (Berlin, 1958:20)

¿Cómo se caracteriza ese estado guiado por guardianes platónicos que aseguran estar en posesión de la Verdad, de la Razón Total y Objetiva que delinea las coordenadas de la realidad a través de una lógica unidimensional y que deslegitima todo aquello que se salga de ella?

1.5. EL SISTEMA, LA LÓGICA UNIDIMENSIONAL Y LA RAZÓN DIALÉCTICA

Dentro de todo Sistema en el que lo dado es mostrado como la única alternativa posible, el objetivo último de las teorías que lo sustentan se encamina a *demostrar* que de hecho esa es la única realidad posible. Así, todo ser humano que habite en él y busque la *autoconservación* debe orientar sus acciones a la re-producción de la razón que lo subyace, de modo que el resultado de ese proceso no sea un fin independiente del propio proceso, sino la perpetuación del proceso mismo de manera indefinida. Lo que debería ser un medio –mejorar el Sistema- para llegar a un fin –conseguir el máximo desarrollo de sus individuos - se cobra todo fin ulterior y se convierte en un formidable fin en sí mismo –la perpetuación del movimiento del Sistema hacia su propia conservación, sin motivos que justifiquen por qué ese Sistema debe ser perpetuado ni preocupación por el impacto que el todo esté teniendo en las partes que lo componen.

Toda actividad parcial y aislada que se desarrolle dentro de un Sistema autorreferencial adquiere legitimación únicamente en la medida en que legitima a su vez la existencia del todo al que sirve, ese todo que paralelamente otorga a cada actividad el *sentido* preciso que requiere de ella. Dentro de este proceso atomizador dejan de existir las diferencias sustanciales, ya que las aparentes características diferenciales y únicas de cada elemento terminan por diluirse en el *organum* de las leyes objetivas forjando un esquema universal que las comprende y aprehende bajo el manto de un único concepto total: la Razón Objetiva, esa razón que se encuentra en manos de los guardianes del Sistema. Las transformaciones que se van efectuando a lo largo del proceso en el que se desenvuelve el Sistema, así como las teorías que se van desarrollando y superponiendo, no son tratadas como errores una vez han sido dejadas atrás y superadas por nuevas y mejoradas leyes, sino que son tratadas como pasos ineludibles y necesarios hacia la completitud de esa realidad que vertebran. Todo cambio deja de ser visto como supresión de un error anterior y se convierte en una fase inevitable del proceso de la realidad, una fase ineludible de su progreso.

En los epígrafes siguientes, haremos un análisis de la que consideramos la teoría en la que ha culminado toda pretensión ontologizadora de la realidad: la filosofía hegeliana. Los motivos de emprender este análisis apuntan a disertar las características de una teoría que razonamos en las antípodas de la tesis que aquí tratamos de defender; así, podremos acercarnos más profundamente al núcleo central que vertebra nuestro estudio particular, esto es, la postulación de la emancipación del individuo a través de un proceso de individuación en un entorno que asegure proteger tanto sus diferencias particulares como las diferencias de los demás, siendo su antítesis, cualquier sociedad que se edifique a través de la sistematización de las partes que la componen y la supresión de sus características diferenciales, una sociedad abocada a la desaparición de lo humano.

Disertar las características de una filosofía que consideramos en las antípodas de nuestra tesis, como decíamos, nos permitirá acercarnos a ella en muchos aspectos que de otra manera quedarían sin tratar debido a su oscuridad. La dialéctica como motor de la realidad es uno de ellos, pues como veremos, diversos significados se han otorgado a este concepto en el correr de los tiempos, teniendo cada uno de ellos unas connotaciones propias y alejadas de las demás.

El tratamiento de la dialéctica por parte de Hegel es, mirado con sobriedad, un paso crucial en la historia de la filosofía para lograr salir de la fijeza de Sistemas más sólidos que trataron la realidad como algo estático e intransformable. También es un primer paso tanto para salir de aquella primera y alegórica dialéctica platónica como para alejarse del panteísmo que ciertos estudiosos le achacaron, tal y como veremos en los siguientes epígrafes. Analizaremos por qué la dialéctica de Hegel se distancia de estas concepciones –así como de otras- y ciertamente las deja superadas. Y en el tratamiento directo con la dialéctica hegeliana, analizaremos los motivos que nos llevan a pensar que el tipo de *dialéctica afirmativa* en la que desembocó tuvo unas consecuencias aún más peligrosas que cualquiera de esas concepciones tradicionales debido a su traducción en un Sistema total de dominio y explotación, capaz de justificar cualquier injusticia social y cualquier sufrimiento individual acaecidos en la historia. Esto nos permitirá presentar nuestra alternativa particular: una *dialéctica negativa* basada en el materialismo histórico capaz de atesorar lo fructíferamente conservable de la dialéctica hegeliana –el reconocimiento del movimiento de la realidad, la existencia de los antagonismos que la componen, el carácter histórico de su sentido- y a su vez agregue aquellas características que la alejen de ser una filosofía totalitarista que atomiza y desubstancializa la vida de las particularidades que la componen.

1.5.1. El Sistema hegeliano

Friedrich Hegel fue el filósofo de la Modernidad que mayor difusión procuró a la teoría idealista que anunciaba la realidad como un Sistema cerrado, encadenado y autónomo, así como al ser humano como un elemento con una posición privilegiada dentro del mismo. Como piezas que pertenecen al Sistema y que comparten con él la fuerza que lo estructura –la Razón-, los individuos gozaban, a ojos del alemán, del privilegio de poder tener un conocimiento completo de la realidad.

Con el objetivo de poder sostener esta teoría así como las afirmaciones que de ella se derivaban, Hegel postuló la existencia de un *conocimiento incondicionado*, esto es, de una conexión metafísica e íntima entre mundo e individuos que permitía a estos últimos acceder a la Verdad. Este conocimiento incondicionado se basaba en la creencia de que sujeto y objeto compartían tan profundamente la misma sustancia que llegaban a converger en un punto de Identidad total, siendo esa Identidad la que permitía el acceso

al conocimiento de toda la realidad. “Todo conocimiento es autoconocimiento del sujeto infinito e idéntico a sí mismo” (Horkheimer, 1982:123), apuntaba Horkheimer en su *Historia, metafísica, escepticismo* respecto a la filosofía hegeliana, y añadía: “El principio de identidad entre sujeto y objeto se presenta como requisito indispensable para la existencia de la verdad” (Horkheimer, 1982:122). Todo individuo, aunque aparentemente finito, participaba directamente de la infinitud de la totalidad, y esto permitía que su conocimiento, una vez el individuo entraba en (auto)consciencia, quedase avalado. De esta forma, la pretensión de poder llegar al conocimiento total de la realidad adquiriría, en el idealismo hegeliano, las herramientas para su posibilidad.

Para embarcarnos en una disertación más profunda de la filosofía de Hegel, rescataremos aquella reflexión que Adorno, en su *Tres estudios sobre Hegel*, expuso con concreción:

Las resistencias que las grandes obras sistemáticas de Hegel, especialmente la *Ciencia de la Lógica*, oponen a la comprensión son cualitativamente distintas de las que acompañan a otros textos malfamados. Pues la tarea no consiste en hacerse con un significado que sin lugar a dudas se encuentre en el texto, valiéndose de una atención exacta a este y de cierto esfuerzo mental, sino que en muchos pasajes el sentido mismo es incierto, y hasta el momento ningún arte hermenéutico lo ha establecido incuestionablemente (...). En el terreno de la gran filosofía, Hegel es, ciertamente, el único con el cual de vez en cuando no se sabe, ni se puede averiguar de forma concluyente, de qué se está hablando, en definitiva, y con el cual no está garantizada ni siquiera la posibilidad de semejante averiguación (Adorno, 1991:119-120)

Hegel estructuró sus obras de manera que solo pudiesen ser leídas como totalidad y con carácter necesariamente circular, re-leídas, de forma que un pasaje solo pudiera llegar a ser comprendido una vez se hubiese leído el texto completo y se volviera sobre él. Así, el alemán se aseguraba de que ninguna parte de su Sistema pudiera –ni debiera- ser tratada aisladamente, provocando que estas solo pudieran ser consideradas y valoradas dentro y en relación a la totalidad a la que pertenecían y que les otorgaba su verdadero significado, su sentido. Cada parte de las obras de Hegel se hacía insuficiente pero a la vez insustituible y necesaria: la escritura en la que el alemán plasmó sus ideas referentes a la realidad tomaron el formato de la realidad misma.

a) El alejamiento de los idealismos de Platón y Spinoza

Lejos del inmovilismo que Platón presentaba en su “mundo inteligible”, lejos de esa teoría que idealizaba el “mundo verdadero” para a continuación denigrar el movimiento

y la transformación de un mundo compuesto por apariencias, Hegel decidió, con miras a salvaguardar todas las partes del Sistema como partes necesarias, considerar toda la realidad como *verdadera realidad* sin separarla en los dos mundos en los que Platón la había dividido en su *Parménides*.

A ojos del alemán, esa realidad suprasensible de la que Platón hablaba era tan solo una abstracción de la realidad, una primera perspectiva de la realidad que dejaba fuera todo lo que seguía a ese primer vistazo. El mundo inteligible del que hablaba Platón, dirá Hegel, se limitaba a ser una descripción de la primera e inaugural fase del proceso del Espíritu Absoluto, esa primera fase que Hegel denominó la “Idea” antes de su materialización, antes de iniciar su peregrinación en el tiempo, peregrinación que le permitirá entrar en conciencia de sí tras reconocerse en aquella materia que al principio había sentido como ajena y en la que ahora sería capaz de identificarse.

Hegel, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, describía: “Lo inicial es lo más abstracto, por no haberse desarrollado aún” (Hegel, 1981:44). Solo a través de un viaje de ida y vuelta –que como veremos más adelante es un viaje circular, carente de fin, más que lineal- puede la Idea volver sobre sí misma conformada ya como conocimiento, como entidad *en sí y para sí* que se ha reconocido en su proceso de despliegue. Diego Sánchez Meca, en su *Teoría del conocimiento*, apuntaba a que el despliegue y retorno de la Idea del que hablaba Hegel, ese que se superaba a sí mismo a medida que iba dejando atrás negaciones aparentes, corría paralelo al proceso de desarrollo de las diferentes filosofías, las cuales trataban de aprehenderlo:

Es por ello por lo que la misión de la historia de la filosofía –y lo que hace de ella una actividad filosófica de pleno derecho-, no será la descripción de los avatares de esa peregrinación, sino la determinación del regreso o del retorno hacia la unidad de la Idea en y a través de la dialéctica de la pluralidad de las filosofías (Sánchez Meca, 2001:324)

La “auténtica” realidad, nos dirá Hegel, no es solo ese mundo estático, consumado y suprasensible del cual luego emerge una copia llena de errores, denigraciones y apariencias. La realidad, la auténtica realidad, es algo mucho más sofisticado que un mundo inteligible en perpetuo estatismo y un mundo sensible en constante cambio, así como esa conexión que Platón tuvo que hacer emerger entre ambas para unir las ontológicamente a través de una participación *ex machina*. La auténtica realidad, esa que conforma la totalidad de lo real, no puede tener saltos ni separaciones ontológicas:

debe ser una entidad total cuyas partes compartan el mismo nivel de racionalidad, esto es, de realidad.

La *fluidificación* que acomete Hegel respecto a la concepción platónica –aquella que afirma que la auténtica realidad solo puede ser estática, esencial e inmaterial- cercena toda posibilidad de que el Sistema hegeliano sea una mera continuación de la famosa teoría de las ideas. El Espíritu Absoluto del que habla Hegel, aunque aún abstracto y comprimido al comienzo de su proceso, encuentra su campo de expresión y desarrollo en ese mundo que Platón denigró por contener existencias corrompidas, cambiantes e inestables. Que el Sistema hegeliano sea eternamente igual e idéntico a sí mismo no se debe a su carencia de movilismo, sino a que su movimiento se basa en un desarrollo *de sí*: el Sistema hegeliano –así como los elementos que contiene- no conforma un producto finalizado y eternamente incambiable, sino que es un devenir que siempre se está finalizando a sí mismo y que solo necesita de sí para explayarse.

¿Se asemeja esta teoría al panteísmo de Baruch de Spinoza, el cual afirmaba que toda realidad –tanto material como espiritual- era solo la expresión de la actividad divina que se creaba por, para y dentro de sí misma? Spinoza había defendido a lo largo de su obra que la realidad poseía como característica esencial la generación, la creación continua de mundo y movimiento y que este acto espontáneo, necesario e infinito conformaba la substancia de la realidad. Este movimiento de generación, en opinión del holandés, nacía y se consumía en sí mismo: lo que la naturaleza divina creaba no salía de sí hacia otro lugar, sino que era un movimiento intrínseco que tenía como fin afirmar su propia capacidad creadora, la cual se caracterizaba, más que por crear (algo externo), por recrearse (desenvolviéndose a y en sí misma).

Spinoza aclaró en sus escritos que lo que nosotros llamábamos mundo material era solo uno de los infinitos modos con que se formalizaba y tomaba corporeidad aquella causa creadora al dar de sí su propio ser, al poner en marcha la actividad para la que estaba predispuesta. Y es aquí donde radicaba el error que Hegel achacaba al holandés y por el cual se alejaba de su filosofía: el Absoluto del que hablaba Spinoza no transitaba fuera de sí, puesto que no existía nada fuera de él donde pudiera emigrar. Era una suerte de a-cosmismo teórico que bien se podía equiparar al idealismo interiorista del que habló Berkeley.

En el panteísmo de Spinoza no había lugar para esa otredad que abriría el camino de vuelta hacia sí a través de la supresión de las aparentes diferencias y del posterior (auto)reconocimiento en ellas –tal y como veremos en los epígrafes siguientes-: sin espacio para la otredad, sin espacio para ese lugar originariamente sentido impropio, los elementos de la realidad no podían sufrir la enajenación que posteriormente les abriese la posibilidad de la identificación con aquello que en un principio habían considerado ajeno. La Divinidad Absoluta sobre la que teorizaba Spinoza estaba incapacitada para emprender el camino de partida y remontada hacia sí que le permitiría llegar a la Identidad Absoluta, al autorreconocimiento, a esa perfección que le constituiría en Sistema total, completo e idéntico a sí mismo.

La trayectoria que llevaba la filosofía de Spinoza, creía Hegel, estaba bien encaminada, pero echó anclas a mitad de camino al no atreverse a dar el paso final hacia un Idealismo Absoluto: el holandés creyó que para llegar a este la mejor vía era la de no salir de sí mismo, y no consideró que para poder estar completamente en sí, era necesario salir fuera, auto-reconocerse y retomar el camino de vuelta. Spinoza se saltó los pasos que, en opinión de Hegel, le habrían llevado a cerrar un Sistema perfecto: el pensar dialéctico –salida y vuelta-, la libertad –aquella que permite al Espíritu autodeterminarse a sí mismo- y la otredad –cuya apariencia es superada en la negación de la negación: negación de que existan diferencias sustanciales en esas realidades que hemos considerado ajenas a consecuencia de haberlas analizado a través de las categorías del entendimiento, categorías lógicas incapaces de asimilar el devenir de la realidad-. El querer evitar las dificultades que acarreaban estos elementos fue, a ojos del alemán, lo que condujo a Spinoza a un conformismo que en nada favoreció a la innovación hacia la que apuntaba su filosofía.

b) La Necesidad del Sistema hegeliano: los antagonismos y su superación en el Concepto

La demostración de la validez de un Sistema pasa por demostrar que se cierne la necesidad sobre él, esto es, que partiendo de cualquiera de sus partes se descubre la necesidad de todas ellas dentro de una necesidad aún mayor: la de aquello que las interrelaciona.

Para lograr llegar hasta la culminación de ese Sistema que se cierra sobre sí mismo y hacer que su coherencia no corra peligro debido a los antagonismos que lo pudieran componer, Hegel apunta a que un Sistema debe absorber los aparentes antagonismos rechazando limitarse a la pretendida contradicción de sus categorías –que como anticipábamos más arriba, se reducen a ser una contradicción en el campo del entendimiento, el cual está movido por una razón lógica cuyo dominio comprende únicamente las cosas estáticas- y así poder llegar a otro tipo de comprensión de la realidad más elevado y acorde con ella: una comprensión dialéctica capaz de acompañarse a esa sustancia móvil y carente de categorías.

Lo que Hegel buscaba superar era sobre todo aquel estatismo propio de la dialéctica platónica que dejó su impronta en todos los Sistemas posteriores que la tomaron como modelo –los cuales se limitaron a describir la realidad a través de categorías puramente lógico-lingüísticas, cerradas e inmóviles, provocando que los propios Sistemas fueran cerrados e inmóviles- para dar paso a la creación de un Sistema con un movimiento dialéctico capaz de aprehender todo aquello que subyaciera a una realidad en continua transformación y movimiento.

El Concepto jugará un papel clave en la filosofía de Hegel: el Concepto es la unidad o superación de los aparentes antagonismos que componen tanto la realidad como sus elementos –antagonismos que como anticipábamos son solo tal a ojos de la razón lógica, esto es, del entendimiento analítico basado en la lógica aristotélica de la no contradicción, la cual tiene como labor el análisis de objetos que son de una vez y para siempre lo mismo- en una nueva identificación que reconoce su propia existencia como una constante lucha que siempre está deviniendo, *deviniendo hacia sí*.

El Concepto es, como superación de esos aparentes antagonismos en una nueva afirmación más elevada, la plasmación *concreta* del trayecto del Espíritu Absoluto en la realidad, esto es, la concreción espacio-temporal de su movimiento en los diferentes momentos de la historia. Y la razón dialéctica es la única herramienta capacitada para poder comprender su devenir; Garaudy, en su *Marxismo del siglo XX*, describía: “La razón dialéctica es primeramente la razón haciéndose, por oposición a una racionalidad ya constituida, con sus leyes inmutables como las de la lógica formal” (Garaudy, 1970:59).

La propuesta hegeliana apunta a pasar de la lógica aristotélica del ser inmóvil e igual a sí a una lógica de la transmutación y la interrelación; de la lógica de las identidades analíticas y perennes a la lógica de las contradicciones que se resuelven en una supra-identidad (auto)transformada y (auto)concienciada. Esta transvaloración de la realidad, cree Hegel, respaldaría que el conocimiento, lo que se puede conocer, no es solo los objetos y entidades que pueblan el mundo sino que es asimismo ese movimiento de la realidad que concreta los objetos y entidades en lo que efectivamente son a lo largo del tiempo. Así, tal y como escribió Gadamer en su *La dialéctica de Hegel*: “(El conocimiento) en modo alguno es un saber de la totalidad del mundo. Pues no es el mero saber de los entes, sino que, con el saber de lo sabido, es siempre al mismo tiempo saber del saber” (Gadamer, 1980:19).

Lejos de aquel primer motor inmóvil que postulaba Aristóteles, lejos de las metafísicas que veían la realidad como un campo donde debíamos ir a buscar las ya clásicas esencias inmutables, lo que Hegel presenta es una realidad en devenir, una realidad que expone la continua superación de las verdaderas históricas como muestra de nuestro progreso, como muestra de la elevación de nuestra conciencia, una ascensión que por ser vertebrada por una sustancia infinita no tiene punto de llegada. La superación de las verdades históricas y la conservación de la conciencia de esa superación es lo que hace de la filosofía no un amor por el conocimiento, sino un verdadero conocimiento. Es lo que la presenta como la única ciencia capaz de mostrar aquello que ya proclamó Heráclito: que la realidad es un continuo devenir del que solo se puede decir que todo está destinado a perecer y a ser sustituido por otra cosa.

Para llegar al conocimiento verdadero, para llegar a lo que Hegel llama el conocimiento superior de la realidad, debemos entrar en conciencia tanto de que los entes no agotan toda la realidad como de que las categorías que utilizamos para referirnos a esta deben sufrir un cambio radical si quieren recoger otro tipo de conocimiento. El alemán propone que “fluidifiquemos” –hagamos fluyentes- las tradicionales categorías ontológicas hasta traducirlas en “movimiento espiritual”, un movimiento que las asemeje al objeto que quieren conocer y las permita poder aprehenderlo. De este modo, lo que desde las categorías tradicionales se había interpretado como antagónico solo por ser “racionado”, esto es, puesto en unas categorías que esencialmente no le pertenecían y que ignoraban su naturaleza dinámica, en la filosofía de Hegel es rescatado y salvaguardado formando parte de una realidad en constante devenir. Así, y siguiendo las

palabras de Gadamer en la obra mentada: “Lo que está en contradicción queda reducido a momentos, cuya unidad es la verdad” (Gadamer, 1980:35).

Solo cuando espiritualicemos el entendimiento y sus categorías tradicionalmente estáticas, nos dice Hegel, emergerá el conocimiento auténticamente filosófico y escaparemos de la rígida terminología de la metafísica tradicional que ha demostrado no poder dar cuenta de la realidad. Solo llevando las categorías estáticas y autorreferenciales hasta su radicalización conseguiremos que emerjan las contradicciones, también estáticas, que echarán abajo sus propios fundamentos y mostrarán su auténtica fluidez. Solo así emergerá el quehacer infinito de la filosofía, esto es, la *especulación* sobre lo eternamente cambiante. Solo así emergerá no el amor por la sabiduría, sino la sabiduría misma: la concienciación de que la realidad no se compone por cosas y sus propiedades, sino por un juego de fuerzas en constante lucha y sus momentos. Así lo expresaba Gadamer:

Entender esta realidad como la relación entre la cosa sustancial que permanece idéntica-a-sí-misma y las propiedades accidentales que cambian en esta, sería tener de ella una comprensión meramente externa. Lo que es la interna realidad de la cosa, es, como bien sabemos, fuerza. Pero volvería a ser una falsa abstracción pensar que hubiese una fuerza para sí, que ‘existiera’ aparte de su exteriorización y aislada del contexto de las otras fuerzas. Lo que existe son las fuerzas y su juego (Gadamer, 1980:54)

La realidad, ese conglomerado de fuerzas del que habla Gadamer, es un devenir en constante mutación hacia sí mismo donde lo más *real* es el propio movimiento que le obliga a mutar. “El mundo real consiste precisamente en subsistir siendo constantemente otro” (Gadamer, 1980:57), indica el alemán. La permanencia supera en substancialidad a aquello que aparece y desaparece: la permanencia es la esencia del Espíritu que vertebra la realidad.

Que lo real sea racional y lo racional sea real no significa que esto sea así desde un principio: significa que se encuentra siempre en camino de perseguir que *efectivamente* sea así. Sólo a través de un devenir que la conciencia de sí, la realidad realiza su propia racionalidad. Escribe Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*: “La perfectibilidad carece de fin y de término” (Hegel, 1982:127); el proceso progresivo de la realidad, aunque cada vez más lejos del punto de partida, no está cada vez más cerca del punto de llegada. Aunque este proceso sea a-espacial –no se expanda en un trayecto entre el punto de partida y el punto de llegada-, no es a-temporal –siempre se

ha comenzado ya a desenvolver-. En palabras del alemán en su *Lecciones sobre la historia de la filosofía*:

Este movimiento encierra, por ser concreto, una serie de evoluciones que debemos representarnos no como una línea recta que se remonta hacia el infinito abstracto, sino como una circunferencia que tiende, como tal, a volver sobre sí misma y que tiene como periferia una multitud de circunferencias que forman, en conjunto, una gran sucesión de evoluciones que vuelven hacia sí misma (Hegel, 1981:32-33)

Toda realidad que es *penetrada por el Concepto* –esto es, que es sacada de su abstracción y se concretiza debido a la acción de la razón subjetiva, del pensar profundo de los individuos- es elevada en el proceso de la realidad, se vuelve más racional. Escribe Hegel en su *Lecciones sobre filosofía del derecho*: “(Así como el) pensar es la forma activa de la universalidad, lo abstracto, así el concepto, en cambio, es concreto y comprende en lo universal también lo particular, en lo infinito también lo finito” (Hegel, 1983:35).

El Concepto es más racional que lo abstracto porque posee capacidad de concreción, porque ha salido de la indeterminación de una abstracción que no le permitía efectivizarse, actualizarse, convertirse en su *en sí*. Carlos Díaz, en su ensayo *Hegel, filósofo romántico*, escribía: “El con-cepto es lo con-creto, que como ya sabemos quiere decir lo creciente, y creciente de tal modo que acumula y profundiza en comunidad todos los saberes sabidos” (Díaz, 1985:52). Aquello que tiene la capacidad de profundizar en la realidad, de actuar en ella al *actualizarse* en ella, es lo más racional dentro del proceso de la realidad.

c) El rechazo de Hegel y su dialéctica a la racionalidad cientificista

En un Sistema tan omniabarcador como el que describe Hegel es difícil encontrar grietas a partir de las cuales comenzar una crítica, ya que las grietas abiertas entre las contradicciones están de antemano abocadas a su superación en el Concepto, en la unión en una nueva identidad más elevada que suprime la apariencia de su contradicción. Esta pretensión de Absoluto, no obstante, esta pretensión de Totalidad a la que subyace una Identidad incondicional, tal y como escribe Adorno en *La disputa del positivismo en la sociología alemana*:

(...) anatemiza toda contradicción, y tiene la suya más profunda y no consciente de sí misma en esa reducción a la particularidad de una razón meramente subjetiva e instrumental a la que se ve forzado cuanto más pretende ceñirse a su criterio de objetividad extrema, cuanto más pretende ceñirse a una objetividad purificada de cualesquiera proyecciones subjetivas (Adorno, 1973:15)

La dialéctica que subyace al Sistema hegeliano no retrocede ante una realidad llena de contradicciones lógico-lingüísticas que permean en la descripción de los datos fácticos. En el Sistema hegeliano los datos fácticos, aunque importantes al formar parte de la realidad, no pretenden ser hipostasiados para explicar la Totalidad de lo Real –tal y como hacen los Sistemas positivistas- sino que son tomados como lo que son: concreciones parciales de algo mucho más elevado.

Adorno revela por qué las explicaciones dialécticas no han gozado de buena fama aun en un mundo en el que las explicaciones positivistas se han topado continuamente con una realidad cambiante que no han logrado aprehender: “La controversia en torno al positivismo acaso haya sido tan infructuosa hasta la fecha porque los conocimientos dialécticos han sido tomados demasiado al pie de la letra por sus enemigos. Literalidad y precisión no son lo mismo; antes bien hay que decir que van separadas” (Adorno, 1973:46).

¿Por qué el método del que se vale el positivismo para tratar indiscriminadamente todas las parcelas de la realidad se reduce a inducción-deducción? ¿Por qué toda epistemología legítima en la época de la técnica se reduce a pasar de uno a otro sin capacidad de adaptarse al objeto que se pretende conocer? Los positivistas defienden la tesis de que pueden *conocer* las cosas debido a que, al no estar dentro de ellas, pueden aplicar un método inductivo-deductivo que aprovecha la separación entre sujeto y objeto y que les permite llegar hasta ellas, tras lo cual quedan avalados para articular teorías *objetivamente* fundamentadas acerca de aquello que han conocido, aquello que se encuentra *en frente* de la teoría, incambiable, invariable, dispuesto a ser conocido; ya Hegel advertía contra esta visión cientificista que primero creaba una dicotomía arbitraria dentro de la realidad y luego reclamaba el título de poder tratarla.

La mirada científica, esa que genuinamente instrumentaliza todo lo que cae dentro de su campo de visión, se caracteriza por concebir la realidad de una manera tan unidimensional como estatista, esto es, a través de categorías que se basan tanto en la presunción de que las cosas son como son y no pueden ser algo diferente como que no

pueden desarrollar contradicciones internas, y mucho menos desenvolverse en pos de ellas.

Bertrand Russell, en su *La perspectiva científica*, escribía: “El método científico, si bien en sus formas más refinadas puede juzgarse complicado, es en esencia de una notable sencillez. Consiste en observar aquellos hechos que permitan al observador descubrir las leyes generales que los rigen” (Russell, 1983:27). De esto se coligen dos cosas: la primera, que las particularidades inclasificables carecen de importancia para el método científico, y la segunda, que si las definiciones que este método otorga van cambiando a lo largo del tiempo no se debe a que los objetos cambien, sino a que la ciencia va perfeccionando sus herramientas y por tanto consigue dar descripciones cada vez más legítimas de una esencia que desde el principio es idéntica en su unidimensionalidad y que va siendo poco a poco aprehendida por el método científico. El peso de este proceso recae plenamente sobre el método, un método cuyo proceder se basa en que los objetos se amolden a él hasta el punto de hacer desaparecer toda su impredecibilidad, toda posibilidad de cambio, todo atisbo de devenir que pudiera acarrear un desajuste entre lo que el método ha establecido como *esencia* del objeto y lo que el propio objeto pueda dar de sí.

Para Paul Feyerabend, filósofo de la ciencia popularmente conocido por su anarquismo metodológico, simplificar tanto la realidad como al sujeto que pretende conocerla hasta reducirlos a una especie de tándem estático, objetivo y desinteresado de recogida de datos es el gran error del pensamiento científico. Esta mecanización tanto de la realidad como de la esencia humana, tal y como él apuntó en su *Contra el método*: “(...) entra en conflicto con el cultivo de la individualidad, que es lo único que produce o puede producir seres humanos adecuadamente desarrollados” (Feyerabend, 1993:12). Alejarnos de la idea positivista de que existen tanto unas realidades incambiables como unos sujetos objetivos y desinteresados que las quieren conocer es la única manera de que la espontaneidad y el ingenio propios del ser humano –esas características que, a lo largo de lo que los positivistas han llamado “errores” o “desviaciones”, han permitido desarrollar los mejores frutos de la historia- puedan conocer un mundo en constante devenir. De acuerdo con esta idea, Garaudy describía en su *Marxismo del siglo XX*:

La representación de lo real (...) debe ser la de un todo orgánico, constantemente en vías de desarrollo y también de autocreación. Esta estructura es la que llamamos “dialéctica” por oposición a las concepciones mecanicistas, metafísicas, que

consideraban el mundo como una acumulación de elementos aislados, abstractos, cuya forma y cuyo movimiento eran exteriores a la materia a la que se aplican, y en los que no aparecía nada nuevo, si no era una nueva ordenación de los elementos preexistentes (Garaudy, 1970:63)

Feyerabend se alistó en ese grupo de filósofos que alababan y promovían las bonanzas tanto del devenir de la realidad como de los propios individuos. Asimismo, el austríaco creía que solo adoptando teorías que fueran en contra de la racionalidad establecida y su pretensión de universalidad se podía llegar a superar lo establecido en la realidad. Se debía conceder la ocasión de proceder i-lógicamente si se quería salir de las garras del absolutismo de cierta lógica.

Todo vale a la hora de poner a prueba nuevos modos de enfrentarnos con lo que tenemos delante, decía Feyerabend en su *Contra el método*, y añadía: “Sugiero la introducción, elaboración y propagación de hipótesis que sean inconsistentes o con teorías bien establecidas o con hechos bien establecidos. O, dicho con precisión, sugiero proceder contrainductivamente además de proceder inductivamente” (Feyerabend, 1993:21). Lo establecido tenía que ser constantemente enfrentado tanto con teorías enteramente contrarias a ello como con sus propias contradicciones internas. De lo contrario, apuntaba el austriaco, corríamos el peligro de petrificarnos en una ontologización epistemológica totalmente ajena al carácter esencialmente cambiante tanto de la realidad como de los individuos. Y decretaba:

El éxito duradero de nuestras categorías y la omnipresencia de determinado punto de vista no es un signo de excelencia ni una indicación de que la verdad ha sido por fin encontrada. Sino que *es, más bien, la indicación de un fracaso de la razón* para encontrar alternativas adecuadas que puedan utilizarse para trascender una etapa intermedia accidental de nuestro conocimiento (Feyerabend, 1993:26-27)

Las teorías establecidas deben ser perpetuamente atacadas, decía el austríaco: solo de esta manera conseguirán persistir las mejores. Cuanto más contundentes sean las bases que sustentan una teoría, con mayor ferocidad han de buscarse sus puntos débiles, minarlos, llevarlos hasta el extremo y enfrentarlos con sus mismísimas consecuencias.

El ser humano se empeña en buscar una objetividad que subyaga a su vida sensitiva, intuitiva, emotiva. En su empresa por volverse más humano, el individuo ha buscado con ímpetu esa objetividad que le hiciera diferente al resto de animales, y ha concluido que el mejor método para encontrarla era el que le proporcionaban las ciencias

positivas²³. Lo que cabría preguntar es: ¿por qué tanto ímpetu por ser “objetivos”, por ser “neutros” respecto al mundo que nos rodea? ¿Qué ventajas implica ser un mero anotador de datos en detrimento de la posibilidad de ser un observador entusiasmado por sumergirse en el objeto que estudia con intenciones de conocerlo en una intimidad nada inocente? ¿Por qué el positivismo ha pensado que es más honesto, más leal, proponer un método rígido y cerrado sobre sí mismo que se comporta igual ante todos los objetos antes que tantear esos objetos para determinar qué manera de conocerlos acaricia mejor y más fielmente sus características? Feyerabend enjuicia: “No es posible que mi actividad como observador objetivo (crítico-racional) de la naturaleza debilite mi fuerza como ser humano” (Feyerabend, 1993:98).

Podemos compendiar el totalitarismo que caracteriza a la mirada científica en la siguiente cita de Russell: “Todo el conocimiento que poseemos es o conocimiento de hechos particulares o conocimiento científico” (Russell, 1983:69), lo que equivale a decir que a ojos de la mirada científica, la realidad está compuesta por una serie de objetos subsumidos a leyes objetivas que son posibles de conocer, siendo aquellos elementos que no se amoldan a dichas leyes unas realidades carentes de *legitimidad*, carentes de valor y por tanto de derecho a ser tratadas con seriedad. Todo particular que no encaje en las leyes de la objetividad que promulga el método tecno-científico supone un desvío imperdonable que debe ser reconducido o, en el peor de los casos, eliminado en pos de mantener la coherencia del discurso tecno-científico.

Resumamos las diferencias hasta aquí tratadas entre la visión científicista y la visión dialéctica respecto a la realidad. La dialéctica afirma que la realidad que percibimos aparece como contradictoria a ojos de una lógica del entendimiento debido a que esta puede concebir objetos estáticos mientras que aquella es un continuo devenir: es

23 Respecto a ello, rescatamos la crítica que Mann le hizo a Freud en su *Schopenhauer, Nietzsche, Freud* por afirmar que el único campo del que podíamos llegar a extraer información de valor acerca de la realidad era aquel que correspondía a las ciencias naturales: “A la filosofía Freud le hace el reproche de que esté convencida de poder ofrecer una imagen del mundo coherente e íntegra; de que sobestime el valor cognoscitivo de las operaciones lógicas; de que incluso crea que la intuición es una fuente de saber; y de que sea esclava de tendencias animistas, en la medida en que cree en la magia de las palabras y supone que la realidad es influida por el pensamiento. Pero, (...) ¿es que alguna vez ha sido modificado el mundo por alguna otra cosa que no fuera el pensamiento y su soporte mágico, la palabra? Yo creo que de hecho la filosofía pertenece a un orden anterior y superior a las ciencias de la naturaleza, y creo que toda la metodicidad y toda la exactitud de estas se hallan al servicio de la voluntad histórico-espiritual de la filosofía” (Mann, 2010:182).

importante la diferencia entre tratar la realidad como un ente y sus objetos –visión científicista- que como una Totalidad y sus momentos –visión dialéctica-. Lo primero implica estatismo, innatismo y teleología. Lo segundo devenir, cambio y apertura. La primera visión, la científicista, apunta a una trama de funciones interdependientes cuya causalidad nos lleva irremediabilmente hacia un fin que está ya decidido desde el principio y que se explica como una expansión de la esencia de los elementos. La segunda, la visión dialéctica, recoge una realidad cuya complejidad no se puede reducir a una cadena de elementos matemático-lingüísticos cuya forma y contenido son siempre los mismos, sino que se trata de una realidad compuesta por elementos vivos cuyo núcleo no es aprehensible por el método inductivo-deductivo de las ciencias positivas.

En la concepción de la realidad de la que parten las ciencias positivas, el todo no es más que la suma de las partes; la concepción de realidad con la que trata la dialéctica tiene como postulado principal que las partes nunca agotan el todo. El mundo no se compone, como cree la mirada positivista, de objetos cuyo materialismo inyecta les doblega a tener una forma y nada más, sino de Conceptos en cuya composición hay infinitud de nuevos conceptos en movimiento perpetuo que provocan que la realidad que componen esté en continua transformación. La ciencia arroja luz sobre elementos estáticos, pero los elementos estáticos son únicamente un momento pasajero de los Conceptos. Por este motivo la ciencia siempre está en persecución de la realidad, sin que esta se deje atrapar por sus teorías del objeto. Adorno, en denuncia de este tipo de racionalidad incapaz de localizar sus propias carencias, escribía en *La disputa del positivismo en la sociología alemana*:

Como el positivismo sólo acepta la razón y la proclama en su forma particularizada (como capacidad de manipulación correcta de las reglas metodológicas y lógico-formales), no puede subrayar la relevancia del conocimiento de cara a una praxis razonable sino acudiendo al recurso de exaltar la fe en la razón. Con lo que el problema no radica en la elección entre el conocimiento y la fe, sino en la elección, simplemente, entre dos tipos de fe (Adorno, 1973:164)

Jürgen Habermas creía que cuando un discurso acerca de la realidad insistía en remarcar que la entidad que trataba de estudiar era un “objeto” y no un elemento en constante cambio moldeado por su contexto, la metodología falseaba descaradamente la realidad (Adorno, 1973:147-180). En su ímpetu por ser objetiva, tomaba la realidad como algo que no era: la modificaba de manera irremediable y, tal y como nos avisaba Heidegger,

sin ser consciente de ello. De esto, retomando a Adorno en su *Filosofía y superstición*, emergía una repercusión tan peligrosa como delicada:

La invocación de la ciencia, de sus reglas de juego, de la validez exclusiva de los métodos en que se ha desarrollado, ha llegado a ser instancia de control que censura al pensamiento libre, sin andadores, sin adiestrar de antemano, y que no tolera del espíritu más que lo metodológicamente aprobado. La ciencia, el médium de la autonomía, ha degenerado en un aparato heterónomo (Adorno, 1972:19)

Nos valemos de Adorno para rescatar el procedimiento que creemos con la fuerza necesaria para tirar abajo tanto las ilusiones objetivistas de la ciencia como las pretensiones unionistas y sistematizantes de la dialéctica hegeliana. El frankfurtiano presentará como baluarte de resistencia una dialéctica en forma de crítica: una dialéctica atravesada por el materialismo histórico, una dialéctica cuyo fin se encamina a no ser estatizada en afirmaciones ni leyes universales. Una dialéctica capaz de localizar aquello que tiene pretensiones de totalidad –ya sean las teorías universalistas de las ciencias, las metafísicas tradicionales o la mismísima dialéctica hegeliana- y sacarlo a la luz como lo que es: algo que aun pudiendo valer para un momento histórico, está destinado a perecer. Lo que Adorno propone es la consolidación de la filosofía como dialéctica negativa. Así lo describe en su *Dialéctica negativa*:

Se podría llamar a la Dialéctica Negativa un antisistema. (...) la Dialéctica Negativa rechaza el principio de unidad y la omnipotencia y superioridad del Concepto. Su intención es, por el contrario, substituirlos por la idea de lo que existiría fuera del embrujo de una tal unidad (Adorno, 1984:8)

d) Dialéctica afirmativa y dialéctica negativa

La sistematización de la realidad y su exposición como una entidad racional, cerrada y cognoscible, así como la afirmación de su sentido inmanente e inexcusable, no ha carecido de críticas en el correr de los tiempos. Marquard, en su *Felicidad en la infelicidad*, criticó duramente la poca importancia que Hegel otorgaba a lo particular respecto a lo absoluto:

(Hegel) intentaba relativizar la infelicidad en este mundo mediante su teologización: un *malum* es teologizado cuando se lo entiende como condición de posibilidad de lo *optimum*, en este caso, cuando se concibe la infelicidad como un medio para obtener el fin: la óptima felicidad (Marquard, 2006:16)

Según Marquard, la *teologización de la realidad* que acomete Hegel deja olvidados tanto los fines particulares como a las víctimas sacrificadas en nombre de aquel “gran fin” que busca perseguir, ese que corresponde a la “felicidad ultraterrenal” y que apunta a la consagración del Espíritu Absoluto a expensas de lo material concreto. Con esta indiferencia tanto hacia los pequeños fines como hacia los individuos que los sustentan la filosofía hegeliana se acaba traduciendo, a ojos de Marquard, en un atentado contra la lo humano en sí. Para Horkheimer, por su parte, la epistemología hegeliana desembocaba irremediabilmente en un totalitarismo de los “guardianes de la sabiduría”, de aquellos ya asentados en el poder, pues tal y como describía él mismo en *Historia, metafísica y escepticismo*: “O es totalmente imposible un saber seguro, o el saber del todo –en el sentido de un autoconocimiento del sujeto, que abarca todo y todo lo es- ha de ser posible” (Horkheimer, 1982:123), quedando este saber en manos de aquellos que afirman poseer los mejores métodos para conocerlo. Díaz, muy agudamente, afirmaba en su *Hegel, filósofo romántico*: “(No entiendo) cómo se puede conjugar la libertad autónoma del individuo con el planteamiento hegeliano de la famosa astucia de la razón” (Díaz, 1985:164). Con Hegel y su descripción del Sistema como totalidad a la que las particularidades deben plegarse se consuma, de manera definitiva, tanto aquella metafísica cuyo fin era ontologizar una realidad sin cambios ni grietas como la razón instrumental que la vertebraba.

Horkheimer y Adorno, en su *Dialéctica del iluminismo*, decretaban: “El precio de la identidad de todo con todo consiste en que nada puede ser idéntico a sí mismo” (Horkheimer, Adorno, 1970:25-26). En la consagración del Sistema Total se asiste a la disolución de las pequeñas particularidades en el pensamiento único, universal y ajeno, un pensamiento sin contrapartida que impide que este pueda ser derrocado gracias a que su dialéctica ha sido inyectada en todo aquello que pudiera suponer una crisis para su relato. La ilegitimidad de este Sistema, no obstante, es fácilmente localizable: mora en el hecho de que su proceso, su despliegue, *ya se encuentra decidido por anticipado*. Así lo explicó Dominique Dubarle en su conferencia *Lógica formalizante y hegeliana*: “El discurso hegeliano es un discurso del Concepto. Por principio no dice más que la autoexplicación que el Concepto hace de sí mismo dentro de sí mismo” (D’Hondt, 1973:134).

La *astucia* de la razón que subyace y da vida a este Sistema opera haciendo que todo lo que cae dentro de él quede manipulado para perseguir los fines que lo perpetúan: los

individuos actúan con miras a fines que creen haber elegido autónomamente cuando en realidad son los guardianes del orden imperante los que han diseñado esos fines con apariencia de *fines objetivos*, unos fines que poseen la característica de aparecer como deseables y universales a la par que personalizados. Así describía Hegel este proceso en su *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*: “Se puede llamar a esto la astucia de la razón; la razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual la razón llega a la existencia (lo particular) se pierda y sufra daño” (Hegel, 1953:85).

Adorno renegó tajantemente de la dialéctica tal y como la había concebido Hegel por ser el baluarte de un Sistema de dominación total; la dialéctica no puede instituirse, dirá el frankfurtiano, como un movimiento perteneciente a la realidad que, aunque reconozca su constante devenir, acabe por consumarse una vez más en una ontologización del mismo, no puede instaurarse como una nueva metafísica que proclame una Afirmación Absoluta –la afirmación de la completa identidad de las partes con el todo.

El Concepto, pieza clave en la filosofía de Hegel, es denunciado por Adorno como la vía enmascarada de perpetuar la concepción onto-metafísica tradicional de la realidad: la manipulación consiste en tratar los elementos de la realidad de modo que, aunque pretendan distanciarse de las definiciones estáticas del cientificismo y de las metafísicas tradicionales, en su esencia no se alejan de ellas en lo más mínimo. Tanto unos como otros se caracterizan por su signo universalista, autorreferencial y autolegitimador, así como por carecer de la posibilidad de ser refutados, pues aseguran haber pasado ya por su propia refutación –su antítesis- y dejarla superada al entrar en conciencia de que la antítesis era una mera apariencia del entendimiento. La inviabilidad para ser negados, la imposibilidad de dar con sus propias contradicciones internas, la incapacidad para hacer emerger una grieta entre sus antagonismos es motivo suficiente para que a ojos de Adorno, la dialéctica hegeliana se consagre como una dialéctica afirmativa tan peligrosa como cualquier teoría científica y cualquier metafísica tradicional.

Foucault, en *El orden del discurso*, compendia en una cita cierto pensamiento que más tarde pasaría a la historia: “Toda nuestra época, bien sea por la lógica o por la epistemología, bien sea por Marx o por Nietzsche, intenta escapar a Hegel” (Foucault, 2005:70). El motivo por el cual tantos autores han sentido la necesidad de huir de Hegel, una huida que más que deslegitimar su descripción de la realidad –tarea que,

dada la autorreferencialidad de sus ideas, se torna imposible- apunta a la necesidad de su deslegitimación *voluntaria* en el plano político-social, se reduce a esto: solo con la deslegitimación de la sistematización del plano sociopolítico podrán salvaguardarse las posibilidades de que la realidad sea intervenida.

El alemán basaba su idea de la inintervenibilidad sociopolítica en la dialéctica amo-esclavo: este proceso de lucha de fuerzas antagónicas era presentado por Hegel como la descripción del movimiento histórico *per se*, un movimiento que describía y prescribía la realidad social. Esta descripción, pretendidamente objetiva, se transformaba dentro de la filosofía del alemán en un acto anunciado, en un proceso que se encontraba determinado por anticipado: al igual que el método científico, cuyas categorías amoldaban el objeto estudiado a sus propios parámetros, todo lo que concurría históricamente era amoldado por la dialéctica amo-esclavo en el proceso del Espíritu Absoluto, un proceso en el que cualquier aparente novedad emergía de la lucha entre dos antiguos contrarios pero a su vez convertía la demostración de dicha lucha en una tarea impracticable, y aun así legitimadora de todo el discurso.

En su *Fenomenología del Espíritu*, y en referencia a este proceso, Hegel escribía: “En última instancia la reconciliación no es un remedio a una inocencia que pudo haber existido. No puede existir inocencia. El mal es necesario como momento del proceso” (Hegel, 1952:392). Todo lo real es dialéctico y toda la realidad está abocada a desarrollar en su seno una batalla constante entre sus elementos; los individuos que han entendido esto y lo han avivado son a ojos de Hegel los verdaderos héroes de la historia. Así lo decretaba en su *Filosofía de la historia*: “La historia universal no es el asiento de la felicidad; los períodos de felicidad son en ella hojas vacías, ya que son períodos de concordia, de carencia, de antítesis” (Hegel, 1971:54). Entrar en conciencia de la batalla continua que se libra en la realidad, de la evidencia de que todo lo existente debe perecer para que pueda aparecer una existencia más elevada en su lugar, es lo que según Hegel nos permite llegar a la *reconciliación*, a la superación de los antagonismos del entendimiento que aún no comprenden la realidad en la que viven.

La división de la sociedad en clases estaba para el alemán más que justificada, pues era dentro de una clase social donde los individuos encontraban el reconocimiento de su lucha, del juego de fuerzas al que pertenecían. El Estado, marco global donde todas las clases e individuos encontraban asiento para seguir desenvolviéndose, era para Hegel la

culminación del Espíritu Objetivo en la realidad, la culminación de la racionalidad de lo real. Solo dentro del Estado se podía dar la ética, la postulación de valores objetivamente racionales, la marcha conjunta hacia lo Bueno.

La eticidad, escribía Díaz en su *Hegel, filósofo romántico*, es para el alemán traducible a vida, a consciencia, a realidad. Y añadía: “¡He aquí que todo lo ético es real! ¡He aquí que la realidad se quintaesencia en la eticidad! Todo lo racional es real, y por tanto lo real es ético” (Díaz, 1985:109). Es por ello que los ciudadanos debían encarnar los preceptos del Estado, pues era en ellos donde se recogían unos designios más racionales que aquellos a los que pudieran llegar los individuos desde su posición particular. La libertad subjetiva era para Hegel un sinsentido, una pseudoafirmación: la auténtica libertad es objetiva, y consiste en la libertad de asumir los preceptos más racionales y vivirlos como propios.

Los sujetos que viven dentro del Estado, tomados individualmente, no saben lo que quieren; poder conocer lo que la racionalidad contiene en su seno, es decir, conocer lo racionalmente bueno, lo ético *en sí*, es tarea de racionalidades superiores, racionalidades capaces de profundizar en lo que la mayoría de la población es incapaz de apreciar. Debido a ello, Hegel advertía en su *Filosofía de la historia*:

Constituye un presupuesto tan peligroso como falso eso de que solo el pueblo está dotado de razón e intuición y sabe lo que es conveniente; pues cada facción del pueblo puede erigirse en pueblo y, además, lo que concierne al Estado es cosa de mentes ilustradas, y no del pueblo. Si se toma por básico el principio de la voluntad individual como única determinación de la libertad del Estado –a saber, que en todo lo que tiene lugar en el Estado y para el Estado se requiere el consentimiento de todos los particulares- se hace propiamente imposible toda constitución (Hegel, 1971:69)

Al ser el Estado la culminación del Espíritu Objetivo, todos los individuos que lo habitan son existencias que, aunque necesarias –si no, el Estado no tendría donde plasmar sus decretos-, carecen del nivel de autoconciencia y autoperfeccionamiento suficientes como para poder dirigirse por sí mismas, y necesitan del paternalismo de un Estado que les guíe. Vislumbramos el peligro que este tipo de eticidad supone para la libertad y la autonomía del individuo. Xavier Zubiri, en su *Hegel y el problema metafísico*, escribía: “La madurez intelectual de Europa es Hegel. (...) En cierto sentido, Europa es el Estado. Y tal vez solo en Hegel se ha producido una ontología del Estado. La verdad de Europa está en Hegel” (Zubiri, 1933:11).

Desde esta perspectiva que contempla el Estado como Objetividad encarnada de leyes universales, el individuo solo tiene la opción de acceder a una vida verdaderamente buena mimetizándose con sus preceptos; todo lo que queda fuera de la eticidad decretada por el Estado es para Hegel, siguiendo la línea ético-política que inauguró Aristóteles, bestialidad y existencia menor. El Estado, en palabras del alemán en su *Fenomenología del Espíritu*: “Es la idea divina tal y como existe en la tierra” (Hegel, 1952:71). Al ser el Estado la instancia bajo la que se reúnen todos los postulados racionales y éticos, cada racionalidad menor debe postrarse ante estos por su propia voluntad o el Estado debe ocuparse de que lo haga. El Estado tiene la obligación de elevar las pequeñas racionalidades subjetivas hasta el nivel de racionalidad objetiva. Así lo describe Hegel en su *Filosofía de la historia*:

Solo es libre la voluntad que obedece la ley, por cuanto se obedece a sí misma y está consigo misma y así desaparece la oposición entre libertad y necesidad. Lo necesario es lo racional como sustancial y somos libres en tanto lo reconocemos como ley y lo obedecemos como a la sustancia de nuestro propio ser; en tal caso, la voluntad subjetiva y la objetiva quedan reconciliadas y son un mismo y único todo sin alteración (Hegel, 1971:66)

La realidad, el Ser, a ojos de Hegel, no es inocente: el Ser es racional, necesario y por tanto, *ético*. Al ser todo lo real racional y todo lo racional real, todo lo que ocurra en el proceso de la realidad *es bien ocurrido*. Aquella utopía que persiguieron Platón y Aristóteles en la que la realidad constituía la mimetización entre racionalidad y ética, basando estas dos su legitimidad en la necesidad, encuentra en el Sistema hegeliano su realización.

Retomemos ahora cierta pregunta que Díaz planteó en su ensayo: “Si la razón, que es única aunque impregne la multiplicidad de lo dado, evoluciona ascensionalmente con el curso del tiempo, ¿no iría este devenir contra la libertad del individuo que, pongamos por caso, no quisiera *ascender* o moverse racionalmente? (Díaz, 1985:159). Al consistir la voluntad, la racionalidad y la libertad de los individuos en unas participaciones bastante imperfectas de la voluntad, racionalidad y libertad objetivas, Hegel nos indica que *estamos obligados* a dejar atrás esa imperfección subjetiva y mimetizarnos con la eticidad de un Estado que tiene por esencia la plasmación de la objetividad. A su parecer, solo es libre el que ha comprendido este hecho y se ha esforzado en superarse acatando los decretos de una ley en la que ha tomado cuerpo la eticidad. La libertad es para Hegel, tal y como anticipó Spinoza, la conciencia de la necesidad. Y entrar en

conciencia de la necesidad significa acatar *obligatoriamente* los decretos de la libertad: si no deseamos acatarlos, si elegimos no ser libres, el Estado debe obligarnos a desear serlo.

Hegel remata en su *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*: “El imperio del espíritu verdadero tiene por principio la conciliación absoluta de la subjetividad existente para sí con lo existente por sí y para sí, con lo verdadero y sustancial” (Hegel, 1982:210). La sacralización tanto de la historia como de la necesidad de sus etapas constituye el triunfo de lo universal frente a lo individual, de lo totalitario frente a lo intervenible, de lo establecido frente a lo abierto. La historia se convierte, en la filosofía hegeliana, en una teodicea de la justificación. La dialéctica hegeliana, esa que nació como aperturidad y se consumó en una dialéctica afirmativa tan petrificada como totalitaria, se postula como la metafísica de medios y fines mejor desarrollada de la historia. La criba que Hegel acomete contra los hechos de los individuos particulares así como contra los propios individuos se convierte en un holocausto contra la humanidad.

Horkheimer, en su *Historia, metafísica y escepticismo*, expresaba: “La convicción de que también el género filosófico de la historia ‘no tiene más que comprender lo que es y lo que ha sido, y cuanto más se atenga a lo dado, más verdadero es’, alinea a Hegel con los filósofos ilustrados, a los cuales se le suele oponer radicalmente” (Horkheimer, 1982:121). Una dialéctica afirmativa es, a ojos del frankfurtiano, la forma más sofisticada a la par que fraudulenta de presentar un Sistema sin posibilidad de apertura, pues sigue siendo igual de autoritaria, unidimensional y explotadora que aquel aunque se presente a través de palabras abstractas que le hagan parecer menos rígida y estática. Así lo expresa en el ensayo citado: “Poco importa que la unidad de que se ocupa la metafísica se conciba como algo en devenir o como algo que es: (...) todas estas opiniones se ocupan de la misma presuposición dogmática” (Horkheimer, 1982:130). Este tipo de dialéctica constituye una manipulación continua del principio que se enorgullece en defender: el de que todo cambia hacia otra cosa y que toda teoría y descripción definitiva de la realidad comporta un falseamiento de la misma.

La dialéctica negativa que propone Adorno no acepta ni el “gran racionalismo” que consagran tanto las sucesivas metafísicas tradicionales como el gran Sistema hegeliano ni el “pequeño relativismo” de las corrientes emergidas para combatir aquel gran racionalismo –y que afirman que ante la evidencia de que no hay fines últimos ni

ideales objetivos, debemos entregarnos a una vida de utilidad, pragmatismo y devaluación de valores-. En *Filosofía y superstición*, Adorno decreta:

Dialéctica (negativa) no es otro tercer punto de vista, sino el intento, por medio de crítica inmanente, de llevar los puntos de vista filosóficos más allá de sí mismos y de la arbitrariedad del pensamiento de puntos de vista. Frente a la ligereza de la consciencia arbitraria, que tiene lo limitado que le es dado por ilimitado, la filosofía sería la obligación vinculativa de seriedad (Adorno, 1972:18)

e) Hacia la aperturidad de la dialéctica negativa

La dialéctica negativa parte del supuesto de que las posibilidades de la realidad son *inagotables*. El conocimiento que construimos acerca de ella, por tanto, se reduce a una delineación humana que enclaustra *intencionalmente* dicha infinitud en un sentido finito, sentido que por otro lado no consigue apresarla en sus formulaciones lingüísticas ni mucho menos describirla *objetivamente*.

Al negar la doctrina de la identidad de cada parte consigo misma y también la de cada parte con el todo, la dialéctica negativa pretende poner de manifiesto que el conocimiento, lejos de ser una llegada a la esencia de lo eternamente *en sí*, es la revelación de cómo ciertos individuos determinados se han relacionado, en un contexto y momento históricos, con los elementos sobre los que han elaborado conocimiento, lo cual no revela una insuficiencia siempre y cuando estemos dispuestos a asumir la ingente tarea de estar arrojados a la continua construcción de teorías perecederas que encuentran valor en su propio erguimiento. El cambio es incierto, y esto puede tomarse como problema –Hegel- o como solución al dogmatismo asegurado –Escuela de Frankfurt-. Así, y rescatando las palabras de Horkheimer en su *Historia, metafísica, escepticismo*:

Al venirse abajo el sistema universal de Hegel, sistema que a partir del desarrollo de la metafísica sacó la conclusión de que tenía que ser saber de la totalidad, el conocimiento ha perdido su último residuo de carácter sagrado, conservando tan solo su carácter humano merced a la transformación de su significado. En efecto, lo humano ya no se opone a la divinidad ni se sitúa en lugar de esta, sino que es considerado como aquello que experimentamos en el progresivo transcurso de la observación externa e interna. Lo humano ha dejado de ser interpretado a partir de una unidad suprema (Horkheimer, 1982:131)

Adorno propone, con miras a tratar la realidad, un alejamiento radical de la clásica *adaequatio* entre nombre y objeto, una distancia que relocalice su utilidad como método, una separación que sospeche de su necesidad en la amplia y variada gama que

supone el conocimiento. La relación de adecuación que se crea entre nombre y objeto, resumida en la lógica formal o lógica aristotélica, es una descripción en forma de ecuación que muestra la relación más que entre objetos, *entre características concretas de los objetos*, pero que deja fuera tanto los contextos como el devenir de los propios objetos en sus movimientos internos.

Horkheimer advertía en su *Teoría tradicional y teoría crítica*: “Las contradicciones de las partes de la teoría tomadas aisladamente no proceden de errores o de definiciones descuidadas, sino del hecho de que la teoría tiene un objeto que cambia históricamente y, sin embargo, sigue siendo uno a través de todas sus modificaciones fragmentarias” (Horkheimer, 2009:73). Lo que señalan tanto la dialéctica afirmativa de Hegel como las metafísicas tradicionales como las teorías científicas –y las pone en evidencia como Sistemas igual de unidimensionales y autoritarios- es que todo lo que no se acomode al principio de Identidad del *en sí y para sí*, todo lo que no se reduzca a ser de una vez para siempre lo mismo, todo lo que no conforme una línea de necesidad entre su esencia y su fin, debe quedar anulado por *i-rracional*. Comprobamos, sin embargo, que los objetos, inquietos dentro de sus propios límites, luchan en todo momento por no ser lo que son, por emerger como otra cosa, por re-lanzar su actualidad, siendo los antagonismos que acarrear en su interior los catalizadores de la negación de la propia determinación del objeto. Dubarle, en el seminario mentado con anterioridad, exponía:

A sus ojos (los de Hegel) la lógica verdadera, la que él enseña, no puede dar lugar a la matematización más que si cabe convertirla en un formalismo. La lógica clásica, de origen aristotélico, se muestra a él, ya, como presa de diversos ensayos de matematización, de Leibniz a Lambert y Ploucquet. Éste puede ser el destino fatal de lo que Hegel llama ‘la lógica del entendimiento’, pero la cual, a su juicio, deja de ser verdaderamente lógica en toda la medida en que se confina sistemáticamente al nivel del entendimiento. La verdadera lógica, la de la razón y el pensamiento especulativo, no puede menos que hacer vana toda tentativa de matematización. Ella es, en efecto, la economía concreta y viva del Concepto, y dos cosas al menos se oponen absolutamente a todo recobre por la matemática: por una parte la fluidez dialéctica del Concepto y, en él, de todas las determinaciones verdaderamente conceptuales, y, por la otra, la interioridad recíproca de todas las determinaciones y actualidades del Concepto, diametralmente opuesta a la exterioridad lógica del ser y de las relaciones recíprocas en el seno de la objetividad matemática (D’Hondt, 1973:123)

Mientras la lógica de la Identidad –subyacente tanto a las ciencias positivas como a la dialéctica de Hegel- pone el énfasis en la identificación entre la esencia y el fin, entre el *en sí* y el *para sí*, la dialéctica negativa dirige su atención hacia cómo los momentos de un elemento *morfean* hacia otra cosa para demostrar que las contradicciones internas

que habitan en ellos les impiden seguir en la mentira de la identidad y de la esencialidad.

El problema de la dialéctica en su sentido afirmativo, hegeliano, es que aun haciéndose eco de reconocer ese proceso de transformación característico de todo lo real, termina por apelar a una suerte de teleología de la realidad en la que cada cosa tiende hacia un fin ya puesto de antemano, un fin que hace que esas transformaciones estén siempre condicionadas por él y, por tanto, carezcan de momento de aperturidad, de posibilidad y en último término, de libertad. El fraude que constituye la pretendida “fluidificación” de lo que tradicionalmente se encontraba en las categorías estáticas del entendimiento es ostentoso a ojos de una dialéctica negativa que aboga por la no determinación de lo real, así como por la postulación de un futuro como horizonte donde puede germinar un desarrollo impredecible de lo singular.

Esta aperturidad a la que la dialéctica negativa apela y por la que la dialéctica afirmativa evita tener que pasar para no enfrentarse a sus consecuencias se enmarca dentro de lo que Vattimo llamaba *alétheia* y Heidegger denominaba “des-velar” el Ser, “des-ocultarlo”, hacerlo humanizable a través de la dotación de sentido que ofrece el lenguaje. Lo verdaderamente real no es lo que los Sistemas nos presentan como real, como necesario por su carácter esencial, sino aquello que nosotros hacemos comunicable a través del lenguaje dentro de un horizonte de sentido.

Walter Benjamin decía que la función del lenguaje no era sencillamente la de apelar a una realidad que ya estaba ahí, la de nombrar la parte de la realidad que era comunicable –y quizá dejar oculta otra que no lo fuera-: él creía que la parte comunicable de la realidad era la *única* realidad, la única que plasmaba lo *real* de la realidad, lo *efectivamente* existente –y que él llamaba *lo espiritual* de la realidad-. Así lo expresaba en su *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*: “No existe evento o cosa, tanto en la naturaleza viva como en la inanimada, que no tenga, de alguna forma, participación en el lenguaje, ya que está en la naturaleza de todas ellas comunicar su contenido espiritual” (Benjamin, 2001:59). Sin embargo, aclaraba, ni el lenguaje se reduce a lo que nombra ni entre ambos existe una separación tan grande como pretende la filosofía del lenguaje:

Por lo pronto, resulta obvio que la entidad espiritual que se comunica en el lenguaje no es el lenguaje mismo sino algo distinto de él. (...) La distinción entre entidad espiritual

y la lingüística en que se comunica es lo más fundamental de una investigación teórica del lenguaje. Y esta distinción parece tan indudable que, en comparación, la identidad tan frecuentemente formulada entre ambas entidades constituye una paradoja profunda e inconcebible (Benjamin, 2001:60)

Aun no tratándose de lo mismo, la *entidad espiritual* de las cosas –lo real que hay en ellas, lo humano, lo que Benjamin concretaba como lo comunicable- se identifica con el lenguaje que lo comunica en la medida en que solo gracias a este se hace existente, en que solo gracias a este cabe rescatarlo como lo vivo de las cosas, como su comunicabilidad, como todo lo ontológicamente verdadero *para nosotros*. En esta línea, Gadamer concretaba en su *Verdad y método*: “El Ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Gadamer, 1977:567). No sabemos si lo comunicable de una cosa es *en sí* lo único real de la cosa, pero sí es lo único real para nosotros, y eso es lo que nos concierne: su darse a nosotros –en terminología husserliana-, su apertura para ser-para-alguien –en terminología heideggeriana-.

Benjamin declaraba en el ensayo citado: “La naturaleza lingüística de los hombres radica en su nombrar de las cosas” (Benjamin, 2001:62), lo que significa que el individuo de alguna manera se hace individuo al poder nombrar los elementos que componen la realidad, al hacerlos comunicables, al dotarlos de sentido. También Moltmann apuntaba en su *El hombre*: “El hombre es un ser espiritual por cuanto es un ser hablante. (...) La palabra del lenguaje se convierte en el *médium* de la humanización del hombre. Solo secundariamente es el lenguaje un medio de expresión acerca de datos cósmicos o un vehículo de información” (Moltmann, 1973:114). Debido a ello y retomando a Benjamin, el lenguaje *es* la naturaleza espiritual de las cosas –su esencia más profunda- en la medida en que las permite tener existencia para nosotros, tener un sentido para la realidad humana. Así lo describe el alemán:

Donde la entidad espiritual en su comunicación es el propio lenguaje en su absoluta totalidad, solamente allí existe el nombre, allí sólo el nombre existe. El nombre como patrimonio del lenguaje humano asegura entonces que el lenguaje es la *entidad espiritual por excelencia* del hombre. Sólo por ello la entidad espiritual de los hombres es la única íntegramente comunicable de entre todas las formas espirituales de ser (Benjamin, 2001:63)

Asignar nombres a los diferentes momentos del devenir significa *crear realidad*, efectivizar la historia, dar existencia a lo que de otro modo se presentaría como enteramente inaprensible. El lenguaje, a ojos de Benjamin, es el que permite que la materia se pueda convertir en una entidad humaneizable, el que le da forma y le otorga

valor, el que la capacita para ser una referencia comunicativa para las entidades espirituales que son los seres humanos.

La conclusión de Benjamin se condensa en que el lenguaje mismo –la entidad espiritual por antonomasia, al ser *espiritualizadora*- no se agota en las cosas, sino que es infinito en la emergencia de sus posibilidades. Así, y siguiendo las palabras del alemán: “A las cosas les está vedado el principio puro de la forma lingüística, el sonido o voz fonética. Sólo pueden comunicarse a través de una comunidad más o menos material” (Benjamin, 2001:65), siendo esta comunidad los seres humanos. Lo que aún no ha sido nombrado se diviniza, se espiritualiza, viene a la existencia al convertirse en nombrable debido a la intervención del ser humano.

Haciendo capitulación tanto de la tesis de Benjamin como de las críticas expuestas a lo largo de este capítulo, podemos resumir que lo real nunca se puede reducir ni a cosas eternamente idénticas a sí mismas ni al lenguaje que las intenta apresar en fórmulas cerradas. Este tipo de lenguaje sistematiza, desespiritualiza y ontologiza la realidad al querer dar una descripción definitiva de lo que es, al pretender que eso que está nombrando sea una cosa sin transformación, al enclaustrarlo en leyes incambiables debido a que su esencia ha sido comprendida y negar que su interioridad pueda estar sometida al devenir del contexto. Lo que debería ser un medio para una comunicación más rápida de ciertos aspectos de la realidad –el lenguaje de la lógica formal- se ha acabado apoderando de ella y ha terminado por erradicar todo lo que se salía de su dominio.

f) La tarea de la dialéctica negativa como Filosofía

“La aspiración de totalidad de la filosofía tradicional, culminante en la tesis de la racionalidad de lo real, es inseparable de la apologética. (...) La filosofía que se plantease todavía como total, en cuanto sistema, llegaría, sí, a ser un sistema, pero de delirio” (Adorno, 1972:9-10). Adorno nos lanza la propuesta de salir de ese “sistema de delirio” que solo atiende a lo Total reconciliando al sujeto concreto, contextualizado y genuino con esa realidad que le rodea y que no puede llegar a entender cuando le piden que se dirija a ella con una mirada unidimensional, una mirada que se aleja por completo del modo de ser del hombre y que lo enajena de sí mismo enclaustrándolo en unas categorías que no le pertenecen.

La “identidad de identidad y diferencia”, tal y como Hegel describía al individuo al comienzo de su *Lógica* (Hegel, 1956: I, 95s), corre el peligro de formar definitivamente una identidad total con su entorno y disipar toda posibilidad de autonomía si no consigue desarrollar unas herramientas que le capaciten para contextualizarse a sí mismo en las condiciones tanto externas como internas en las que está viviendo, unas condiciones que se le presentan como necesarias y que no responden más que a un *desarrollo designado* de las posibilidades totales. Partiendo de esta idea, Adorno postula en su *Dialéctica Negativa*:

La situación histórica hace que la filosofía tenga su verdadero interés allí precisamente donde Hegel, de acuerdo con la tradición, proclamó su indiferencia en lo carente de concepto, en lo particular y especial, eso que desde Platón fue despachado como perecedero y sin importancia, para serle colgada al fin por Hegel la etiqueta de existencia corrompida (Adorno, 1984:16)

La filosofía, a través de un discurso dispuesto a recoger y atender a *todo* lo que compone la realidad, debe rescatar el *simulacro* –en terminología baudrillardiana- que se ha venido ignorando por ser una imagen pasajera de la realidad, de esa verdad objetiva escondida tras lo perecedero. La filosofía debe entrar en conciencia de que ese simulacro, lo que esconde, es que no esconde nada: no hay objetividad velada tras él, el simulacro es ya la realidad. Todo lo que ha sido podado a lo largo de la historia por ramificarse fuera del tronco de las lógicas que vertebraban los discursos de los Sistemas ha constatado que fuera de dichas lógicas todavía queda mucha realidad que podar.

La dialéctica negativa quiere rescatar y proteger la posibilidad de emergencia de una pluralidad de lecturas capaces de comprender los discursos y sentidos que han sido condenados a lo largo de la historia por no ajustarse a los postulados de la lógica imperante. Debido a ello, y rescatando las palabras de Adorno, podemos concretar que la labor de la dialéctica negativa es la de localizar “la ontología de la falsa situación; una situación justa no necesitaría de ella y tendría tan poco de sistema como de contradicción” (Adorno, 1984:19).

La labor de crítica acarreada por la dialéctica negativa no puede quedar obsoleta ya que su labor no es dar contenido acerca de los elementos de la realidad, sino analizar su movimiento y denunciar el falseamiento que supondría petrificarlo en una descripción definitiva: toca crítica que intente apresar lo real en una descripción a-contextual postula su sentencia condenatoria en el mismo instante en que postula la necesidad de las leyes

universales que está describiendo. Al limitarse a la descripción analítica de estados de cosas -sean estas materiales o inmateriales-, a la *adaequatio*, a la identificación de esencia y fin, las filosofías tradicionales, cargadas de metafísica y carentes de realidad, se han confinado a la labor que posteriormente recogieron las ciencias positivas: o bien expresar un estado de cosas en una proyección descontextualizada, o bien elucubrar sobre cómo sería una realidad eternamente contextualizada con los mismos elementos incambiables. La aperturidad carece de posibilidad en este tipo de pensamiento.

Adorno apunta a rescatar la naturaleza dinámica del pensamiento y liberarlo de su versión enclaustrada: el pensamiento instrumental vertebrado por el método de la lógica. Con este motivo, expone en su *Dialéctica Negativa*: “El pensamiento es, por su misma naturaleza, negación de todo contenido concreto, resistencia a lo que se le impone” (Adorno, 1984:27). Negarse a aceptar la des-pluralización de los discursos es la actividad de resistencia del pensamiento complejo, de la dialéctica negativa, de la filosofía. Solo lo que el Sistema ha dejado fuera, lo innombrado, lo que los discursos universalistas se han tomado la garantía de suprimir tiene la fuerza para presentar la ilegitimidad del totalitarismo del discurso que lo desplazó; el pensamiento crítico es el que debe localizar eso perdido particular a lo largo de los diferentes Sistemas. Así, en su *Dialéctica Negativa*, Adorno escribe:

Lo que convierte a la filosofía tradicional en limitada, terminada, es el creerse en posesión de su objeto infinito. Una filosofía modificada tendría que retirar esa exigencia y no tratar por más tiempo de convencerse a sí y a los demás de que dispone del infinito. Pero, en cambio, de ser comprendida sutilmente sería infinita en cuanto desdeña fijarse en un corpus cerrado de teoremas (Adorno, 1984:21)

Las siempre solicitadas teorías sólidas irán reemergiendo, junto con su modo de pensar sólido, con justificación de refugiar a una humanidad no desarrollada e incapaz de lidiar con lo cambiante, pero la filosofía, una filosofía fundada sobre las bases de la crítica y la contextualización, debe acompañar en el viaje a lo estable y perecedero para hacerlo por una parte estable y por otra perecedero. La filosofía debe conducir a cada pensamiento hasta sus mismos confines, mostrarle la extremidad de sus límites, visibilizar sus fundamentos y permitirle avanzar *morfeando* en su propia superación.

Adorno, consciente de lo que esta nueva concepción de filosofía suponía, apuntaba en su *Actualidad de la filosofía*: “Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos

filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento” (Adorno, 1994:73). La tarea de la filosofía sigue siendo teórica, pero ya no se puede permitir seguir siendo solo teórica: nada hay más afirmativo para con un Sistema materialmente establecido que aquello que no se le enfrenta encarnadamente, prácticamente, *materialmente*.

Las filosofías tradicionales han venido asintiendo a lo dado, al orden instituido, al decidir no denunciarlo y hasta llegar a justificar su necesidad para ganarse la posibilidad de convertirse en la *filosofía de la época*. Han teorizado sobre la realidad no desde la crítica sino desde la *adecquatio*, aligerando todas las posibles alternativas y encajándolas de un modo u otro en la bondad de lo que ya había. Esta pretensión de *realismo* de las filosofías tradicionales, esta pretensión de eliminar la distancia entre ser y deber ser, culminó en la filosofía idealista de Hegel y fue relevada por el nuevo positivismo, el cual se convirtió en “filosofía encarnada”, en filosofía bajada a la tierra, en esa filosofía que plasmaba el ideal tradicional de poner en práctica los fines decretados en la teoría –eliminando, por otro lado, aquellos fines imposibles de materializar-. Hacer alcanzables los ideales teóricos y eliminar los inalcanzables, sin embargo, condujo a la eliminación de la distancia entre lo existente y cualquier lugar utópico hacia el que tender, condensando los objetivos a cosas tan cercanas y asequibles que no se diferenciaban en lo más mínimo de lo que ya había.

Parece que la filosofía ha sido condenada de una vez por todas a plegarse ante las exigencias de *realismo* de las ciencias positivas, a amoldarse a la petición de reducir sus pretensiones a algo cercano a lo existente, a subvencionar intelectualmente las cosechas de lo ya materializado en la actualidad. Alejarse de su antigua labor por ser *demasiado teórica* y dedicarse a legitimar y dar valor a los hechos efectivos emerge como la nueva tarea de la filosofía, y lo que justifica la existencia de cualquier disciplina intelectual en la actualidad. La filosofía se ha concretizado, ha tomado cuerpo alejándose de la abstracta formalidad, se ha materializado en un sentido muy distinto al que buscaba Marx. Adorno explica este viraje en su *Actualidad de la filosofía*:

El ideal de la ciencia es la investigación, el de la filosofía, la interpretación. (...) No es tarea de la filosofía investigar intenciones ocultas y preexistentes de la realidad, sino interpretar una realidad carente de intenciones mediante la construcción de figuras, de imágenes a partir de los elementos aislados de la realidad, en virtud de las cuales alza los perfiles de cuestiones que es tarea de la ciencia pensar exhaustivamente (Adorno, 1994:87-89)

Los hechos, los *factum*, son datos y los datos carecen de intencionalidad: es el individuo el que se la otorga. Por ello, hay que armarse de una buena capacidad crítica para que el resultado de este trabajo, el de otorgar sentido a la realidad, no se desvíe de la búsqueda de lo deseable. La filosofía, aun viéndose empujada a ser una mera disciplina interpretativa sin capacidad de intervención, debe resistir y ostentar una y otra vez la misma e irreductible tarea: la de la obstinación ante lo unidimensional, la de la posibilitación de apertura de interpretaciones, la de la dotación de sentido en una realidad que no lo tiene. Así lo decreta Adorno: “Ese dotar de sentido al Ser no es otra cosa que implantarle significados tal como los ha establecido la subjetividad” (Adorno, 1994:107).

La pregunta por el sentido del Ser no puede seguir encaminándose a *encontrar*, sino que debe traducirse en una actividad, la actividad del *dotar*; de este modo la filosofía se desteoriza para convertirse en un modo de existir, en un modo de relacionarse con la realidad. Adorno recoge: “En la medida en que la pregunta por el sentido pueda darse aún, no significa ya alcanzar una esfera, puesta a salvo de lo empírico, de significados que serían siempre válidos y accesibles” (Adorno, 1994:107-108). Se trata de virar la cuestión hacia un hacerse cargo no meramente contemplativo, hacia la aceptación de una responsabilidad radical basada en la admisión de un postulado: sin la dotación intencional del ser humano el mundo podría seguir existiendo como Ser, pero no como Ser con sentido.

El Ser cobra sentido cuando lo nombramos a través de ideales, fines o sensaciones: el sentido es lo contrario a la abstracción. El conflicto tradicionalmente filosófico – heredero de la corriente platónica- entre ideas abstractas –dotadoras de sentido- y lo material –carente de él- desaparece una vez se entra en conciencia de que lo ideal carece de existencia si no se lo vierte sobre lo material, de que su actividad dadora de sentido necesita de aquello a lo que se lo da si quiere seguir existiendo. En esta línea, Adorno escribe: “Lo existente mismo se convierte en sentido, y en lugar de una fundamentación del Ser más allá de lo histórico aparece un proyecto del Ser como historicidad” (Adorno, 1994:109), esto es, un proyecto del Ser como creación espiritual humana. De esta manera se autosuprime la dicotomía, consagrada en la metafísica tradicional, entre idealismo y materialismo, estatismo y cambio, ontología e interpretación, y se abre la posibilidad de una renovada concepción de la filosofía que aúne esos insuficientes

antagonismos bajo un historicismo que trata el Ser como horizonte, como campo de actuación en el que los seres humanos pueden insembrar sentido. La filosofía, cree Adorno, es la única capaz de establecer las bases de esta renovada visión de la realidad:

Si es que la cuestión de la relación entre naturaleza e historia se ha de plantear con seriedad, entonces sólo ofrecerá un aspecto responsable cuando consiga captar al Ser histórico como Ser natural en su determinación histórica extrema, en donde es máximamente histórico, y captar la naturaleza como ser histórico donde en apariencia persiste en sí misma hasta lo más hondo como naturaleza (Adorno, 1994:117)

La tarea de la filosofía debe encaminarse a eliminar la separación *ontológica* entre lo ideal y lo material sin eliminar por ello la búsqueda de un fin inmaterial que concretizar en lo material. Debe defender la separación entre lo teórico y lo práctico como condición para poder avanzar hacia un fin que aún no esté realizado. Debe mantener la distancia entre lo finito y lo infinito con el objetivo de abrir paso al cambio, pero acercando lo infinito a lo finito para que este sea materialmente perseguible. En resumidas cuentas, y recogiendo las palabras de Adorno en su *Filosofía y superstición*: “La filosofía, a la que basta lo que quiere ser y que no galopa infantilmente detrás de su historia y de lo real, tiene su nervio vital en la resistencia contra el actual ejercicio corriente y contra aquello a lo que este sirve: la justificación de lo que ya es” (Adorno, 1972:11).

El trabajo auténticamente filosófico nunca puede verse reducido a la búsqueda de justificaciones que legitimen cierta concreción de la realidad, sino que debe encaminarse a localizar cómo esa concreción podría *morfear* hacia algo mejor, testar la legitimidad de su existencia en el contexto y momento específicos en los que aparece y abrir paso a la elaboración teórica de mejoras y ajustamientos. La filosofía debe erigirse como el filtro por el que pasen esos Sistemas con pretensión de atemporalidad y deslegitimar su afán de totalidad hasta hacer inviable aquello a lo que Horkheimer denominaba la *entronización de los falsos ídolos*. El objetivo, tal y como recoge Gilberto Freyre en su ensayo *Más allá de lo moderno*, se encamina a lo siguiente:

No nos dejemos seducir, según la tendencia de algunos, por un lado por lo que es transitoriamente moderno como si fuese un estado definitivo de tiempo o de cultura; por otro lado por lo ya considerado como valor erudito, valor clásico, valor alfabético, como valores que constituyesen otro estado definitivo o único de tiempo y de cultura. El moderno apenas moderno es efímero, y cuando apenas se ha definido como moderno, ya está siendo superado por un tiempo más-que-moderno. Lo eruditamente clásico nunca es la perfección definitiva, para su propia comprensión plena, profunda, precisa de ser reinterpretado por sucesivas generaciones que sean sucesivamente modernas, y,

como modernas, críticas de valores antiguos, y rebeldes a la aceptación pasiva de esos valores (Freyre, 1977:45-46)

La racionalidad dominante desde la Ilustración, la racionalidad puramente instrumental, ha despreciado continuamente toda desviación de esta instrumentalización por ser un fallo imperdonable para una época que ha dejado atrás lo impredecible, lo in-humano, una época que ha sabido sacar el máximo partido de la utilidad y que ha entrado en una *mayoría de edad técnica* sin precedentes. Sin embargo, y tal y como recogía Bernard Barber en su *Science and the Social Order*: “Not all that is not rational in human life is ignorance and error and irrationality; not all that is non-empirical is unreal” (“No todo lo que no es racional en la vida del hombre es ignorancia y error e irracionalidad; no todo lo que no es empírico es inexistente”) (Barber, 1952:259)²⁴.

El tiempo es tan breve, tal y como proclamaba San Pablo (1 Cor. VII, 29.30), que en ese pequeño espacio temporal del que disponemos debemos reconsiderar constantemente lo que es valioso para nuestra realidad con motivo de poder protegerlo y perpetuarlo. Desafortunadamente, lo más valioso que tiene la época de la técnica, la época de la racionalidad instrumental, la época de la Sistematización total, es lo que cae fuera del campo de lo humano.

El sentido común de esta época, haciendo deshonor a una de las características que siempre le habían subyacido, parece no ser ni tan común ni tan evidente para la mayoría de los humanos. Antonio Gramsci, en su *La política y el estado moderno*, aventuraba: “Cuando se forma en la historia un grupo social homogéneo, se elabora también, *contra* el sentido común, una filosofía homogénea, es decir, coherente y sistemática” (Gramsci, 2009:11). El tipo de filosofía que gobierna y avala la actualidad se aleja de lo que el sentido común debiera perseguir: la preservación de lo humano. Cuando lo que dicta cierto sentido común satisface los intereses de un solo grupo, más que sentido común, se trata de *ideología*. Y el sentido común se postula justamente como el único sentido anterior a las ideologías, ese sentido cuya existencia no encuentra su legitimidad en lo argumentativo –aval de las mismas- sino en lo intuitivo, en lo inconsciente, en lo involuntario. El sentido común es el esfuerzo reflexivo para que lo ideológico no tenga la última palabra. Tal y como expresó Gentile en sus famosos cuadernos de la cárcel, aquí citados por Gramsci:

²⁴ Traducción propia del texto original.

La filosofía se podría definir como un gran esfuerzo del pensamiento reflexivo para conquistar la certeza crítica de las verdades del sentido común y de la conciencia ingenua, de las verdades que todo hombre puede decirse que siente naturalmente y que constituyen la estructura sólida de la mentalidad de que se sirve para vivir (Gramsci, 2009:14-15)

1.6. EL DISTANCIAMIENTO DEL LUGAR COMÚN Y LA NECESIDAD DE LA FILOSOFÍA ENCARNADA

Cuando ya no es conveniente la perspectiva en la que se ha encarnado el sentido común, tornándose incluso injusta, la realidad exige ser re-aprehendida, re-pensada desde una nueva posición. Necesita buscar un nuevo horizonte hacia el que poder proyectarse, un horizonte del que emerja un nuevo y readaptado sentido común. Hacer del mundo un campo apto para todo tipo de cultivo es el primer paso para salir de la esterilización ontológica acometida por todas aquellas ideologías que rechazan la aparición de otros sentidos posibles.

Maurice Merleau-Ponty, en su *Le visible et l'invisible*, dejó escrito: “Cette certitude injustifiable d'un monde sensible qui nous soit commun, elle est en nous l'assise de la vérité” (Merleau-Ponty, 1964:27) (“La certeza injustificable en un mundo que nos sea común es para nosotros la base de la verdad”)²⁵. Se debe recuperar la idea de mundo como trasfondo comunitario de propuestas, como suelo de emergencia de unas ideas siempre de propiedad común. Con miras a ello, hay que esforzarse por girar la mirada hacia esa base desde la que aún se puede construir convivencia, esa base que no parte de ninguna ideología sino que hace de campo de cultivo a la siembra de las mismas y por lo tanto constituye el único espacio compartido inevitablemente por todos. Un espacio irrevocable y que estamos condenados a asistir. Un espacio que es condición de pluralidad y sin el cual la singularidad *per se* desaparece.

1.6.1. Arendt y el espacio-entre

Hannah Arendt quiso recuperar la línea fenomenológica que se había venido desarrollando en las primeras décadas del siglo XX con el objetivo de sacarla de la pura

²⁵ Traducción propia del texto original.

teoría y darle un valor encarnado, social, práctico, que pudiera recalar en una nueva manera de convivir con el resto de seres humanos, los cuales ya en esa época se empezaban a distanciar en múltiples grupos e ideologías comunicables. En un momento de tanta ruptura entre grupos e individuos, la necesidad más inmediata era la de hacer ver que los prejuicios que avivaban dicha separación –y que olvidaban la evidencia de la pluralidad irreducible que siempre subyacía a la humanidad- eran prejuicios sociales que eclipsaban lo más radical que se abría ante ellos: la intersubjetividad que existía ya antes de todo pensamiento e ideología social y que hacía de suelo de cultivo para la emergencia de todos ellos.

La tradición occidental, nos dice Arendt, ha estado buscando siglo tras siglo aquellos conceptos que nos aunaran bajo una cultura común –cultura que, como hemos apuntado y confirmaremos más adelante, se acabó traduciendo en cultura de la mismidad- con el objetivo de erigir una civilización fuerte y compacta que salvaguardase a los individuos que vivían en ella. Sin embargo, ha dejado fuera constantemente el factor más esencial a la especie humana: el factor de la diversidad, de la irrevocable particularidad de los individuos y de la vulnerabilidad que esa particularidad conlleva. Y es precisamente este factor el que la alemana llama a proteger con motivo de que tengamos alguna oportunidad de salvar la riqueza de la civilización y de los sujetos que la componen.

Con miras a este objetivo, Arendt apela a pensar la realidad “como si nadie la hubiera pensado antes” (Arendt, 1995:170), como nos dice en su *De la historia de la acción*, pues solo así podremos dar con aquello que nunca ha sido atendido por el pensamiento occidental: la diversidad que posibilita el propio pensamiento. Debemos aprender a pensar no eliminando las categorías de pensamiento y prejuicios que portamos, sino teniendo en cuenta la existencia e influencia de los mismos para poder delinear su dominio y tomar una distancia tanto respecto a ellos como respecto a aquello que nos presentan como natural y necesario.

Solo así podrá emerger aquello que lleva subyaciendo a toda nuestra investigación particular largo tiempo y que, aunque no hayamos nombrado hasta ahora, su eco resuena con fuerza en cada uno de los apartados que la componen. El que creemos el punto esencial para entender una civilización que ha acabado gobernada por la razón instrumental, la cultura de masas y la pérdida de toda preocupación por lo humano. El punto de desvío de una razón que prometió humanidad y terminó por augurar

reificación y despersonalización. Y es que para nosotros, el *desvío de la Ilustración* residió en intentar ontologizar, a través de una racionalidad a su vez ontologizada, la Cultura occidental bajo unas leyes concluyentes y universales cuyo propósito se encaminó a apresar, de nuevo y tal y como intentaron las metafísicas occidentales pre-ilustradas, lo que el ser humano *era* en una nueva formulación, en unas leyes que harían, nuevamente, caso omiso de la evidencia del cambio, de la re-sensibilización continua que este cambio conllevaba y de las intraducibles particularidades que de él emergían.

Esas leyes pronto se vieron incapacitadas para politizar –visibilizar- la complejidad que convivía en sociedad. Esas leyes, obcecadas en dar una definición universal –desparticularizada- de la diferencialidad de los sujetos, sustituyeron la Cultura en sentido grave –capaz, tal y como veremos en el último bloque, de abrir un espacio entre lo que es y lo que debería ser- por problematizaciones *solucionadas*, por unas imágenes definitivas de la realidad que fueron presentadas como el logro definitivo de aquello que Bacon denominó *Scientia universalis* y que se postuló como la victoria definitiva del método científico. Una victoria que significó sustituir el propio método por la intencionalidad de los que lo dirigían.

Que la Cultura dejara de preocuparse por la fragilidad colindante a la propia singularidad humana y redirigiera su atención hacia la creación de un futuro lo más predecible posible basado en la universalización de las vidas –tal y como advirtió Debord-, en el establecimiento de una administración total de la sociedad –en palabras de Adorno- o en el encubrimiento de cierta lógica identitaria en los productos de una cultura de masas omnipresente –como denunció Marcuse- compuso tanto el resultado final de aquel descarrilamiento ilustrado como el comienzo de la imposibilidad de lo humano en cualquier formato.

Creemos, siguiendo a Arendt, que solo en un espacio post-metafísico donde no nos dejemos desindividualizar por unas ideologías unificadoras con pretensión de objetividad podremos restablecer lo real común –aquello que la alemana presentó bajo el término de *lo político*- como modo de existencia humana irrenunciable, un modo de existencia traducido en espacio radicalmente compartido donde los elementos más delicados que lo componen –los individuos- hallan el protección y la comprensión necesarios para llegar al crecimiento particular decretado por ellos mismos.

La unificación de la civilización bajo un modo de pensar único, un modo de pensar tan democratizado que inhabilita toda resolución que no parta de sus presupuestos, es lo que en opinión de la alemana ha viabilizado la consagración de tantos totalitarismos en occidente: un mundo que ha posibilitado, no que ciertos pensamientos totalitarios emerjan en algunos individuos concretos, sino que estos tengan repercusión en grandes masas de individuos debido a su incapacidad para pensar, es un mundo que necesita ser repensado no desde la emergencia de dichas ideas totalitarias sino desde la gran cantidad de individuos que no son capaces de localizar su peligro. El mundo que ha cultivado unos individuos con estas características es un mundo con el que tenemos que enfrentarnos en una comprensión investigadora, en una comprensión que rechaza la palabra *olvido* y que busque acercarse a la completitud de lo que ha pasado y de aquello que lo ha permitido con motivo de reconciliar nuestra capacidad de entendimiento con lo uno y con lo otro, con el fin de evitar que pueda suceder de nuevo.

El concepto de comprensión es crucial en Arendt, pues apunta directamente al principio de apertura: lejos de un entendimiento preciso de la realidad, de un entendimiento a través de un método *científico* que intente apresar lo que ha pasado, la comprensión apunta a llevar a cabo una actividad de interpretación múltiple que como tal es infinita. Al igual que los parámetros que intervienen en la realidad son innumerables, sus interpretaciones también lo han de ser si se busca no caer en una descripción *injustamente adecuada* de la realidad, esto es, en una descripción que intente postular *cierta* narración como una *adecquatio*, unas frases concluyentes como la propia realidad que siempre es inconmensurable y cambiante, y además tratar esta descripción como algo objetivo. Así describe la alemana la *comprensión* en su *Los orígenes del totalitarismo*:

Significa estar reconciliándonos continuamente con lo que ha pasado, ya que volvemos una y otra vez sobre ello para poder comprenderlo, para poder entender cómo ha podido suceder. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente el fardo que los acontecimientos han colocado sobre nosotros —ni negar su existencia ni someterse mansamente a su peso como si todo lo que realmente ha sucedido no pudiera haber sucedido de otra manera—. La comprensión, en suma, es un enfrentamiento imprevisto, atento y resistente, con la realidad —cualquiera que sea o pudiera haber sido ésta (Arendt, 1998:8)

El objetivo final de la comprensión es luchar contra el adoctrinamiento de *lo que ha sido*, un adoctrinamiento que trata de iluminar los hechos a la luz de una mirada conclusiva y presentarlos bajo el presupuesto de una necesidad inherente. La

intencionalidad que encubre presentar los datos de dicha manera desvela el lugar hacia el que quieren arribar esos datos, un lugar cuyo propósito es tornar la contingencia en necesidad y crear un aura de inintervenibilidad, una nueva ontologización, una nueva esencialización.

La fenomenología política de Arendt apunta al principio fenomenológico de *conocer las cosas mismas* a través del ejercicio de la comprensión y el acercamiento hermenéutico, un ejercicio que, al sobrevolar asuntos humanos, es postulado por la alemana como una tarea con cariz inconcluso en la cual el mayor peligro es hacer una parada definitiva en alguno de sus presupuestos. La alemana aclara que las “cosas mismas”, lejos de comportar una esencia, no son más que la acción política y los diversos individuos que la llevan a cabo, así como el ingente número de vicisitudes que este tipo de acciones comporta. Debido a ello, cuanto menos metafísico sea el tratamiento de los hechos, cuanta mayor atención se preste a las vicisitudes que han compuesto el relato *–story–* de los hechos y menos se traten como una historia clara e incontrovertida *–history–*, más fiel se estará siendo a la esencia del elemento estudiado y más válidas serán las opiniones que se extraigan de dicha investigación.

Este proceso, nos dice la alemana, no puede llevarse a cabo a partir de un yo trascendental que observe las esencias desde un lugar privilegiado, sino que solo puede arrancar desde la subjetividad particular de los humanos una vez han aceptado el reto de alejarse lo máximo posible de sus propios prejuicios culturales a través de una labor de auto-observación continua *–trabajo que Arendt denominará *epojé** y que en ella toma el cariz de hermenéutica genuinamente humana, sin pretensiones de objetivismo científico- y se lanzan a estudiar las *emergencias* de la realidad, aquello que implica una ruptura con lo que venía dándose y que nace siempre del hacer humano. Así refiere a estas rupturas en su *Sobre la violencia*: “Los acontecimientos, por definición, son hechos que interrumpen el proceso rutinario y los procedimientos rutinarios” (Arendt, 2006:15).

Una vez dejamos en suspenso todo supuesto culturalmente naturalizado, una vez cuestionamos las leyes que patrocinan las diferentes ideologías, nos topamos con lo que nos queda, con aquello que no podemos poner en suspenso, con eso de cuya existencia no podemos tomar distancia: unos humanos arrojados al mundo y el espacio que se abre entre ellos. Es ese espacio-entre, como lo denomina Arendt, donde los individuos

pueden instaurar unos lazos que les permitan desarrollar su específica particularidad: el espacio-entre es el lugar que conecta y a la vez protege a los individuos, el lugar más propio a toda la humanidad. Cualquier intento de delimitar, ideologizar o incluso eliminar ese espacio-entre se convierte por tanto en un crimen contra la humanidad en su totalidad; cualquier intento de transformar el espacio donde aparece el sentido en un campo imbuido de un sentido específico es un crimen contra la libertad al completo.

Arendt toma dos sucesos como los eventos que enmarcan toda acción política posible dentro de ese espacio-entre: el nacimiento y la muerte. Estos eventos, nos explica Agustín Palomar en su *Fenomenología, metafísica y deconstrucción: la lectura arendtiana de Agustín de Hipona*, suponen “el momento del comienzo de la aparición que hace posible toda otra aparición y el momento de la desaparición de toda aparición” (Palomar, 2015: 368). El nacimiento viabiliza la eventualidad de un sinfín de posibilidades de acción en un espacio apto para ello, y la muerte la cierra. A partir del nacimiento biológico –que Arendt llama “primer nacimiento”-, se inaugura la posibilidad de un segundo nacimiento que estará marcado por las acciones que elijamos llevar a cabo y que darán a luz al individuo singular en el que nos convertiremos. De esta manera dejamos superada la fragilidad de la vida biológica transformándola en vida biográfica.

La vida biográfica se caracteriza por su singularidad y su impredecibilidad, así como por su marcado carácter irreversible que hace de ella una vida divina, única e irrepetible. Estar compartiendo un espacio-entre donde se condensa la aperturidad que acarrear consigo las diferentes vidas biográficas es lo que nos obliga a esforzarnos por construir una comunicación fluida que esté dispuesta a acoger los cambios que conlleven todas las nuevas biografías. Así lo describe Arendt en *Comprensión y política. Las dificultades de la comprensión*:

Sólo si el espacio común *entre* las personas es destruido y la única fiabilidad que queda son las tautologías sin sentido de lo autoevidente, puede ser “productiva” la capacidad lógica y desarrollar sus propias líneas de pensamiento, cuya principal característica política es que conllevan siempre un poder de persuasión obligatorio (Arendt, 1994:22)

Arendt apuesta por cambiar el ideal de filósofo contemplativo por el ideal de filósofo corporal, frágil y político, un filósofo que *tome el mundo desde el mundo* y que se preocupe por él teniendo en cuenta su pertenencia irrevocable al mismo. En su *La condición humana*, la alemana proclama: “Los hombres son seres condicionados, ya que

todas las cosas con las que entran en contacto se convierten de inmediato en una condición de su existencia” (Arendt, 2009:23). Todo lo que el ser humano toca a lo largo de su biografía forma parte instantáneamente de ella, influyendo irremediabilmente en su vida teórica e investigadora.

La *vita activa* de la que habla Arendt se centra en el hecho de que el individuo, al adherir a su biografía todo aquello que toca, no puede sino estar radicalmente comprometido en todo aquello que hace: el nuevo filósofo debe adquirir conciencia de que todo lo que hace, todo lo que piensa y todo lo que vive es siempre en un mundo común a partir de ideas y acciones comunes de las que no puede desarraigarse metafísicamente. El antiguo filósofo contemplativo, aquel que intentó reducir siglo tras siglo la multiplicidad, variabilidad y constante movilidad de la vida a teorías unificadoras con motivo de aunar lo que es impredecible bajo la seguridad de lo objetual, ha caído continuamente en un falseamiento de la realidad nacido del temor de que la realidad le sobrepase.

El monólogo trascendental del filósofo contemplativo ha devaluado constantemente el diálogo por considerarlo una deformación del discurso universalista, de una razón capaz de elaborar sentencias apodípticas válidas para todo ser humano poseedor de sentido común. La comunicación, sin embargo, aparece para Arendt como el único espacio donde puede emerger lo auténtico, pues es el único espacio que puede contrastar la validez de ideas salidas de razones parciales en un mundo que debe ser compartido. Así lo explica en su *¿Qué es la política?*: “El hombre es a-político. La política nace en el Entre-los-hombres, por tanto, completamente fuera del hombre. De ahí que no haya ninguna sustancia propiamente política. La política surge en el entre y se establece como relación” (Arendt, 2015:46).

De esta manera, la alemana apunta a que la política es, como inauguraron los griegos, un espacio de diálogo entre iguales en el que pueden materializarse las ideas comunicadas en el propio diálogo. Fuera de la política –es decir, fuera del espacio de diálogo y de la protección universal de opiniones- solo hay barbarie. Pensamiento y acción deben ir necesariamente de la mano para poder ser políticos, y solo pueden ser desarrollados plenamente en un espacio de libertad que ampare la dialéctica entre pensamiento y acción en todos y cada uno de los sujetos. Así lo recoge Arendt en el ensayo anteriormente mentado:

Lo político en este sentido griego se centra, por tanto, en la libertad, comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio sólo establecible por muchos, en que cada cual se mueva entre iguales. Sin tales otros, que son mis iguales, no hay libertad (Arendt, 2015:70)

Para los griegos, el espacio privado era una degradación de la vida comunitaria debido a que en él no había posibilidad de realizar la acción más elevada para con las ideas de cada uno: testarlas compartiéndolas con otro intelecto. El sentimiento de solipsismo del individuo, cree la alemana, se origina en el momento en que el diálogo se devalúa en favor del monólogo y se nos impide verificar nuestras sensaciones respecto al mundo con otros semejantes. Debido a ello, y recogiendo las afirmaciones tan arendtianas de Moltmann en su *El hombre*: “Subjetividad es siempre inter-subjetividad, y humanidad siempre co-humanidad, y responsabilidad siempre la necesidad de dar respuesta. (...) El yo es dialogal. Escucho y hablo, me exteriorizo y me transformo al hablar cara a cara” (Moltmann, 1973:115). Gilles Deleuze también hizo su propia disertación sobre el diálogo, remitiéndose a su nacimiento en la época clásica y a la defensa de los griegos de la libertad como espacio donde poder testar ideas. Así lo describe en su *¿Qué es filosofía?*:

Se trataba de poder plantear la cuestión ‘entre amigos’, como una confidencia o en confianza. (...) las demás civilizaciones tenían Sabios, pero los griegos presentan a esos «amigos», que no son meramente sabios más modestos. Son los griegos, al parecer, quienes ratificaron la muerte del Sabio y lo sustituyeron por los filósofos, los amigos de la Sabiduría, los que buscan la sabiduría, pero no la poseen formalmente (Deleuze, 1993:2)

El riesgo de solipsismo que implicaba el monólogo privado era para los griegos algo que nos volvía un poco menos humanos. Que las esferas del pensamiento y de la acción se hayan ido disociando a lo largo del tiempo es el signo de la enajenación de la humanidad, de su desarraigo, de la derogación de aquello que le hacía propiamente humana: un espacio-entre que ligase a sus miembros en un mundo compartido. Así lo explica la alemana en su *La condición humana*:

(...) los hombres se han convertido en completamente privados, es decir, han sido desposeídos de ver y oír a los demás, de ser vistos y oídos por ellos. Todos están encerrados en la subjetividad de su propia experiencia singular, que *no* deja de *ser* singular si la misma experiencia se multiplica innumerables veces. El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva (Arendt, 2009:67)

Destruir el interés común por el mundo común, esto es, por proteger comunitariamente el espacio-entre que ofrece la posibilidad de emerger en él como singularidad, es el primer paso hacia el desarraigo solipsista, hacia la atomización, hacia el mundo como lugar hostil y sin acogimiento. La expansión post-ilustrada de la esfera privada hasta volverse incompatible con lo común, con el diálogo, con el espacio-entre es a ojos de Arendt el primer paso hacia una sociedad inhumana de medios y fines que se guía por el pragmatismo del beneficio y del interés. Así lo expresa en su *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*:

Ser un filisteo, un hombre adherido a la banausía, a la vulgaridad, indicaba entonces y ahora una mentalidad exclusivamente utilitaria, una incapacidad de pensar y juzgar las cosas como no sea por su función o utilidad (...) Los griegos sospechaban con razón que ese filisteísmo es una amenaza para el campo político por un lado, obviamente, porque juzga la acción con las mismas normas de utilidad válidas para la fabricación, porque pide que la acción alcance un fin predeterminado y porque permite hacer uso de cualquier medio que favorezca sus fines (Arendt, 1996:227-228)

Para el filisteo, la realidad se basa únicamente en relaciones de intereses materiales: no hay ningún valor por encima de la jerarquización de medios y fines. La comunicación, por tanto, le parece imposible por definición, pues cada persona compone un mundo desarraigado intentando, a la manera hobbesiana, subsistir protegiéndose de los posibles ataques de otros mundos, y toda apariencia comunicativa, lejos de ser natural, es forzada y con intereses egoístas. El filisteísmo es el pensamiento que antecede y fundamenta la razón instrumental, una razón interesada únicamente en la jerarquía entre medios y fines y cuya mirada reifica tanto el mundo que la rodea como los individuos que lo habitan.

Arendt aboga por cultivar y proteger un espacio-entre ideológicamente desinteresado para salir de las garras de ese interés pragmático que la mirada filistea promueve como natural. Lo que propone la alemana, como anticipábamos más arriba, es que llevemos a cabo una *epojé* –una suspensión del juicio enclaustrado en los presupuestos de la cultura- que nos permita recuperar lo que la humanidad realmente tiene en común. Se necesita una filosofía que filosofe sobre cuestiones que comparte *toda* la humanidad, y no sobre cuestiones pertenecientes a grupos identitariamente escindidos. Así, nos explica la alemana en *La condición humana*:

La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de

cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse (Arendt, 2009:200)

Este es el frágil espacio de diálogo que hay que preservar antes que cualquier ideal, precisamente para que estos puedan nacer y constituirse. Es en este espacio-entre donde puede nacer la pregunta –y también la respuesta- por aquello que tanto ha atormentado a los individuos a lo largo de la historia: la libertad, cuál es el espacio de la libertad y cómo podemos constituirnos en libertad. La cuestión ya no es preguntarse si los individuos son libres; la cuestión es preguntarse: ¿en qué consiste ser libre *en un mundo compartido*?

Para Arendt la libertad consiste, haciendo honor a su filosofía, en algo mucho más mundano y terrenal que cualquier pretensión metafísica de trascendencia. Así lo indica en su *¿Qué es la política?*: “El milagro de la libertad yace en este poder-comenzar que a su vez estriba en el *factum* de que todo hombre en cuanto por nacimiento viene al mundo –que ya estaba antes y continuará después- es él mismo un nuevo comienzo” (Arendt, 2015:66). De esta manera, la libertad es lo que conlleva cualquier emergencia humana una vez empieza a existir: el comienzo de una línea radicalmente nueva de pensamiento y acción que se abre paso en la realidad.

La libertad deja de constituir un paraíso metafísico en el que ensoñar nuestra voluntad y se materializa en un espacio terrenal que ocupar: el espacio del diálogo y de la acción, el espacio que abrimos entre iguales para constituirnos en lo que cada uno somos. Solo protegiendo este espacio-entre al que llamamos mundo compartido podremos desplegar nuestra segunda natalidad, nuestra vida biográfica, a través de la apertura que nos procura la libertad de poder comenzar a cada momento. Así lo expresa la alemana en *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*:

El de la libertad no es uno más entre los muchos problemas y fenómenos del campo político propiamente dicho, como lo son la justicia, el poder o la igualdad; muy pocas veces constituida en el objetivo directo de la acción política –sólo en momento de crisis o de revolución-, la libertad es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política. Sin ella, la vida política como tal no tendría sentido. La *raison d'être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción (Arendt, 1996:158)

La libertad no se encuentra en una trascendencia a la que aspirar tras un trayecto de ascetismo. La libertad es, contrariamente a esa concepción de la metafísica tradicional, un fenómeno eminentemente práctico que se constituye en una intersubjetividad

protegida por todos los individuos que quieren participar de él, y que lo salvaguardan gracias a sus acciones incluyentes bajo una diversidad mutua. La libertad no yace en una instancia ontoteológica: la libertad hay que crearla a través de la acción política. Se aleja de ser un monólogo subjetivo sobre las grandes cuestiones de la humanidad para constituirse en un diálogo plural sobre los sentidos del mundo y la dirección que estos pueden y deben tomar. La libertad se torna siempre y exclusivamente libertad exterior, libertad materializada; decreta Arendt: “Ser libre y actuar es la misma cosa” (Arendt, 1996:165). Tras la dominación de las necesidades materiales que la naturaleza ciñe sobre nosotros, el ser humano está en aras de construir mejor que nunca el espacio de la libertad, que es siempre libertad para hacer política. Así lo describe la alemana:

Para ser libre el hombre tiene que haberse liberado de las necesidades de la vida. Pero la condición de libre no se sigue automáticamente del acto de liberación. La libertad necesitaba, además de la mera liberación, de la compañía de otros hombres que estuvieran en la misma situación y de un espacio público común en el que se pudiera tratarlos, en otras palabras, un mundo organizado políticamente en el que cada hombre libre pudiera insertarse de palabra y obra (Arendt, 1996:160)

A través del pensamiento y de la acción nacemos como individuos. Ante la ausencia de alguna de esas dos condiciones nos vemos arrebatados de nuestra humanidad: somos animales.

Asumirse como humano implica disponer de ese espacio común en el que alguien más le asume a uno como un humano, en el que se le otorga la oportunidad de comenzar a singularizarse, en el que se le abre la posibilidad de compartir la historia biográfica de sus opiniones –*story*– dentro de la historia en la que se enmarcan –*history*–. Constituirse como ser humano no significa únicamente nacer –que es compartido con todos los animales–, ni tampoco morir –tal y como creía la fenomenología de su maestro Heidegger–, sino tener la posibilidad de nacer biográficamente como algo totalmente distinto a cualquier otra posibilidad en cada momento de la vida, de realizar a cada instante cosas incomparablemente singulares e imposibles para cualquier otro ser humano. Pensamiento y acción son las dos maneras de mostrarse del individuo en el espacio-entre en que viene a nacer: lo más elevado que puede alcanzar el ser humano es nacer después de su nacimiento y antes de su partida, esto es, llegar a constituirse en un individuo mientras vive, escribiendo su narración, siendo activo, sabiendo hacia dónde tiende.

Las minorías –lo que Garcés tratará a continuación como “los anónimos”- constituyen el único núcleo que puede empujar a las mayorías a repensar la pluralidad inmanente a la sociedad. Son los ángulos muertos de la sociedad, que a simple vista no se visualizan entre la homogeneidad de una totalidad organizada, los que pueden enriquecer la perspectiva total de la civilización: la aparición de estos miembros anónimos en la acción política hará de esta algo incierto, pero le permitirá constituirse en acción libre, justa y humana. Solo a través de una visibilización de las acciones portadas por los ángulos muertos de la sociedad, acciones que *aparezcan de la nada* y no se continúen de lo ya dado, podrá la civilización seguir su proceso de evolución hacia la libertad. En *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Arendt escribe:

Básicamente, siempre educamos para un mundo que está confuso o se está convirtiendo en confuso, porque esta es la situación humana básica en la que se creó el mundo por acción de manos mortales para servir a los mortales como hogar durante un tiempo limitado. Porque está hecho por mortales, el mundo se marchita; y porque continuamente cambian sus habitantes, corre el riesgo de llegar a ser tan mortal como ellos. Para preservar al mundo del carácter mortal de sus creadores y habitantes hay que volver a ponerlo, una y otra vez, en el punto justo. El problema es, simplemente, el de educar de tal modo que siempre sea posible esa corrección, aunque no se pueda jamás tener certeza de ella. Nuestra esperanza siempre está en lo nuevo que trae cada generación; pero precisamente porque podemos basar nuestra esperanza tan sólo en esto, lo destruiríamos todo si tratáramos de controlar de ese modo a los nuevos, a quienes nosotros, los viejos, les hemos dicho cómo deben ser (Arendt, 2018:244-245)

Las minorías invisibilizadas son las que deben ser recuperadas no para legitimarlas a través de un proceso de normalización –tal y como trataremos más profundamente con Foucault-, sino para luchar contra los procesos *normalizadores* en sí. Arrebatar el poder de legitimación de la normatividad a ciertas maquinarias sociales es el cometido de cualquier pensamiento crítico que quiera otorgar espacio no a la otredad –pues esto significaría admitir que existe un nosotros y un otro, el cual debemos aceptar-, sino a lo diferencial de cada singularidad, que es infinita e insalvablemente único. Así lo describe la alemana en su *Los orígenes del totalitarismo*:

Ya no podemos permitirnos recoger del pasado lo que era bueno y denominarlo sencillamente nuestra herencia, despreciar lo malo y considerarlo simplemente como un peso muerto que el tiempo por sí mismo enterrará en el olvido. La corriente subterránea de la Historia occidental ha llegado finalmente a la superficie y ha usurpado la dignidad de nuestra tradición. Esta es la realidad en la que vivimos. Y por ello son vanos todos los esfuerzos por escapar al horror del presente penetrando en la nostalgia de un pasado todavía intacto o en el olvido de un futuro mejor (Arendt, 1998:5)

El *desmantelamiento de la metafísica occidental* aparece para la alemana como la única vía posible para intervenir el proceso normativizador que aúna el pensamiento de los

individuos bajo un mismo totalitarismo universalista. Siguiendo aquello que presentamos con Vattimo, el dismantelamiento de la metafísica apunta a desarticular la separación de la realidad en dos mundos, el verdadero y el de las apariencias, el prescriptivo homogeneizador y el de las singularidades.

Lo que la alemana propone es una dismantelación de la metafísica *en el campo de lo político*, en el espacio-entre, en el lugar común, que es donde lo metafísico se torna totalitario. Convivir con el misterio colindante a la creatividad humana, convivir con la continua posibilidad de aparecer, de hacer emerger algo nuevo, es salvarnos de las garras de lo ya acabado. Hacernos portadores de un coraje que nos permita enfrentarnos a lo oscuro, a lo incierto, a lo voluble es la tarea del individuo actual. El amor por la realidad, el amor por el mundo en su verdadera versión inacabada es el único sentimiento que nos puede ayudar a adquirir el coraje para vivir en un mundo que no nos ofrece ninguna garantía. Así lo relata la alemana en su *La condición humana*:

El remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener las promesas. Las dos facultades van juntas en cuanto que una de ellas, el perdonar, sirve para deshacer los actos del pasado, cuyos «pecados» cuelgan como la espada de Damocles sobre cada nueva generación; y la otra, al obligar mediante promesas, sirve para establecer en el océano de inseguridad, que es el futuro por definición, islas de seguridad sin las que ni siquiera la continuidad, menos aún la duración de cualquier clase, sería posible en las relaciones entre los hombres (Arendt, 2009:256-257)

Solo a través del perdón se puede emerger de lo ya pasado; solo a través de la promesa se puede discernir hacia dónde continuar. El perdón y la promesa comprenden entre ellos la posibilidad del que se hace cargo de ellas, permitiéndole *morfear* en una nueva y más elevada identidad.

Ante la impredecibilidad de las consecuencias de las acciones en un espacio intervenido por una pluralidad infinita, solo queda el salvavidas que ofrece el prometer que se va a ser fiel a la intención proyectada y el perdonar los resultados de una acción materializada en un mundo de infinitas intervenciones. Olvidarse de re-accionar ante consecuencias indeseadas es lo que permite trazar nuevos caminos; transformar la re-actividad en iniciativa es la única vía para que el individuo pueda seguir desarrollando su individualidad. Estar puramente presentes, no ser esclavos de lo que la impredecibilidad de lo esencialmente impredecible ha conllevado, es la única manera de poder ser un poco más justos en la eterna contingencia de la realidad.

1.6.2. Garcés y el anonimato del mundo compartido

¿Cómo vivir en un mundo que está más interconectado que nunca, que aparece como un gran espacio en común, pero que no nos sentimos *compartiendo*, del que no nos sentimos participando *conjuntamente*? ¿Cómo insertarse *humanamente* en un mundo compartido si el propio mundo nos pide que seamos individuos *abstractos*, que nos desarrollemos aisladamente, que conformemos nosotros mismos un mundo propio y retirado al que no puedan acceder los demás? ¿Cómo invocar ese sentido común que habilita a los individuos a solidarizarse con la humanidad al completo en el espacio-entre que los conecta? Marina Garcés, en su *Un mundo común*, dicta: “La emancipación no pasa por la conquista de la soberanía individual sino por la capacidad de coimplicarse en un mundo común. La pregunta no es entonces ¿cómo o por qué coexistimos, en función de qué valores universales? sino ¿qué nos separa?” (Garcés, 2013:22).

El punto de partida, nos dice Garcés, recae en transformar la concepción de la palabra *nosotros* insertada en la propia pregunta: el *nosotros* no denomina la suma de individualidades que buscan una base en común para poder convivir, sino un lugar existencial en común, un lugar al que todos pertenecemos inevitablemente y nos permite constituirnos como seres humanos. Aquí creemos conveniente hacer uso de la distinción que Moltmann propuso en *El hombre* entre comunidad y sociedad, para destacar la importancia que el *nosotros* presenta en la primera en detrimento de la artificialidad que la suma de las individualidades denominada *nosotros* conforma en la segunda:

La relación de los hombres entre sí es concebida o bien como vida real orgánica, y esto es la esencia de la comunidad, o bien únicamente como formación ideal y mecánica, y este es el concepto de sociedad. Comunidad significa una convivencia auténtica y duradera; sociedad, en cambio, una convivencia tan solo pasajera y aparente. A la comunidad hay que entenderla como organismo vivo; a la sociedad, en cambio, como agregado mecánico de hombres y como artefacto (Moltmann, 1973:90)

Mientras que la comunidad constituye, a ojos de Moltmann, un lugar radical desde el que orgánicamente partimos, la sociedad se presenta como una creación erigida a posteriori entre sujetos arrojados a la obligatoriedad de vivir en un lugar forzosamente compartido.

La comunidad orgánica quiere alejarse de esa concepción de mundo compuesto por un conjunto de individualidades aisladas donde cada individuo depende únicamente de sí

mismo para pasar a poner el foco de atención en un mundo donde la mayoría de edad y la autonomía significan hacerse responsables de lo que cada uno es y, por tanto, de lo que los demás son. Los individuos de la comunidad orgánica tienen como prioridad parir conciencia y por ende compromiso con aquello que les garantiza ser quienes son y que es siempre común y nunca privado. La relación entre individuo y colectivo presentada en una comunidad es justamente lo contrario a la relación entre individuo y colectivo erigida en las sociedades post-ilustradas, en las que estamos juntos en lo abstracto –ideologías, consignas, corrientes identitarias- y aislados en lo concreto.

No podemos permitir que el espacio común, el espacio-entre, el *nosotros* suponga un obstáculo a sortear en vez de una suerte de lugar compartido que nos proporcione seguridad y comprensión, fragilidad y solidaridad; no podemos permitir que ese nosotros comporte una condena con la que lidiar hobbesianamente en vez del único horizonte posible para la construcción de la libertad. Así lo recoge Garcés:

Hablar de ‘vida en común’ no es sinónimo de identidad cultural o política, así como tampoco de la sumisión de la singularidad al uno, a la homogeneidad del todo. ‘Vida en común’ es algo mucho más básico: el conjunto de relaciones tanto materiales como simbólicas que hacen posible una vida humana. Una vida humana, única e irreductible, sin embargo no se basta nunca a sí misma. Es imposible ser sólo un individuo. Lo dice nuestro cuerpo, su hambre, su frío, la marca de su ombligo, vacío presente que sutura el lazo perdido. Lo dice nuestra voz, con todos los acentos y tonalidades de nuestros mundos lingüísticos y afectivos incorporados. Lo dice nuestra imaginación, capaz de componerse con realidades conocidas y desconocidas para crear otros sentidos y otras realidades (Garcés, 2013:29)

El nosotros del que habla Garcés no se trata de un nosotros meramente social. Es algo mucho más originario, mucho más radical, mucho más básico que la artificialidad de lo creado. Se trata de un nosotros que implica relación existencial, compartida, incapaz de desunión. Es una conjunción en la que todas las partes son igual de valiosas y en la que solo la ligazón que las une puede revelar el valor de cada una. Se trata de un nosotros necesario –radical-, no circunstancial –social-. No se trata de presentar el nosotros como una pluralidad de yoes legítimos que conforman la sociedad, sino el lugar anterior a que exista cualquier pluralidad y que abre el horizonte para que ellas se desarrollen atendiendo tanto a su propia singularidad como a aquello que les conecta con las demás.

La abstracción que ha supuesto la moderna fenomenología a la hora de hablar de individualidades interrelacionadas trascendentalmente, tal y como adelantábamos con Arendt, ha vuelto a alejar al sujeto del espacio común: tratar a los sujetos como

individualidades que están conectadas de manera fenomenológica es caer en una descontextualización incapaz de asir la radicalidad de la existencia. El cambio de perspectiva que propone Garcés implica que veamos a los individuos como cuerpos y no como entelequias, como encarnaciones que piensan y sienten y no como meras racionalidades que contemplan. La propuesta se encamina por tanto a ver el espacio común como un mundo de cuerpos finitos que necesitan unos de otros no por su separación y por tanto incompletitud, sino por su necesaria *continuidad*. De este modo la finitud individual ya no comportaría una insuficiencia, sino la prueba de que pertenecemos irremediabilmente a una comunidad.

La dicotomía aparentemente excluyente entre dependencia y autonomía es algo que ha ofuscado al pensamiento occidental desde tiempos inmemoriales. La idea de que un individuo autónomo es aquel que no necesita de otras individualidades –más allá de ciertas transacciones básicas- es una falacia que muchos acontecimientos se han encargado de desmentir –y que el desarraigo de la época actual, tal y como veremos más adelante, se ha encargado de consumir-. La continuidad humana no es un obstáculo para la emancipación del individuo, ni mucho menos para llevar a cabo su autonomía. La dependencia interhumana significa continuidad, continuidad que posibilita lo infinito en un mundo de proyectos finitos. Continuidad que abre el horizonte para que fines como justicia, solidaridad o libertad tengan algún sentido: si los individuos fuésemos sujetos aislados y arrojados en una época y lugar concretos, lugares a los que llegamos y abandonamos definitivamente, ninguno de estos ideales tendría sentido, pues no podrían ser perseguidos en el pequeño lapso de tiempo del que disponemos. La continuidad de la comunidad humana es la que abre la posibilidad de que permanezcamos pendientes de su realización.

El contrato social hobbesiano, puramente institucional, no abre la posibilidad de ningún *nosotros*, sino que presenta una suma de yoes artificial y meramente burocrática. Parte de la base de que los individuos no tenemos nada en común y de que debemos resguardarnos los unos de los otros –perspectiva ya de por sí desesperanzadora para la creación de cualquier comunidad-. La actualidad neoliberal es la plasmación total de la sociedad hobbesiana: un mundo repleto de individualidades aisladas en busca de una expansión personal que implica unívoca y necesariamente subyugar la expansión de los demás.

Para acabar con el despotismo y la explotación promovidas por esa sociedad con carácter eminentemente hobbesiano, el individuo debe reconocer legítimamente al otro como *otro yo*, debe reconocer –tal y como anunció Fromm- la otra particularidad desde la importancia con la que reconoce la propia particularidad. En algunos casos, este reconocimiento supondrá un esfuerzo al necesitarse de una traducción, aquella que proponía Bauman. Pero este esfuerzo es absolutamente necesario como único contenedor de la barbarie, del salvajismo de la incomunicabilidad entre bloques de comunidades. Esto no significa que la traducción logre tender un puente de comunicación precisa –pues este no es viable ni con nuestro más semejantes, ni con nosotros mismos-: lo que debe intentar la comunicación es hacer que lo que antes se presentaba como frontera –el final de mi persona- transforme su connotación fronteriza en otra más liviana, más frágil: la frontera como línea intermitente a través de la cual me empapo y empapo a los otros, me engancha a otras fronteras y creo lugares en común.

Merleau-Ponty exponía en su *Le visible et l'invisible* que la particularidad y la subjetividad designan, ya anteriormente a su propia autoafirmación, la afirmación de otras particularidades y subjetividades. Esto conforma la condición *sine qua non* de su existencia: no es que creamos relaciones con otras particularidades en un espacio común, sino que de por sí no hay relación. Hay unión directa y originaria. Habitamos a la vez y de una vez la misma finitud espaciotemporal. La mirada hacia el mundo no puede hacerse desde una particularidad aislada, sino desde la particularidad siempre co-implicada y co-influenciada por otras particularidades. No se trata de buscar insertarnos en un yo plural, sino de percatarnos de que nuestro yo particular está siempre co-implicado y co-existiendo en ese yo plural.

Garcés apela al *compromiso* con miras a elaborar una acción política que respete y defienda el espacio común en el que vivimos y nos desarrollamos. Así lo describe en su *Un mundo común*: “El compromiso es la disposición a dejarse comprometer, a *ser puestos en un compromiso* por un problema no previsto que nos asalta y nos interpela (...), que nos arranca de lo que somos o de lo que creíamos ser” (Garcés, 2013:63). El compromiso de una época en la que nos vemos atomizados e incomunicados hasta de las personas más cercanas es el de re-pensarnos como seres continuados; cristalizar el espacio-entre es la labor de un mundo que se encuentra globalizado en la movilidad pero aislado en el diálogo. Este compromiso no debe ser “construido”, sino que debe ser

encontrado en la conciencia real de que hay algo que nos une y que se nos está escapando a la mirada instrumental, técnica, natural.

El inconformismo que nace dentro de cada uno de nosotros al encontrarnos en un mundo con las mejores comodidades de la historia pero en el que nos sentimos cada vez más extraños debe recaer en buscar unas causas que no son subjetivas, sino compartidas por todas las individualidades. Aunque el que sienta el malestar concreto sea siempre un yo, ese yo no debe olvidar que es una particularidad como muchas otras que comparten el contexto y la situación que le han provocado el malestar, y que la dignidad que se revuelve dentro de él es una dignidad humana compartida por todos. La española cree que es ese sentimiento el único capaz de transformar una frustración globalizada en fuerza revolucionaria:

Un hombre que dice ‘no’ es un hombre que rechaza pero que no renuncia, escribe Camus en las primeras líneas de su introducción. Y no renuncia porque descubre, con su ‘no’, que no está solo. (...) En ese umbral abierto por la fuerza de un ‘no’ compartido, ya no entran en consideración las circunstancias de cada uno. Desde ahí se conquista un nuevo individualismo, en el que cada uno se ha convertido en un arco tendido que soporta, luchando, una dignidad que nunca será solo suya pero que depende de cada uno de nosotros (Garcés, 2013:53-54)

Es ante las situaciones que atentan contra lo humano donde se abre la perspectiva de la lucha común. La lucha no depende de querer rebelarse: se trata de no poder no hacerlo. La lucha significa la aparición de un nosotros que antes estaba en estado latente, dormido ante un mundo que le había insensibilizado a través de una realidad presentada como natural y necesaria. El nosotros al que apela toda lucha es un nosotros que anteriormente no estaba disponible pero que irrumpe a la vez que la propia necesidad de rebelarse. Este nosotros encuentra su legitimidad no en el objetivo futuro hacia el que se encamina, sino en algo pasado: la sustracción de una dignidad robada. La lucha no busca conseguir algo utópico, sino recuperar algo originario que ha sido ultrajado y negado.

Garcés denomina “tratar honestamente con lo real” a la actividad de ponernos delante de esa situación presentada como la única realidad posible y enfrentarnos a ella para impedir que lo que se exhibe como necesario se perpetúe. Se trata de rescatarnos a nosotros mismos del determinismo de lo acontecido; se trata, a su vez, de tomar a las víctimas de la historia como una posición desde la que partir para cambiar la historia futura. Ser honestos con la realidad significa no quedar neutrales ante ella, sino dejar

que esta nos afecte por ser nosotros también parte suya. Se trata de traspasar los límites que implica el compromiso teórico con la realidad y no quedarnos en la mera conciencia de sus ilegitimidades. Y se trata, sobre todo, de hacer de esas ilegitimidades situaciones intervenibles sacándolas de su ontologización y posibilitando la interrupción del sentido establecido en la realidad. En palabras de Garcés:

Poder decir *nosotros*, hoy, exige reaprender a ver la realidad desde la implicación en un mundo común. Esto no significa proyectarse en un ideal o en un deseo abstracto de reunión de la humanidad consigo misma. Todo lo contrario. Significa dar un paso atrás respecto a la distancia que nos mantiene como yoes espectadores-consumidores del mundo y hundirnos en la materialidad concreta de las condiciones actuales de lo vivible y lo invivible (Garcés, 2013:117)

Antes de toda separación cultural, territorial o ideológica estamos ya aquí viviendo y compartiendo un espacio vital limitado. Este es el único mundo donde podemos desgastar nuestras posibilidades, y debemos hacer de él un lugar acogedor para el desarrollo de cada uno y no hostil para un gran porcentaje de individuos. No se trata de buscar una solución final al problema de la convivencia de tantas particularidades diferentes, sino de posicionarnos en esa convivencia como el lugar desde donde inexorablemente partimos y ver cómo podemos maniobrar con sus variables lo más humanamente posible. Es aquí donde Garcés pide reconocer el concepto de *anonimato*:

El anonimato es la condición ontológica de nuestra continuidad: de unos respecto a otros y de la humanidad respecto al resto de los seres vivos y de las cosas que pueblan el mundo. (...) La vida común es anónima. No lo es cada uno de nosotros en su singularidad. No lo es cada vida, cada gesto, cada expresión. Pero sí la vida en común. Es de todos y de nadie. Inapropiable, inidentificable, inasignable (Garcés, 2013:118)

Se trata de abrir el yo a su existencia impersonal sin olvidarse de la particularidad que le permite abrirse a esa existencia. Se trata de abrir la particularidad del individuo al anonimato de la humanidad. El anonimato no supone perder la identidad: supone perder la incomunicabilidad de una identidad aparentemente aislada. Encontrar y mimar esa ligazón impersonal que nos une con los otros es para Garcés el único medio para poder avanzar como civilización. Así lo describe citando las palabras de Merleau-Ponty en su *Un mundo común*:

Nuestra relación con lo verdadero pasa por los otros. O bien vamos a lo verdadero con ellos, o no es hacia lo verdadero donde vamos. Pero el colmo de la dificultad es que, así como la verdad no es ningún ídolo, los otros tampoco son dioses. No hay verdad sin ellos, pero no basta estar con ellos para alcanzar la verdad (Garcés, 2013:128)

Introducir el anonimato en la subjetividad significa pluralizarla, no dejarla indiferente hacia lo que le rodea, abrirla a sufrir cualquier injusticia humana como propia y eliminar la –pretendida– distancia con los otros al reconocer el lugar común. El anonimato permite a las subjetividades poder seguir siendo particulares en un mundo compartido. Dentro de nuestras condiciones concretas de existencia, el anonimato nos permite pensar en el resto de condiciones concretas de existencia y protegerlas con tanto arrojo como si fueran propias, para luchar por que esas condiciones no sean dominadas y mucho menos privatizadas por ninguna ideología que las pretendan unificar a favor de unos intereses particulares.

1.6.3. Marcuse: ¿evolución o revolución?

¿La situación actual necesita de una evolución de la mirada, de un re-enfoque que nos permita poner en perspectiva todo lo que se nos presenta como dado o necesita de una revolución radical, de una sublevación que nos impulse a salir de los presupuestos establecidos y nos permita construir unas nuevas bases donde lo humano se coloque como piedra angular?

Si analizamos el motivo por el que se necesita realizar un cambio de la mirada, una revisión del mundo, nos damos cuenta de que esta necesidad no se debe a razones materiales, sino a razones espirituales: estamos en la búsqueda de una transformación cualitativa de lo que implica ser humano y no de una transformación cuantitativa de sus condiciones materiales de existencia. La repulsión ante los antagonismos de una sociedad capaz de todo y sin interés por nada es el sentimiento que nace bajo la mirada crítica y que le empuja a revolverse ante un mundo donde lo que dicta el despotismo del pensamiento instrumental no puede tener la última palabra.

Entre los fines del Sistema actual, operacional y solucionista, y los fines de cualquier individuo particular, impredecible y contradictorio, se abre un abismo sobre el que es difícil tender hilos conectores. Las peripecias que el Sistema acomete para presentar los fines que mejor perpetúan su funcionamiento como los únicos objetivamente válidos y exitosos parten de establecer un monotematismo propagandístico que, apareciendo bajo diferentes luces, apunta siempre a la identidad total entre lo que se presenta como pluralidad y el núcleo central que lo ha presentado: el imperio del Sistema constituye el

gran y único “sí mismo” que prevalece en una sociedad revolucionada por su maquinaria.

A ojos de este Sistema, los sujetos no son ningún “sí mismo”, sino que lo son solo en la medida en que son por y en el Sistema, ese Sistema que les otorga su sentido. Las imágenes emitidas desde los diferentes focos de la sociedad se encaminan por tanto a rellenar el abismo que se abre entre los fines del individuo –ahora desubstancializados- y los fines del Sistema, haciendo que ambos tipos de fines se mimeticen en un mismo movimiento que se consume a sí mismo. Los individuos se encuentran de este modo abocados a vivir en la íntegra, unidimensional y finiquitada imagen que emite la ideología global sin darse cuenta siquiera de ello.

Václav Havel, en su *El poder de los sin poder*, escribía: “La vida en la mentira solo puede funcionar como pilar del sistema si está caracterizada por la universalidad, debe abarcarlo todo, infiltrarse en todo; no es posible ninguna coexistencia con la vida en la verdad; cualquier evasión la niega *como principio y la amenaza en su totalidad*” (Havel, 2011:37). Para que la vida en *la mentira de la unidimensionalidad* funcione se necesita que todos los ámbitos que apunten a la pluridimensionalidad de la realidad queden manipulados y sometidos a sus decretos; Guy Debord, en su *La sociedad del espectáculo*, decretada: “La actitud que por principio exige (el espectáculo) es esa aceptación pasiva que ya ha obtenido de hecho gracias a su manea de aparecer sin réplicas, gracias a su monopolio de las apariencias” (Debord, 2009:41).

La sociedad en la que vivimos ha devenido un Sistema manipulador de conciencias donde es imposible saber en qué lugar ha quedado nuestra autonomía personal, nuestra libertad positiva, nuestra capacidad crítica para tomar elecciones. Más allá de que nuestra razón subjetiva esté peligrosamente influenciada por la racionalidad objetiva imperante, el máximo peligro de la actualidad estriba en que hasta nuestra propia irracionalidad –nuestros impulsos, sentimientos y emociones- ha sido reconducida hacia el lugar que más beneficia al funcionamiento social para perpetuarse a sí mismo.

El Sistema ha conseguido llegar hasta las profundidades de la consciencia a través de un espacio de entretenimiento aletargante, un espacio que gracias a un deleite estupefaciente –que entorpece la capacidad para emprender el proceso de individuación- consigue sumergir cómodamente sus ideales en el nivel más profundo de una conciencia

tan apática que, tras ser desubstancializada, solo consigue reproducir automáticamente ideas externas que adecuía como propias. Lipovetsky, en su *La era del vacío*, escribía:

El proceso de deserción no es en modo alguno el resultado de un déficit cualquiera o de una carencia de sentido. (...) el deambular apático debe achacarse a la *atomización* programada que rige el funcionamiento de nuestras sociedades: de los *mass media* a la producción, de los transportes al consumo, ninguna ‘institución’ escapa ya a esa estrategia de la separación (Lipovetsky, 2003:42)

Tanto el consciente como el inconsciente quedan reconducidos, tras ser desubstancializados y vaciados hasta niveles infrahumanos, hacia la necesidad de rellenarse con ciertos productos que el Sistema presenta como valiosos y que solo el Sistema puede proporcionar. Marcuse, en su *El hombre unidimensional*, advierte: “Lo que es falso no es el materialismo de esta forma de vida, sino la falta de libertad y la represión que encubre: reificación total en el fetichismo total de la mercancía” (Marcuse, 1985:8), y Almarza, en *La manipulación del hombre*:

Es de sobra conocido que, con frecuencia, la propaganda comercial se dirige más a los instintos del subconsciente que a la inteligencia razonadora. Con sus mecanismos bien estudiados obtiene en los consumidores conductas autómatas más que actitudes libremente elegidas. La propaganda es más manipulación del subconsciente que lo que debiera ser: una información pública sobre las cualidades de las cosas (Almarza, 1982:16)

Lo que en las sociedades neoliberales se ha presentado como abanico de posibilidades encubre los diferentes caminos que llevan a un mismo destino: la perpetuación de un Sistema esencialmente des-finitizado que tiene como objetivo último la proliferación de sí mismo a través de una maquinaria convertida en fin. La “sociedad cerrada”, nos dice Moltmann en su *El hombre*, “se agota en la reproducción ininterrumpida de sí misma y de la reiterada variación de lo ya existente” (Moltmann, 1973:58). Que todo esté constantemente disponible-a-la-mano es presentado como un ejercicio de democratización sin precedentes; lo que queda velado es, sin embargo, que la capacidad vivencial para poder disfrutar esa nueva democratización ha quedado mermada: la acumulación de efectos nos insensibiliza, nos impide diferenciar, suprime la existencia de esas pausas que nos permitirían poder disfrutar de las diversas posibilidades. Lipovetsky, en *La era del vacío*, describía: “Indiferencia por saturación, información y aislamiento” (Lipovetsky, 2003:44), y Debord, en *La sociedad del espectáculo*:

La alienación del espectador en favor del objeto contemplado (que es el resultado de su propia actividad inconsciente) se expresa de este modo: cuanto más contempla, menos

vive; cuanto más acepta reconocerse en las imágenes dominantes de la necesidad, menos comprende su propia existencia y su propio deseo (Debord, 2009:49)

¿Cómo ponernos alerta ante una alienación que se presenta como cese grato de los trabajos de diferenciación, disección y elección? Ya la historia ha demostrado que ninguna explotación, por muchas contradicciones que contenga en su seno, estalla por la mera existencia de las mismas –y menos cuando las contradicciones se presentan y son asumidas como proliferación y diversidad de resultados-. ¿Cómo despertar la conciencia del peligro que corre lo humano bajo una condiciones de desboque materialista si no somos capaces –o nos negamos a serlo- de vernos en el mismo saco que aquellos que están más visiblemente perjudicados? ¿Cómo educar la conciencia hasta proporcionarla las herramientas necesarias para que se emancipe de aquello que hoy en día se le presenta como emancipador? ¿Cómo dar con un pensamiento, como plantea Horkheimer en su *Teoría tradicional y teoría crítica*, que “no apunte en modo alguno simplemente a la ampliación del saber en cuanto tal, sino a emancipar a los hombres de las relaciones que los esclavizan” (Horkheimer, 2009:81)?

Marcuse cree que para que una sociedad tenga como objetivo *mejorar*, la sociedad debe primero asumir la valía de estas dos máximas que recoge en su *El hombre unidimensional*:

1. El juicio que afirma que la vida humana merece vivirse, o más bien que puede ser y debe ser hecha digna de vivirse.
2. El juicio de que, en una sociedad dada, existen posibilidades específicas para un mejoramiento de la vida humana y formas y medios específicos para realizar esas posibilidades (Marcuse, 1985:20-21)

Con estos dos presupuestos humanísticos, Marcuse apunta a que una teoría social crítica debe erigirse como la responsable de testar continuamente la realidad para comprobar si está respetando las características que tienen por labor salvaguardar el valor de la vida. A lo largo de la historia, explica el alemán, cuando una sociedad ha visto violados esos postulados humanitarios –y ciertamente ha habido muchos Sistemas que han atentado contra la dignidad de lo humano- han emergido casi inmediatamente las herramientas para tornar esa situación ilegítima y rescatar a los individuos de las garras de una realidad asfixiante e inimperpetuable. En esta línea, Gramsci escribía en su *La política y el estado moderno*:

La humanidad se plantea siempre los problemas que puede resolver; el problema mismo sólo surge cuando ya existen las condiciones materiales de su solución o, por lo menos,

están en proceso de gestación (...) Una formación social no desaparece antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que caben en su seno y nunca aparecen nuevas y más elevadas relaciones de producción antes de que hayan madurado las condiciones materiales de su existencia en el seno de la sociedad antigua (Gramsci, 2009:27)

El peligro del Sistema actual, sin embargo, gravita en que ha creado un tipo de racionalidad capaz de empapar las racionalidades individuales hasta el punto de hacer mimetizar sus rincones más profundos con los ideales del Sistema y convertirlas en racionalidades incapaces de crítica, incapaces de localizar las contradicciones de lo que se les presenta como lógico, incapaces de crear otras vías de sentido alejadas del otorgado por los productos del Sistema. El individuo del mundo actual se encuentra totalmente escindido y sumamente enajenado entre la “racionalidad objetiva” –aquello que la sociedad ha postulado como lo estimable y útil- y su “racionalidad subjetiva” – esa que conservaba y tutelaba todos sus fines y anhelos particulares y ahora ha *morfeado* en un “cuerpo exangüe perdido en un desierto”, tal y como lo describe Lipovetsky (Lipovetsky, 2003:35).

Sentimos en nuestra propia piel que somos manipulados desde múltiples flancos, pero no somos capaces de localizar cómo ni dónde. Denunciar los efectos de esa manipulación no tiene tanto como objetivo derruir las bases industriales de este tipo de sociedad como derruir la ideología que lleva esas bases a la esfera sociocultural reificándola y mercantilizándola, y que busca rehumanizar la sociedad desde su pilar más importante: los seres humanos. Lo importante no es crear otros esquemas industriales con menos proliferación de mercancías: lo importante es que los humanos no tengan por objetivo vital acumular todas las mercancías que puedan. Como apuntamos en capítulos anteriores, no se trata de superar a la sociedad técnica, sino de superar al hombre técnico. Rescatamos las palabras de Karl Rahner en su *Tolerancia, libertad y manipulación* para expresar esta idea:

La historia de las relaciones entre manipulación y libertad no es un proceso dialéctico hegeliano, inexorable y de fin prefijado; es, a lo sumo, un caso particular de la lucha entre la dignidad del hombre y su extorsión. (...) Es, pues, una historia creadora, de incierto desenlace y en la que solo se puede apostar por quien ponga más coraje en la arena. No hay nada que surja automáticamente, nada que marche bien espontáneamente; en última instancia, esta historia no contiene dentro de sí ningún principio que ya de antemano garantice el que esta historia vaya a lograr efectivamente su meta de destruir la libertad humana o, al revés, que siempre obtengamos nuevos espacios más dilatados de libertad política (Rahner, 2010:40)

La manipulación consiste en la reducción de los deseos de un individuo a los deseos de un tercero cuyo poder le permite redirigirlos. Un individuo manipulado es, por tanto, aquel que al llevar a cabo los deseos de otro, prescinde de su propia vida. La modulación de los esquemas de comportamiento a través de una propaganda desubstancializadora de masas es la manipulación de nuestra época: una manipulación que se presenta como aligeración de lo trágico, de lo laborioso, de lo irresolutivo. Marcuse, en su *El hombre unidimensional*, escribe al respecto: “Una ausencia de libertad cómoda, suave, razonable y democrática, señal del progreso técnico, prevalece en la civilización industrial avanzada” (Marcuse, 1985:31), y Almarza, en su *La manipulación del hombre*: “El hombre es solicitado a necesidades artificiales; a consumir más de lo que necesita y a sobreestimar lo que otros han determinado ofrecerle. Tenemos así la manipulación típica de la sociedad consumista” (Almarza, 1982:15).

Lo que hoy se nos presenta como *libertad del pensamiento* implica que el pensamiento ha quedado *liberado de pensar*: ha desviado su atención de lo alarmante y la ha enfocado en lo carente de contenido, en unas imágenes centelleantes que no remiten a nada, en el pasatiempo del tiempo. El sobreabastecimiento material ha dejado paso a un mundo plácido en el que los días pasan sin demasiado sobresalto ni peligro para los individuos.

La utopía del mundo materialmente resuelto que nos permite dedicarnos a fines más elevados se ha quedado en la primera mitad. La lucidez que en otras épocas otorgaban la presión y la precariedad de los imprevistos de la naturaleza ha sido reemplazada por la tranquilidad de tener las necesidades resueltas y la somnolencia de recibir todas las decisiones ya reflexionadas y digeridas por otra mente. La posibilidad de que emerja una conciencia que ponga alerta a los individuos de su paulatina deshumanización parece alejarse cada vez más. El nuevo entretenimiento de masas está siendo el encargado de suplantarse la anhelada libertad de elección, que es esencialmente formal y sin contenido, por imágenes y contenido sobre lo que deben ser los fines de una vida exitosa, mediatizada e impersonal. Hermann Hesse, en sus *Lecturas para minutos*, escribía: “A la gente no le gustan los originales, prefiere todo de segunda mano. Lo nuevo solo gusta cuando nos lo sirven ya digerido y transformado, reducido y decorado” (Hesse, 1979:40), y Marcuse, en *El hombre unidimensional*:

A medida que estos productos útiles son asequibles a más individuos en más clases sociales, el adoctrinamiento que llevan a cabo deja de ser publicidad; se convierten en modo de vida. Es un buen modo de vida –mucho mejor que antes-, y en cuanto tal se opone al cambio cualitativo. Así surge el modelo de *pensamiento y conducta* unidimensional en el que ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y la acción, son rechazados o reducidos a términos de este universo (Marcuse, 1985:42)

Estamos reproduciendo en nuestra capacidad interna para crear sentido un sentido que nos viene dado desde fuera a través de las mercancías que lo portan. La mimesis de los procesos internos del individuo con los procesos externos de la sociedad es prácticamente total. La pérdida de la capacidad humana para detectar lo nocivo, lo contradictorio, lo injusto, provoca que veamos la serie de elementos que nacen de la realidad tecnificada como una suerte de cadena de producción repleta de variantes, pero sin errores.

¿Hasta qué punto es culpable el Sistema y hasta qué punto esa deposición de la voluntad no refleja las pocas ganas de pensar y de actuar de los individuos? ¿Hasta qué punto esa desubstancialización de la personalidad no refleja la búsqueda de otro tipo de paternalismo, aquel que exige al Estado el mejor funcionamiento posible para poder permitírnos un sopor y una pereza aún mayor en nuestros esfuerzos para con cualquier tarea?

Creemos, siguiendo las palabras de Moltmann en *El hombre*, que “a este mundo no cabe considerarlo ni como cielo de la autorrealización ni como infierno de la autoalienación, sino que debe aceptárselo como historia y campo de batalla entre inhumanidad y humanidad” (Moltmann, 1973:59). Y creemos que solo huyendo del tono victimista que presentan algunas teorías críticas con la sociedad actual podremos hacernos cargo de la situación presente en su más radical historicidad, con sus posibilidades y sobre todo con sus desengaños.

Actualmente no existe un nuevo mundo creado a partir de la ciencia y de la técnica cuyos resultados han adquirido un sentido pernicioso para los humanos: lo que existe es un mundo creado históricamente por los humanos dentro del cual se han fabricado unos artilugios técnicos cuyos resultados han tomado el cariz que nosotros, únicos seres dotadores de sentido, les hemos otorgado. Esta crítica de la pasividad del individuo actual, no obstante, será desarrollada más adelante. Por ahora, seguiremos trazando la

línea de la crítica a la unidimensionalidad del Sistema a través de los ensayos de Marcuse.

El triunfo del tipo de racionalidad que denuncia el frankfurtiano –instrumental, unidimensional y totalitarista- no consiste en haber eliminado la existencia de toda corriente subversiva capaz de denunciar ese modelo de pensamiento, sino en modelar y mercantilizar esas corrientes hasta introducirlas en el Sistema en forma de producto, de modo que el individuo, al recurrir a ellas para escapar de esa vida impersonal que le es dada, no hace más que reproducirla en una de sus infinitas variantes. La búsqueda de sentidos distintos que se encuentren fuera del Sistema, sentidos que ofrece el propio Sistema en versión de producto lejano, extravagante y exótico, es una manera más de eludir del hacerse cargo de uno mismo.

La capacidad para crear sentido se reconduce de este modo a la reproducción de nuevas formas de perpetuar el sentido de la racionalidad imperante. Marcuse es claro en su diagnóstico sobre el asunto: “Esta es la forma más pura de servidumbre: existir como instrumento, como cosa. Y este modo de existencia no se anula si la cosa es animada y elige su alimento material e intelectual, si no siente su ‘ser cosa’, si es una cosa bonita, limpia, móvil” (Marcuse, 1985:63). El logro de la era del vacío, de la sociedad del espectáculo, del neoliberalismo, radica en perpetuar la explotación a base de recordar a los explotados que su vida es mucho mejor que la de cualquier explotado de cualquier época anterior.

¿Por qué los individuos deberían buscar una revolución para cambiar de vida si están contentos con las facilidades que esa vida les proporciona? En su ensayo titulado *El freudomarxismo*, Taberner y Rojas aportan: “Marcuse llega a preguntarse si tiene sentido hablar de *alienación* cuando justamente el sujeto se reconoce plenamente en este sistema de objetos para él elaborados” (Taberner, Rojas, 1985:142). La identificación que se da entre las necesidades del sujeto y la mercancía capaz de satisfacerlas es tan completa que compone un placer difícil de rechazar: los sujetos tienen en sus manos la potestad de satisfacer unos deseos que sienten como propios.

Aquel conflicto histórico que Freud expuso y que los frankfurtianos ampliaron, aquel que mostraba la dicotomía difícilmente salvable entre principio de realidad y principio de placer, queda en la época del fetichismo de la mercancía zanjado: no existe polémica entre lo que la vida en sociedad exige y lo que nuestros anhelos particulares requieren

porque ambos tipos de fines, anteriormente en perpetua disyuntiva, se han convertido en un mismo fin cómodo de satisfacer. Ya no hay conflictos, solo soluciones. Taberner y Rojas concuerdan: “La satisfacción individual se consigue aceptando plenamente como placenteras las ofertas que el principio de realidad entrega” (Taberner, Rojas, 1985:142-143). ¿Por qué liberarse del Sistema capaz de ofrecer todo aquello que satisface nuestras constantes apetencias? ¿Qué importa que las necesidades hayan sido creadas específicamente para nosotros si el acto de satisfacerlas aporta más placer que el que supone portar unas necesidades propias pero insatisfacibles? Los ciudadanos se convierten en los primeros militantes de un Sistema que ofrece soluciones, placeres y ceguera. Taberner y Rojas aventuran:

No basta con tomar conciencia racional de la injusticia capitalista, o de las bondades del socialismo; para oponerse al orden prevaleciente es menester, además, sentir subjetivamente la necesidad de liberarse, la necesidad del placer de una existencia pacífica, con relaciones sociales apacibles y cooperadoras y con un medio ambiente también pacificado. (...) El nuevo sujeto debe sentir el apremio del triunfo de Eros, del fin de la lucha agresiva por la existencia (Taberner, Rojas, 1985:157)

Si es posible algún tipo de revolución, esta no va a nacer del pensamiento racional sino que solo puede nacer de una repulsión corporal, instintiva e irracional que haya detectado lo inhumano de unos fines perfectamente funcionales. Esta repulsión corporal es la que, por su carácter instintivo, queda más salvaguardada del alcance de la racionalidad subyacente al funcionamiento de la sociedad; esta repulsión se postula como la fuerza más adecuada –quizá la única- para emprender una revolución con miras a rescatarnos de la caída, propiciada por nosotros mismos, de lo humano.

Junto con esa repulsión radical que nace en nuestro interior ante la inhumanidad de una realidad desubstancializada, la emergencia de la imagen de la utopía será decisiva para poder poner en marcha la creación de una crítica teórica que atine a dar con las grietas de la imagen lógicamente completa que nos ofrece la realidad. Queremos concretar aquí el significado que le daremos a la palabra utopía. Moltmann distinguía entre dos tipos de utopías: la abstracta y la concreta. De este modo, en su *El hombre*, describe: “Los proyectos de las utopías abstractas se desligan por entero de la realidad presente y de sus posibilidades abiertas. (...) Pueden ser bellas y sublimes, pero no cuentan por desgracia con la probabilidad más mínima de verse un día realizadas” (Moltmann, 1973:65-66).

Las utopías abstractas son aquellas popularmente denostadas por no ostentar ninguna posibilidad de verse materializadas, por no establecer ningún tipo de contacto con la realidad y por acabar alejando a los individuos de toda posibilidad de cambio real. En la creación de utopías concretas, por otra parte, Moltmann nos dice que “el espíritu rebasa, sí, la realidad factual y mira hacia el futuro, pero a su proyecto lo pone en referencia con las contradicciones y sufrimientos concretos del presente, en orden a que sean superados” (Moltmann, 1973:66). Este tipo de utopía encuentra su fundamentación en la idea de que toda realidad posee dentro de sí no solo lo que en ella hay de efectivo, sino también lo que de ella se desprende como posible; en otras palabras, en la afirmación de que *lo que hay no es todo lo que puede haber*. El presupuesto que sustenta esta creencia se enraíza en la idea de que la realidad es abierta y dialéctica y los elementos que la componen no presentan las características de los objetos estáticos. Es en esta imagen de la realidad donde emerge la posibilidad de la libertad, tal y como escribe Moltmann: “La libertad del hombre, si se la comprende como libertad creadora, tiene siempre su lugar en el ámbito de lo posible y en ese futuro que abre al presente hacia delante. Cuando se orilla uno de estos elementos –libertad, posibilidad o futuro- caen también los demás” (Moltmann, 1973:66).

Cuando una utopía pierde por completo su contacto con la realidad y por tanto su posibilidad de ser perseguida, conduce a los individuos que la defienden a lo que Moltmann llama ‘emigración interna’: “Por ‘emigración interna’ entendemos aquí un retirarse del espíritu formado, abandonando estados a los que se difama como carentes de espíritu” (Moltmann, 1973:63). Lejos de congregarse a los individuos aislados que se sienten en la misma situación de repulsión hacia la realidad bajo una acción conjunta, la emigración interna suele tener su desemboque en un alejamiento silencioso de las cuestiones de la sociedad. Se torna una actitud apolítica, ascética, mística. Sin embargo, esta actitud, sentencia Moltmann, “en modo ninguno opone una crítica efectiva a esa exteriorización, sino que de ella toma su vida en forma muy dialéctica, puesto que es esa cosificación de la vida pública la que posibilita un espacio libre para dicha cultura interior” (Moltmann, 1973:64).

Este tipo de actitud representa la abstracción del filósofo contemplativo tan fervientemente denunciado a lo largo de este estudio por su falta de compromiso tanto con la realidad como con los individuos más afectados por la misma, así como por

fetichizar la teoría hasta convertirla en una válvula de escape por la que huir de aquello con lo que promulga no tener ninguna relación.

La cultura supuso en otros tiempos la única vía para poder localizar las injusticias y la ilegitimidad del entorno que nos rodeaba. Ahora, con una cultura *desculturizada*, somos incapaces de hacer emerger cualquier acción rompedora que caiga fuera del sentido dominante en la sociedad, pues no disponemos de las herramientas capaces de romper la continuidad artificialmente construida entre nuestra razón subjetiva y la razón objetiva del Sistema.

Que la cultura se haya convertido en un producto de consumo para las masas es la mayor prueba de que es una cultura carente de peligro para los que la promueven: cuando las obras artísticas que en otras épocas supusieron poner en tela de juicio lo establecido –e incluso fueron perseguidas por su capacidad de ruptura- son ahora reproducidas para que cada individuo pueda tener una copia en su hogar se comprende que su capacidad de insurrección ha sido desubstancializada hasta carecer de peligro. Así lo expresaba Marcuse en *El hombre unidimensional*:

El hecho de que las verdades trascendentes de las bellas artes, la estética de la vida y el pensamiento fueran accesibles sólo a unos cuantos ricos y educados era la culpa de una sociedad represiva. Pero esta culpa no se corrige mediante libros de bolsillo, educación general, discos de larga duración y la abolición de la etiqueta en el teatro y la sala de conciertos. Los privilegios culturales expresaban la injusticia de la libertad, la contradicción entre ideología y realidad, la separación de la productividad intelectual de la material; pero también proveían un ámbito protegido en el que las verdades prohibidas podían sobrevivir en una integridad abstracta, separada de la sociedad que la suprimía (Marcuse, 1985:94-95)²⁶

La contradicción entre ser y deber ser que antes plasmaba el arte ahora se ha desvanecido en un arte carente de contradicciones que se ha vuelto unidimensional. Cuando ya no se necesita de ningún campo que abra la posibilidad hacia la utopía de lo diferente porque la actualidad se presenta como una versión difícilmente mejorable se debe sospechar de los mecanismos de idealización que están operando sobre esa realidad.

26 Consideramos justo añadir la aclaración que el propio Marcuse se cercioró de apuntar en una nota a pie de página tras escribir este párrafo: “No hay que confundir: en otro sentido los libros de bolsillo, la educación general y los discos de larga duración son una auténtica bendición” (Marcuse, 1985:95). Marcuse no criticaba el hecho de que casi todo el mundo pudiera acceder ahora a la cultura; de lo que sospechaba era del motivo por el cual se había permitido este libre acceso.

La recuperación del *símbolo*, de aquello que apunta pero no encierra, de ese valor que caracteriza todo fin cuyo objetivo es la apertura de posibilidades es crucial para poder recuperar el acto subversivo de ir más allá de lo ya dado. El símbolo no hace ninguna referencia a lo que *es*: el símbolo es un llamado a actuar sobre lo posible. El símbolo no plasma una presencia, sino que apunta a una ausencia. La apelación a lo infinito que conlleva el símbolo es, más que una declaración metafísica, una manera de indicar que lo finito de un momento dado no es todo lo que hay; el anhelo de lo Absolutamente Otro, como lo llamaba Horkheimer, es sencillamente el replanteamiento crítico de todo orden finito con afán de totalidad conclusa.

A través de la aperturidad a la que apunta el símbolo, el ser –lo que hay- queda rebasado por el acto –la creación-. El símbolo, liberado del afán de cerrazón del lenguaje operacional, se conforma como un acto puramente creador: no es un reflejo lingüístico del ser, sino una manera de apelar a su fluidez.

El principal problema que encara el arte en nuestra época es que los individuos han perdido la capacidad para lidiar con el símbolo, con lo abierto, con lo necesariamente irresoluto. El arte, en la opinión popular, debería remitirnos a cosas conocidas para poder apelarnos, debería contener elementos de nuestro día a día que despierten en nosotros un asentimiento risueño, debería presentar imágenes que se acompasen a las efectividades de la vida cotidiana. Lipovetsky recogía en *La era del vacío*:

Así como en el arte moderno lo esencial y lo anecdótico son tratados idénticamente y todos los temas se vuelven legítimos, asimismo todas las escorias humanas se ven recicladas en la dimensión antropológica, todo habla, el sentido y el sinsentido dejan de ser antinómicos y jerarquizados conforme al trabajo de la igualdad (Lipovetsky, 2003:104)

El arte *no debe ser ya elitista*: la accesibilidad al arte debe continuar la democratización del resto de parcelas de la sociedad y la legitimación de todos los sujetos en sus lecturas debe ser su consumación. El arte moderno es esencialmente democrático no en la accesibilidad a sus contenidos, sino en la democratización de los mismos: el poder de entender los contenidos del arte no debe pertenecer a un solo grupo de la sociedad, sino que debe tornarse en un acto espontáneo resultante de nuestra mimetización inmediata con los contenidos de sus obras. La actitud espiritual que debemos tomar ante el arte no debe ser distinta de la que adoptemos ante cualquier otro campo de la sociedad. El esfuerzo intelectual que en otras épocas representaba el campo del arte debe rebajarse

en la época de la democratización hasta perder todo tinte elitista que nos recuerde a épocas tradicionalmente clasistas que no permitían que cualquier persona pudiera tener acceso a su contemplación. Así lo recoge Lipovetsky: “La cultura modernista, universalista en su proyecto, está simultáneamente regida por un proceso de personalización” (Lipovetsky, 2003:99).

Si el arte se conforma hoy con ser una pantalla que plasma las trivialidades de la vida cotidiana, podemos concluir que sus productos tienen como fin blanquear las miserias de nuestro día a día a través de la presentación de las mismas como algo extraordinario, como algo *espectacular*. El arte pierde de manera final su esencia subversiva, su capacidad para crear distanciamiento con lo existente, su naturaleza para ponernos ante nuevas posibilidades de sentido cuando se convierte en una nueva mercancía fetichizada, en una mercancía cuya presencia física produce un placer superior al que procura su significado trascendental. Esa capacidad subversiva, no obstante, no es perdida por las obras de arte: es perdida por los sujetos que las consumen de manera instrumental. Ya Ortega vaticinaba en su *La deshumanización del arte*: “Toda obstinación en mantenernos dentro de nuestro horizonte habitual significa debilidad y decadencia de las energías vitales” (Ortega, 1985:29).

El arte ya no es grave. Y no lo es porque carece de trascendencia. Se ha convertido en un entretenimiento inyectado entre lo habitual. Su potencial transformador se ha visto anulado. Ni siquiera los artistas buscan que sus obras tengan una connotación grave, una repercusión en la realidad: el artista prefiere hoy ver su creación como un producto comercial que le otorgue ganancias antes que responsabilidades.

Paul Valéry decía –aquí citado por Marcuse– que “nombrar las cosas que están ausentes es romper el encanto de las cosas que son” (Marcuse, 1985:98); nosotros añadimos que nombrar lo ausente, lo que aún no es pero podría ser, es transgresor solo cuando el peso de esa palabra apunta hacia una trascendencia lo suficientemente lejana como para separarse cualitativamente de lo que ya hay pero lo suficientemente cercana como para que sea posible su persecución, una trascendencia que hoy el lenguaje operacional se ha encargado de aniquilar a través de la des-trascendencialización de aquellos conceptos que en otros tiempos nos remitieron a instancias que no se agotaban en la realidad inmediata. Así, el frankfurtiano declara:

Invalidando las loadas imágenes de la trascendencia, incorporándolas a su omnipresente realidad diaria, esta sociedad demuestra hasta qué punto los conflictos insolubles se están haciendo manejables: la tragedia y el romance, los sueños arquetípicos y las ansiedades se están haciendo susceptibles de soluciones y disoluciones técnicas (Marcuse, 1985:100-101)

Todo se ha convertido en una cuestión de solucionismo operacional de la materia. Lo que no existe en este formato no representa un problema: se considera una quimera *irracional* producto de los delirios infantiles que a veces sufren los individuos mayores de edad. La *desublimación* de todo lo trascendente a la materia es la que motiva la sublimación de la materia, llamada ahora mercancía. El *eros* o energía vital, instancia capaz de crear sentidos que trasciendan y doten de vida lo inanimado, ha ido apagándose de forma inversamente proporcional al crecimiento del rendimiento de la técnica, una técnica que aunque no quite sentido a los objetos, nos arrebatara la ambición de otorgárselo nosotros mismos al minimizar nuestra capacidad para hacer esfuerzos. Por todo ello, escribe Marcuse:

Los conceptos que encierran los hechos y por tanto los trascienden están perdiendo su auténtica representación lingüística. Sin estas mediaciones, el lenguaje tiende a expresar y auspiciar la inmediata identificación entre razón y hecho, verdad y verdad establecida, esencia y existencia, la cosa y su función (Marcuse, 1985:115)

Este nuevo y futurizado nominalismo medieval, que implica que el nombre de una cosa es esencialmente la cosa y que ni uno ni otro pueden cambiar hacia otro significado, se torna una legitimación lingüística de la realidad nombrada: el Concepto –esencialmente dialéctico, continente de características antagónicas, en continuo devenir- es reducido a la palabra –esencialmente unidimensional, analítica y estática-. La equiparación de cosa, función y nombre es contraria al constante flujo y evolución de los elementos de la realidad, pero se trata de una contradicción que ni importa ni tiene valor para una época que avala y a la vez se siente avalada por el nominalismo instrumental. La lectura de Marcuse es concluyente:

Este estilo tiene una abrumadora *concreción*. La ‘cosa identificada con su función’ es más real que la cosa separada de su función, y la expresión lingüística de esta identificación crea un vocabulario y una sintaxis básicos que impiden el paso a la diferenciación, la separación y la distinción. Este lenguaje, que constantemente impone *imágenes*, milita contra el desarrollo y la expresión de *conceptos*. Su inmediatez y su estilo directo, impide el pensamiento conceptual; así, impide el pensamiento (Marcuse, 1985:125)

Que el nominalismo instrumental se empeñe en identificar cada nombre con una cosa y cada cosa con una función, estableciendo esta identificación no como algo contextual e histórico sino como algo natural –y que además lo presente como un *descubrimiento* logrado por la efectividad de su época- solo convence a una racionalidad enclaustrada en la idealización del pensamiento pragmatista que oscila entre medios y fines. Marcuse denuncia: “El lenguaje unificado, funcional, es un lenguaje irreconciliablemente anticrítico y antidialéctico” (Marcuse, 1985:127).

Un lenguaje que se vanagloria de ser definitivo y atemporal es un lenguaje inseparable de un pensamiento definitivo y atemporal, un pensamiento que ignora el historicismo que moldea tanto la materia como el lenguaje que la nombra. La posibilidad histórica de apertura hacia otra cosa diferente desaparece una vez se quiere suprimir el carácter histórico y cambiante del lenguaje que nombra las cosas.

El pensamiento crítico rechaza el nominalismo instrumental no por su carencia de utilidad, sino por su pretensión de totalidad. Lo que se rechaza no es su validez dentro del campo operacional y técnico, sino su postulación como lenguaje que acompase el pensamiento en su camino de interpretación de la realidad. Dicho de otro modo: lo que se rechaza es su afán de dominación, no su existencia. La filosofía encuentra su razón de existir allí donde el pensamiento calculador y pragmatista se queda sin palabras; así lo describe Marcuse:

La filosofía es (históricamente, y su historia todavía es válida) lo contrario de aquello en lo que Wittgenstein intentó convertirla cuando la proclamó como la renuncia a toda teoría, como la tarea que ‘deja todo como es’. Y la filosofía no conoce un ‘descubrimiento’ más inútil que aquel que le ‘da paz a la filosofía, para que ya no esté atormentada por preguntas que pueden ponerse en duda a sí mismas’. No hay una sentencia más antifilosófica que el pronunciamiento del obispo Butler que adorna los *Principia Ethica* de G. E. More: ‘Todo es lo que es y, no otra cosa’ (Marcuse, 1985:211)

La negación a aceptar las condiciones de existencia como algo natural y necesario es la tarea principal de la filosofía, tarea que la convierte irrenunciablemente en teoría crítica de la sociedad; su objetivo final, tantear los límites de lo posible. Dentro de lo que se presenta como establecido, como normal, como natural, se abre siempre un espacio a la indeterminación, al cambio, a la transposición de valores: la filosofía debe encaminarse a tomar ese espacio para dar voz a todo aquello que sale de lo normativizado y es constantemente acallado por el Sistema. En opinión de Marcuse:

La trascendencia más allá de las condiciones establecidas (de pensamiento y acción) presupone una trascendencia *dentro de* estas condiciones. Esta libertad negativa, esto es, la libertad frente al poder opresivo e ideológico de los hechos dados, es el *a priori* de la dialéctica histórica; es el elemento de elección y decisión en y contra la determinación histórica (Marcuse, 1985:251)

Como indicábamos más arriba, se trata de cambiar el Sistema no desde la transformación de sus relaciones de producción –pues esto reorganizaría un problema que volvería a surgir- sino desde la transformación de la mentalidad de sus individuos para que no asuman el mecanismo industrial de abastecimiento de bienes como un *modo de vida*. Esperanza Guisán, en su *Manifiesto hedonista*, escribía:

En contra de lo que se piensa, la transformación del mundo, las mejoras sociales e individuales, no pueden provenir nunca, *exclusivamente*, de cambios estructurales, económico-sociales, sino que, al menos en alguna medida, se precisa del cambio de las actitudes humanas. Solo mediante el razonamiento, y la sensibilización respecto a las propias potencialidades, las propias posibilidades de alcanzar una existencia madura, un desarrollo gratificante de las capacidades y talentos individuales, puede conseguirse una revolución *radical*, es decir, que alcance las raíces, que tenga como meta una existencia verdaderamente mejor y verdaderamente más digna en cuanto que más gozosa (Guisán, 1990:15)

La utilización de la violencia queda fuera de esta petición de transformación debido a que lo que se debe cambiar no son elementos materiales que puedan ser violentados: la revolución por medio de la violencia debe ser descartada no por ser demasiado radical, sino por ser *poco radical*. Cualquier cambio en la realidad que no quiera atenerse ni a las vías de la legalidad –pues las leyes son dictadas desde ese Sistema que se pretende cambiar- ni a la revolución violenta solo puede consentir una tercera vía: el cambio del individuo desde el individuo. Una revolución individual a la espera de ser secundada.

¿Qué otra cosa puede llevarnos a materializar un modo de vida distinto que materializar *nosotros* un modo de vida distinto? ¿Qué otra cosa puede llevarnos a organizar los medios y fines de una manera distinta que organizar *nosotros* los medios y fines de una manera distinta? Solo así podrá cambiar *de raíz* un sentido apocopado bajo los postulados del Sistema: el nuestro. Los cambios del Sistema vendrán de facto cuando las intenciones de los individuos supongan un cambio. La lucha por la mejora de la vida concreta, propia, aquí y ahora, obsoletiza la pregunta sobre elegir entre una evolución o revolución. La revolución individual, considerada desde el efecto de un único individuo, nos dice Havel en su *El poder de los sin poder*,

naturalmente es poco. Pero en la actitud ‘disidente’ está inscrito el partir de la realidad de lo humano ‘aquí y ahora’ y creer más en el ‘poco’ obtenido mil veces y con coherencia, aunque quizá se trata simplemente de aliviar los sufrimientos a un simple ciudadano, que en una ‘solución global’ abstracta y remota (Havel, 2011:97)

1.6.4. La teoría crítica de Horkheimer y su amparo de la individualidad

“La teoría crítica ha tenido siempre una doble tarea: designar lo que debe ser cambiado y conservar determinados momentos culturales. (...) Por otra parte, debe describir el proceso del cambio al que está sometido nuestro mundo” (Horkheimer, 2000:190). Esta es la respuesta que Max Horkheimer otorgaba a Georg Wolf y Helmut Gumnior ante la pregunta por la labor de la teoría crítica en la sociedad actual, recogida en *Anhelos de justicia*.

Con esta respuesta, el alemán buscaba resaltar la diferencia entre la teoría tradicional, que era puramente descriptiva, asentía al orden establecido y carecía de momento de denuncia, y la teoría crítica, que tenía por objetivo concienciar de la capacidad de intervención de los individuos en las formas en que la sociedad se manifestaba. La labor de la teoría crítica se podía definir, por tanto, como la denuncia que la razón hacía de la corrupción que había sufrido la propia razón en el proceso de instrumentalización, proceso que la había asfixiado y restituido en su forma más macabra, acentuando una sed de dominio impropia de lo genuinamente humano. La teoría crítica se alza como la autocrítica de esa razón que busca determinar un nuevo horizonte hacia el que tender, evitando perderse en utopías idealistas y centrándose en construir el futuro más humano posible dentro de una civilización que parece estar destinada a convivir con los avances desmedidos de la técnica.

El grupo humano al que la teoría crítica pretende brindar justicia se localiza, como consecuencia, en las víctimas de las inmoralidades que lo establecido, lo que se presenta como lo único posible, lo que se alza como necesario para seguir su camino, se ha cobrado. Todos ellos, los proscritos de la historia, han sido ignorados continuamente hasta por los sectores más críticos de la sociedad, quizá por el excesivo esfuerzo que requería tenerlos en cuenta, quizá porque estaban tan marginados que ni los intelectuales eran realmente conscientes de que no estaban lidiando con una abstracción. Ahora, en un momento histórico en el que la sociedad ha llegado a un nivel de bienestar

que se puede permitir invertir tiempo en reflexionar sobre el rumbo de sus pasos, la conciencia debe despertar y no entrar en sopor ante el cúmulo de avances técnicos que opacan la puesta en marcha de una reflexión profunda.

Los seres humanos, como civilización, deben hacerse cargo de aquel sufrimiento del prójimo que les remite al suyo propio y debe ser este sufrimiento compartido el vínculo solidario que aúne las conciencias ante el martirio y la persecución. Contemplar impasibles los momentos de injusticia cuando estos no nos afectan directamente, buscar que no nos salpiquen sus consecuencias, es aceptar la perpetuación de una situación que tarde o temprano tendrá consecuencias sobre nuestra propia identidad. Ya Nietzsche auguraba: “No se puede ser feliz mientras en torno a uno todo padezca y se procure penalidades; no se puede ser honesto mientras la violencia, la mentira y la injusticia decidan el curso de los asuntos humanos” (Nietzsche, 1949:348-349).

La *irreparabilidad* de la felicidad perdida es una idea que atraviesa toda la teoría crítica de Horkheimer: nadie va a poder devolver a las víctimas la dicha que un día les fue arrebatada. Nadie va a poder compensar los sufrimientos que han padecido generaciones y culturas enteras. Después de las grandes crueldades que el ser humano ha infligido sobre el propio ser humano, lo único que queda es la reflexión y la conciencia, sin olvidar que, aunque ambas puedan ayudar a que aquello no se vuelva a repetir en el futuro, jamás van a poder reparar el sufrimiento provocado en el pasado. La mirada de la historia desde la perspectiva de las víctimas de la historia es la única mirada que nos puede salvar como civilización. De acuerdo con esto, Horkheimer dicta en su *Crítica de la razón instrumental*: “Los mártires anónimos de los campos de concentración son los símbolos de una humanidad que aspira a nacer. Traducir lo que han hecho a un lenguaje que sea escuchado, aunque sus voces percederas hayan sido reducidas al silencio por la tiranía, he ahí la tarea de la filosofía” (Horkheimer, 2010:168).

La teoría crítica trabaja poniendo el foco de atención sobre las pequeñas parcelas que componen la realidad para hacerlas visibles: al igual que Garcés, Horkheimer busca rescatar los ángulos muertos que quedan fuera de la luz que arroja cierta lógica. Abolir la visión de la realidad impuesta por una parte exclusiva de la sociedad es el objetivo final de su actividad, así como proteger las acciones que no se enmarcan en lo requerido por el patrón del pensamiento dominante.

La teoría crítica es la encargada de poner de manifiesto la contradicción que se abre entre lo que la sociedad nos demanda y lo que una vida verdaderamente humana requiere, la contradicción que sentimos cada vez que miramos el mundo y lo vemos como algo propio y a la vez totalmente ajeno. La teoría crítica quiere manifestar la contradicción que experimentan los trabajadores a la hora de intentar compatibilizar su vida profesional, enclaustrada en pautas marcadas y un pensamiento rígido, y su vida personal, que tiende a la espontaneidad y a salir de lo mecánico. Mientras no consiga la identidad entre estas dos formas de vida que se contradicen, el individuo se verá encarcelado en una tensión irresuelta.

Para escapar de la tendencia casi espontánea de dejarse dirigir por una cultura de masas que ofrece todo tipo de facilidades para que los individuos no tengan que hacer más esfuerzos que los meramente mecánicos y necesarios, se necesita de una voluntad y una perseverancia más altas de las que el sujeto actual, acomodado y adormilado, está dispuesto a asumir. Mientras no emerja este cambio cualitativo en los individuos, será imposible la emergencia de cualquier transformación; como consecuencia, escribe Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración*, la civilización “que no cuente con la participación vital, con el interés espontáneo, serio y animado de los ciudadanos que deben darle los impulsos necesarios, seguirá siendo, pese a la mejor voluntad de los políticos, un elemento abstracto y aislado” (Horkheimer, 1971:187).

La teoría crítica quiere rescatar la irrenunciable importancia de lo particular: la particularidad de los hechos, la particularidad de las relaciones, la particularidad de los individuos. El objetivo último de la teoría crítica se orienta a intentar salvar lo particular de las garras de lo universal: la denuncia de la teoría crítica, por tanto, recae principalmente sobre aquellos Sistemas que pretenden administrar las vidas particulares bajo unos patrones comunes. Ante el peligro de la mimetización total, Horkheimer hace una dura crítica al objetivo ilustrado que busca reunir los hechos y relaciones bajo una misma explicación.

Horkheimer decreta en su *Crítica de la razón instrumental*: “La emancipación del individuo no debe ser una emancipación respecto de la sociedad, sino la liberación de la sociedad de la atomización, de una atomización que puede alcanzar su punto culminante en los periodos de colectivización y cultura de masas.” (Horkheimer, 2010:149). La teoría crítica no busca tomar al individuo como una pieza espiritual aislada e

independiente de la sociedad, una pieza que pueda iniciar un desarrollo particular en el momento en que decida independizarse de la influencia del pensamiento colectivo. Lejos de eso, nos dice el alemán en su *Teoría tradicional y teoría crítica*, la teoría crítica quiere tomar como sujeto “al individuo determinado en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, en su confrontación con una determinada clase, y por último en su entrelazamiento, mediado de este modo, con el todo social y con la naturaleza” (Horkheimer, 2009:45).

La particularidad es un derecho y a la vez un deber que el individuo, ahora más que nunca, debe reivindicar: derecho a poder llevar sus capacidades a su máximo desarrollo, deber de hacer todo lo que esté en sus manos para que el resto de individuos tenga la misma posibilidad. El antagonismo entre desarrollo de las propias capacidades y desarrollo de las capacidades de otros individuos es, a ojos de Horkheimer, una malinterpretación tanto de lo que implica la palabra “individualidad” como de lo que ha devenido el capitalismo hobbesiano.

La individualidad es lo contrario al narcisismo: la individualidad apunta al hacerse cargo de uno mismo a través de una disciplina que consideramos noble y distinguida, y que eleva al yo. No tiene que ver con egoísmos ni con aislamientos nacidos del desprecio hacia los otros. El individualismo, en aras de la justicia social, se solidariza con el resto de seres humanos y desea para el prójimo el mismo nivel de libertad que para uno mismo. Sin el rasgo de la solidaridad, el individualismo se reduce a narcisismo: el individualismo genuino está caracterizado por convertirse de forma espontánea en justicia. Guisán, en su *Manifiesto hedonista*, decreta sobre el individualismo –que ella denomina *hedonismo*–:

Sabemos los hedonistas que el mundo es un lugar desagradable, y no nos basta con saltar del barco con nuestro bote salvavidas mientras perecen todos los demás. Para un hedonista *nosotros somos los demás, y los demás son nosotros*. Quienes se preguntan cómo pudo Mill realizar la difícil cabriola del salto del hedonismo particular al universal, no han comprendido la dimensión hedonista de la personalidad humana (Guisán, 1990:38)

El individualismo que plantea Horkheimer defiende que la única moral que sirve para cumplir con nosotros y con el resto de la sociedad de manera legítima es la que otorga importancia al hecho de actuar de acuerdo a nuestras propias convicciones, siempre y cuando estas hayan nacido de la cultivación constante de la integridad individual y de la solidaridad comunitaria. Un individuo nunca puede saber si su opinión es la más

legítima, pero sí puede saber qué le ha llevado a acoger cierta opinión y solo después poder ponerla a prueba y re-acreditar constantemente su fundamentación. Mill escribía en su *Sobre la libertad*: “Si el cultivo de nuestro entendimiento consiste, con preferencia, en algo, es seguramente en averiguar los fundamentos de nuestras propias opiniones” (Mill, 2013:119).

Es la educación a la que le corresponde instruir a los individuos en las virtudes necesarias para llegar a entender la importancia de las particularidades y, por ende, de la particularidad del ser humano. Sólo a través de una educación que ampare la pluralidad y la disparidad de los individuos se puede llegar a un estado social de tolerancia ante lo diferente, en la que los individuos sientan la defensa de las particularidades ajenas como una defensa de la particularidad propia. Sólo el cultivo de la elevación de la individualidad puede llegar a producir seres humanos bien desarrollados.

La tarea por hacer debe consistir, por tanto y siguiendo las palabras de Horkheimer en su *Anhelos de justicia*, en “conservar y superar al colectivo, a la nación, en el individuo plenamente desarrollado, sin recaer en niveles de barbarie” (Horkheimer, 2000:73). Una tarea en oposición irreconciliable tanto con el pensamiento hegeliano que pide la absorción de las individualidades por parte del Estado como con el pensamiento narcisista que trata el mundo como una selva hobbesiana en la que el individuo debe sobrevivir.

CONCLUSIONES DEL BLOQUE 1

Tras finalizar el primer bloque, nos disponemos a hacer un breve resumen tanto del contenido como del sentido del mismo, así como a trazar una línea de conexión con el inicio y la dirección del segundo bloque.

Este primer tramo ha tenido una intencionalidad esencialmente histórica. Ha partido de la Ilustración por considerarla el inicio no tanto de la preocupación por la esfera de autonomía y emancipación del individuo como el punto de inflexión tras el cual pudimos empezar a tratar dicha esfera desde un planteamiento político: aunque anteriormente había sido largamente reflexionada por filósofos y pensadores, solo tras la Ilustración –y la necesidad de delinear sus posibilidades y limitaciones prácticas- se pudo empezar a pensar *encarnadamente* tanto las variables como el horizonte de la individualidad.

Hemos concretado y descrito la *época de la técnica* debido a ser el contexto que hace de trasfondo de esta etapa de la civilización. A su vez, el tratamiento de esta época ha pretendido mostrar la influencia que tanto la técnica como sus productos han ostentado en la concreción del modo de ser del individuo, en su modo de pensar y en su modo de actuar, así como la dirección que su autonomía y su individuación han sufrido en dicho contexto particular.

El tratamiento primero de la lógica aristotélica y seguidamente de la dialéctica de Hegel nos ha servido para delinear las características de ese pensamiento universalista, inintervenible y autorreferencial que postulamos como el principal peligro para la emancipación de las capacidades del individuo concreto. A su vez, el tratamiento de aquellos autores que hemos contrapuesto a ese tipo de pensamiento –empezando por la Escuela de Frankfurt y siguiendo por los Ortega, Vattimo o Arendt- ha buscado completar la delineación del modo de existir que procuramos como contrapartida a ese pensamiento monopolizador.

En el segundo bloque, titulado *El alcance de la esfera del individuo*, nos dispondremos a indagar en la propuesta que planteamos, en sus posibilidades y en sus carencias; así, podremos acercarnos del modo más honesto con sus posibilidades reales al núcleo de la cuestión, a sus presupuestos y, sobre todo, a sus repercusiones.

BLOQUE 2. LA ESFERA PERSONAL DEL INDIVIDUO

La continuación de este estudio pasa por dedicarnos a un análisis más exhaustivo del que, a lo largo de los capítulos anteriores, hemos decretado el elemento que mueve y moldea la realidad: el individuo. Jean Rostand, en su ensayo *El hombre*, escribía: “Cuando consideramos a los individuos humanos, lo primero que nos choca es su diversidad, su desigualdad. En todos los aspectos, el hombre se diferencia del hombre” (Rostand, 1984:73). Aquel centauro ontológico del que hablaba Ortega, aquel animal caracterizado por ser una cuerda tendida entre dos abismos tal y como describía Nietzsche, no puede ser descrito más que apuntando a su incapacidad para ser un sí mismo, a su inestabilidad y a su transformación.

Conocemos la materia propia del cuerpo de un individuo. Por eso sabemos que es un individuo. No obstante, a partir de ahí todo es problemático. En lo que se refiere tanto a las aptitudes como al carácter, no podemos llegar a un saber mínimo sobre cuál es el dominio donde se engloban los matices de lo humano. Por ello podría decirse que más allá de la materia, conocemos cuándo estamos ante un individuo al localizar cierta acción, cierta actividad de la que parecen participar todos los seres humanos de una forma u otra: la búsqueda de un sentido que les otorgue la mayor felicidad posible. Guisán escribía en su *Manifiesto hedonista*: “Nuestra obsesión por la felicidad es, curiosamente, un acto de auto-afirmación que nos circunda de gozo” (Guisán, 1990:78). Esta felicidad, esta realización de una plenitud cuya base y final son enteramente subjetivistas, plasma un proceso cuya enunciación en teorías explicativas sobre qué es el ser humano se escurre a cada intento.

¿Cómo puede el individuo localizar el camino que mejor realice su subjetividad?
¿Cómo comprobar que lo que está eligiendo no le viene dado por poderes externos a través de un discurso subversivo? ¿Cómo conseguir que su pregunta acerca de sí mismo se personalice?

2.1. EL INDIVIDUO PERDIDO ENTRE SUS DESCRIPCIONES

La hormiga conoce la fórmula de su hormiguero. La abeja conoce la fórmula de su colmena. No las conocen ciertamente al modo humano sino al modo suyo. Pero no necesitan más. Solo el hombre desconoce su fórmula (F. Dostoievski) (Moltmann, 1973:20)

Incompletitud, indeterminación, apertura: todas estas sensaciones son las que se le aparecen al individuo que comienza a preguntarse sobre sí mismo y sobre su rumbo. Para paliar los sentimientos de desarraigo que trae consigo la pregunta por un sí mismo en continua transformación, la puesta en práctica de una creatividad ágil se torna el elemento más indispensable de todo sujeto consciente. El hacerse cargo de sí mismo, antes tomado de una forma completamente superficial y ajena, se abre camino hasta el individuo consciente como su única tarea, como su único deber. Moltmann describe el momento de concienciación del individuo con las siguientes palabras: “No se le ‘ofrece una imagen’ de sí mismo, sino que se le llena de una esperanza y un cometido que le hacen salir de la seguridad de sus imágenes, y marchar hacia la libertad y el peligro” (Moltmann, 1973:35).

Todo estudio sobre el ser humano ya no se puede quedar en la pretensión de describir *qué es*: ahora debe enfocarse a rastrear la orientación pragmática de sus posibilidades, de lo que el ser humano, en tanto ser creador y moldeador de *su* realidad, puede y debe hacer sobre sí mismo y sobre sus compañeros de existencia.

Los valores y los ideales que en cada momento se protejan deben contener unos mismos fines: deben estar encaminados exclusivamente a proteger la libertad y la apertura de ese acto creador para proteger al ser humano en toda su complejidad. Toda teoría que presente al hombre abstracto, al hombre-en-sí, a la idea de hombre debe ser inmediatamente puesta bajo sospecha por encubrir unas pretensiones de irreversibilidad sobre algo que es inevitablemente transformativo. Toda *doctrina de la salvación* que denuncie la realidad pero postule otra realidad alternativa como utopía final a la que debemos llegar se convierte instantáneamente en una doctrina del adoctrinamiento, en una nueva teleología, en una nueva religión.

Si el individuo es el ser cuya esencia es el estar arrojándose a una vida de cambios, el producto de ese arrojamiento será la continua concretización de sí mismo a través de elecciones eventuales, a través de la materialización de proyectos con fecha de caducidad. Moltmann recuerda en su *El hombre*: “El hombre es aquello que él hace de

sí. Si actúa rectamente, será recto. Si actúa inhumanamente, será un inhumano. (...) El hombre es el productor y el producto de su trabajo” (Moltmann, 1973:74).

Cualquier parada en este estar-llegando, cualquier concreción que dure más tiempo que la mera actualización de una potencia que se hace camino hacia otra potencia, será objeto de sospecha para todos aquellos que desconfían de lo imposibilitador de lo solidificado. *Solo en ese estar diferenciándose continuamente de sí mismo* –y no en buscar la identificación- es donde el ser humano se encuentra siempre actualizándose; solo en la traición de aquello que fue, el individuo deja atrás las imágenes sobre sí que en algún momento fueron útiles y ahora se tornan cenizas que la nueva piel expulsa porque su conservación se ha vuelto tóxica.

Si defendemos que la única característica del ser humano se resuelve en una aperturidad irresoluta, que cada sujeto debe forjar su propio sentido y que la libertad individual emerge como el único valor capaz de llevar al ser humano hacia la consecución de la felicidad, ¿cómo concordar los derechos y deberes básicos en una sociedad plagada de individuos completamente distintos? ¿Cómo llegar a la legislación de unas normas que no sean injustas para las pretensiones de unos y beneficiosas para las de otros?

2.2. LA LIBERTAD DE LAS DIFERENTES INDIVIDUALIDADES: LIBERTAD POLÍTICA Y LIBERTAD REAL

El intento de compatibilización entre libertad y justicia es el mayor obstáculo con el que tiene que lidiar una sociedad que ha entrado en el proceso de democratización de las libertades individuales. Las anotaciones de John Gray en su ensayo *Liberalismo* nos indican unas posibles pautas con las que acercarnos a este tipo de sociedad:

Es *individualista* en cuanto que afirma la primacía moral de la persona frente a exigencias de cualquier colectividad social; es *igualitaria* porque confiere a todos los hombres el mismo estatus moral y niega la aplicabilidad, dentro de un orden político o legal, de diferencias en el valor moral entre los seres humanos; es *universalista*, ya que afirma la unidad moral de la especie humana y concede una importancia secundaria a las asociaciones históricas específicas y a las formas culturales; y es *meliorista*, por su creencia en la corregibilidad y las posibilidades de mejoramiento de cualquier institución social y acuerdo político (Gray, 1994:10-11)

En nuestro capítulo *El espacio personal de la autonomía: libertad negativa y libertad positiva*, introdujimos la cuestión sobre la libertad del ciudadano en términos de libertad negativa y libertad positiva. La libertad, dijimos, consistiría en pasar de la libertad negativa –leyes que nos protejan de ser obstruidos en nuestros propósitos- a la libertad positiva –desarrollar dichos propósitos-; en capítulos posteriores, encaminamos la libertad más allá de ese paso doble: la libertad solo es tal cuando parte de una mente que se ha preocupado de sí misma, cuando se persigue conscientemente una autonomía en la toma de decisiones que permite que eso que se hace gracias a la ausencia de obstaculización que ofrecen las leyes posea algún sentido. ¿Se podría decir por tanto que libertad es sinónimo y solo sinónimo de hacerse con el camino de realización consciente de uno mismo? ¿Significa esto que los individuos que prefieren mimetizar sus pretensiones individuales con un proyecto externo no están tomando esta decisión libremente, que estos individuos no persiguen su autorrealización siguiendo lo que ellos consideran *mejor* para sus vidas?

La libertad como autorrealización quiere poner entre paréntesis la efectividad de la simple libertad política haciendo hincapié en que sin un trabajo sobre sí mismo, la libertad política del individuo se vuelve estéril para salvaguardar su integridad; la libertad como autorrealización, por ende, busca preceder a la libertad política con motivo de que esta no se constituya en una libertad superficial. Gray escribía en su *Liberalismo*: “El ideal de autonomía (...) alude no al hombre internamente movido que desatiende su entorno social, sino más bien al hombre crítico, y autocrítico, cuya lealtad a las normas de la sociedad está moldeada por el mejor ejercicio de sus facultades racionales” (Gray, 1994:96). La democracia de las libertades individuales, cuando apunta a no reducirse a un sistema político sino a conformar un estado de los sujetos que hacen uso de ese sistema político para desarrollar su individualidad, abre paso a una comunicación gratamente acogida para posibilitar el aligeramiento de los problemas que puedan surgir por el desarrollo óptimo de libertades diversas.

Arendt, a lo largo de sus obras, reflexionó continua e incansablemente sobre el campo de dominio de la libertad. Hizo hincapié en el caos filosófico-humano que supuso el cambio que la palabra libertad sufrió en un momento clave de la historia: el paso de la connotación que la palabra libertad ostentaba para los griegos –y que la alemana resumía como *libertad política*, aquella que permitía transformar los razonamientos intelectuales en acciones materiales- a la nueva connotación que adquirió con el

cristianismo –y que Arendt denominó *libertad interior*, una libertad que apuntaba a la necesidad de introspección ante la incapacidad de intervenir en una realidad inabarcable.

Como señalamos en el capítulo *Arendt y el espacio-entre*, la libertad, para la alemana, debía conformar un dominio completamente político: se trataba de la posibilidad de plasmar en una comunidad cierto diálogo. En su *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, escribía: “El campo en el que siempre se conoció la libertad, sin duda no como un problema sino como un hecho de la vida diaria, es el espacio político” (Arendt, 1996:157). La alemana buscaba señalar que una sociedad en la que la libertad interior era la regla, la ausencia de libertad era la causa, una ausencia de libertad transformada en reclusión en la conciencia, en imposibilidad de poder ser uno mismo en el espacio público.

El punto de inflexión entre las dos concepciones de la palabra libertad, creía Arendt, fue consumado con la filosofía de San Agustín: para el filósofo, un individuo era libre solo en la medida en que lo era en su conciencia, aun si era esclavo en el resto mundo. La alemana, escéptica, criticó en su *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*: “(...) no parece aventurado decir que el hombre no sabrá nada de la libertad interior, si antes no tiene, como una realidad mundana tangible, la experiencia de su condición de ente libre” (Arendt, 1996:160).

Nuestra investigación particular es cauta con este pensamiento: aunque acojamos la idea de que el mundo exterior es el lugar de materialización de una libertad que ha nacido en el interior del individuo, creemos que la disposición del mundo exterior para que sean materializados pensamientos y acciones no debe ser leída como producto de la *libertad* si esos pensamientos y acciones no han nacido de la *libertad*, esto es, si no han sido elegidos a través de una reflexión autónoma y lo han sido a través de una deposición de la voluntad. La posibilidad de plasmar ideas, modos de actuar y diálogos en una sociedad es signo de libertad *solo* cuando nace de unos individuos cuyo pensamiento se ha autoemancipado de las directrices de lo planeado por los poderes que rigen esa sociedad.

Creemos, alejándonos de las afirmaciones de Arendt, que la libertad es aquello que no nos puede arrebatar ninguna política, ningún orden exterior: la libertad es precisamente lo que nos permite distanciarnos de las políticas erigiéndose en crítica emancipatoria de

las mismas. Que las reflexiones nazcan de unos individuos libres es algo que no está conectado con su posibilidad de plasmación en la realidad: la posibilidad de su plasmación no depende únicamente de los individuos, pero sí tanto el trabajo para que estas emerjan como la lucha para que se posibilite su plasmación en lo real. “La libertad de dar existencia a algo que no existía antes, algo que no estaba dado” (Arendt, 1996:163), como apuntaba Arendt, adquiere sentido únicamente cuando eso que no estaba dado no emerge nuevamente de un pensamiento dado por órdenes exteriores, sino de una ruptura subjetiva de dicho pensamiento.

La alemana describió muy detalladamente lo que implicaba ese proceso de ruptura del pensamiento: “Cada acto, visto no desde la perspectiva del agente sino desde la del proceso en cuyo marco se produce y cuyo automatismo interrumpe, es un ‘milagro’, o sea algo que no se podía esperar” (Arendt, 1996:182). Siguiendo esta estela, apuntamos a considerar la libertad como las acciones que rompen con el automatismo propio de lo “natural”, de lo habitado, pero recordando que romper con el automatismo de lo habitado solo puede posibilitarse a través de una conciencia desligada de la lógica de ese pensamiento del que quiere deshacerse. Poder plasmar las rupturas del pensamiento en la realidad material es algo que en muchas ocasiones no queda en nuestras manos; sin embargo, la libertad a través de la cual hemos construido esas rupturas queda intacta mientras lucha para abrirse paso en una realidad materialmente mudable.

Ulrich Beck, en su *Hijos de la libertad*, escribía: “Quien quiera saber cuán libres son un país y sus habitantes no se fija (solo) en la constitución; hace caso omiso de los debates parlamentarios y de las declaraciones del gobierno, pero observa de qué manera se comportan los hombres frente a excesos de libertad” (Beck, 2002:23). Con esto, el alemán apuntaba a que una sociedad preocupada por la procuración real de libertad para el desarrollo de los individuos debía centrarse no tanto en legislar como en educar: la única posibilidad de que las sociedades actuales, técnicamente sobre-suficientes, no se estanquen en una democracia vulgar es dejar que las fuerzas individuales den rienda suelta a su creatividad a través de unas herramientas que han conseguido optimizar a lo largo de su crecimiento.

Solo así la disponibilidad de una voz que participe en la democracia de su sociedad adquirirá un peso real, decisivo, no ocultamente subordinado a los mecanismos de un

Sistema que funciona por sí solo. Beck anota que la impredecibilidad siempre colindante al libre desarrollo de libertades dispares, más que un problema, es signo de la materialización de una sociedad libre: “La libertad tiene también un rostro desagradable. Esto no es una refutación sino una prueba de la libertad –su medida, por así decir, verdaderamente humana, es decir, falible” (Beck, 2002:23).

Ludovico Geymonat, en su obra *La libertad*, decía que para que se pudiera hablar de libertad dentro de una sociedad debíamos tener en cuenta tres variables: “El estado de cosas del que parte el individuo, el conjunto de iniciativas compatibles con tal estado de cosas y el acto de voluntad con el que se decide elegir una” (Geymonat, 1991:33). Esta distinción es el equivalente gráfico al camino que hemos tratado como el camino hacia la libertad real limítrofe con la libertad política: el estado de cosas tendría que ver con la libertad negativa, el conjunto de iniciativas posibles con la libertad positiva y el acto de voluntad con el que se decide, con la libertad en cuanto autonomía ganada a través de la persecución de la emancipación y la autorrealización.

Rescatamos el paso ulterior propuesto anteriormente: el paso que apunta a que la libertad incurre en la capacidad de salir del estado de cosas efectivo para proponer iniciativas *no* compatibles con él, buscando demostrar que si no son compatibles no es porque dichas iniciativas conformen una utopía abstracta sino porque ese estado de cosas que se presenta como una realidad democrática y abierta, una realidad cuyos cambios no pueden sino implicar lentitud y evoluciones paulatinas –al ritmo que marca la burocracia del Estado-, se torna peligrosamente inintervenible cuando las emergencias de los individuos son fácilmente diluidas en una libertad política opiácea y estéril.

La libertad real, en estas circunstancias, se postula como una lucha no contra lo que hay, sino contra las alternativas que ofrece lo que hay: la libertad real se posiciona en contra de la libertad política, de esa libertad que solo puede conllevar la puesta en marcha de cambios compatibles con el estado efectivo de las cosas. Cuando el pensamiento del individuo trasvasa el pensamiento dominante en la misma medida que trasvasa las ofertas de evolución que este trae consigo, el individuo se autoemancipa, se individualiza, nace como individuo. Encarna una emergencia de posibilidades de negación que solo puede nacer en *un* pensamiento, en *una* vida, en un desarrollo desmedido de las condiciones de pensamiento ofrecidas por el Sistema. Ir más allá de

las sugerencias de justificación del Sistema para consigo mismo es el cometido de un pensamiento libre.

Debord, en su *La sociedad del espectáculo*, escribía: “Es evidente que ninguna idea puede llevar más allá del espectáculo actualmente vigente, sino tan solo más allá de las ideas existentes sobre el espectáculo. Para destruir efectivamente el espectáculo hacen falta hombres que pongan en práctica una fuerza operativa” (Debord, 2009:165). Hacer emerger las contradicciones de unas ideas que justifican el Sistema no puede llevarse a cabo trabajando a partir de las ideas que el Sistema presenta, aunque las presente como “contradictorias”: como vimos en el capítulo *El Sistema hegeliano*, un Sistema total presenta siempre sus contradicciones acompañadas de un Concepto que las supere y aúne bajo un nuevo significado, a través de un lenguaje que cierre la grieta que superficialmente dichas contradicciones han abierto. La denuncia de la falta de lógica de un Sistema que se presenta como lógico solo puede emerger desde unas categorías diferentes a las que operan en dicha lógica: la crítica solo puede ser externa, subjetiva, dialéctica. Debord confirma: “Emanciparse de las bases materiales de la verdad tergiversada: he ahí en lo que consiste la autoemancipación de nuestra época” (Debord, 2009:176).

Una vez se permite entrar la espontaneidad en la automatización del pensamiento de lo siempre dado se comienza una ruptura de la que es difícil volver atrás. Todo lo que nos lleve tan lejos de las fronteras de lo que ya hay que su materialización se torne incompatible con ello es lo que va a permitir emancipar nuestra visión de la realidad de la visión de la realidad proyectada por el discurso habitado. Retomando las palabras de Geymonat en su *La libertad*: “Se trata, por consiguiente, de defender los procesos desestabilizadores del Poder, reinsertando esta defensa en la defensa de la verdadera libertad” (Geymonat, 1991:93). Defender la libertad no consiste en denegar el orden, la jerarquía o el poder: consiste en defender la posibilidad de que ese orden, esa jerarquía o ese poder puedan ser llevados hacia otra cosa totalmente diferente.

Que la legitimidad de la autoridad esté hoy en crisis tiene que ver más con la imposibilidad de seguir remitiéndonos a instancias metafísicas y por tanto inapelables que con la imposibilidad de decretar preceptos generales que respeten y a la vez integren las diferentes libertades individuales en una sociedad ordenada. La desaparición de la metafísica como instancia *política* ha conllevado que cualquier

instancia actual que se erija como autoridad sea sospechosa de atentar contra las libertades individuales, tanto por su falta de fundamentación como por su ilegitimidad.

Cormac Burke, en su *Conciencia y libertad*, escribía: “La actitud de algunos hombres de hoy hacia la autoridad es altamente crítica. La idea misma de la autoridad parece ofensiva a su sentido de la libertad y de la personalidad” (Burke, 1976:11). El crecimiento de la aversión a la existencia de una autoridad es directamente proporcional al dominio que los individuos han ido adquiriendo sobre las cosas: todos los entes se les han hecho tan claros y de fácil manejo que ellos mismos se niegan a ser manejados como entes. Con motivo de evitarlo, los individuos se centran en aumentar su dominio sobre las cosas mientras profesan un culto al anarquismo de la autoridad que les hace postergar el problema de cómo manejarse a sí mismos.

Ya no hay instancias objetivas ni metafísicas ante las que crean que están postrándose, y la satisfacción nacida de poder rechazar cualquier autoridad es plenamente convincente; no obstante, esta satisfacción emergida de la laxitud con la que funciona la nueva autoridad guarda una cara oculta: es cierto que los decretos de la autoridad ya no llegan a golpe de mazo, sino que llegan, como apuntábamos con anterioridad, por unas vías tan subversivas de inyección propagandística que sus decretos quedan dosificados entre nuestros deseos y nuestro inconsciente. Los individuos compran un modo de vida ya hecho y pensado por otra mente creyendo que son libres al elegirlo, cuando esta deposición de la voluntad indica que hasta su decisión de deponerla estaba solventada por anticipado.

El cambio de paradigma acaecido tras el derrumbe de la metafísica *como política* no ha llevado a la ausencia de verdades, de preceptos ni de autoridades; lejos de eso, dicha caída de las fundamentaciones ha hecho emerger la necesidad de elegir entre dos modos de vida: el que apunta a la obediencia a una nueva autoridad que nos ofrezca todo solventado y el que apunta a la emancipación de esa ajeneidad haciéndonos cargo de una creación de sentido autónoma.

La atomización, el narcisismo y el solipsismo en que los ciudadanos se encuentran perdidos dentro de una sociedad que ofrece libertad política pero no herramientas para desarrollar una libertad real ha conllevado que un alto número de individuos se decanten por la primera opción; conjuntamente, el no conseguir crear vínculos con sus semejantes debido al derrumbamiento de los sentidos comunitarios ha conllevado que dichos

sujetos se vean aún más incapacitados para habitar la realidad, para hacerse cargo de ella y para crear un sentido que apele tanto a su desarrollo individual como a su instinto de comunidad.

Beck, en su *Hijos de la libertad*, propone ampliar el campo de la *libertad pública* como primer paso para hacerse cargo de este problema: a través de una educación plural y dispar que permita apreciar la diversidad y hacer desaparecer la *tolerancia* en pos de la *comprensión*, los individuos podrían llegar a proliferar tan libremente en sus cualidades personales que la satisfacción que emerja de ese tratamiento podría erigirse como nuevo vínculo que hermane a todos los ciudadanos en una nueva solidaridad, llegando a transformar la defensa de esa libertad pública en un nuevo fin comunitario. Así lo describe Beck: “Los *hijos de la libertad* practican una moral que busca, experimenta, que vincula lo que parece excluirse: realización personal y asistencia a los otros, realización personal *como* asistencia a los otros” (Beck, 2002:13).

Schopenhauer, en su *La libertad*, escribía que hay tres tipos de libertad: la libertad física, la libertad intelectual y la libertad moral. La primera, nos dice el alemán, es la concepción de libertad en su sentido más originario, más animal: consiste en la libertad de poder moverse sin obstáculos. La segunda es una herramienta orientada a sustentar y a ser valorada en relación con la tercera, que es la libertad en su sentido más estricto, en su sentido filosófico: la libertad moral se encamina a conocer el querer de nuestros actos, esto es, a ser conscientes de nuestra autonomía y de la emancipación que nos proporciona nuestro intelecto.

La pregunta ya no se encamina a saber si lo que hacemos lo elegimos nosotros o lo llevamos a cabo por orden de una potestad exterior, lo que importa es si nuestra actuación tiene *autonomía*, esto es, si tiene consciencia: ¿somos conscientes *subjetivamente*, a través del desarrollo de nuestro intelecto, de cómo funciona una realidad saturada de imprevistos y de cómo estos deciden el rumbo de las acciones transformando sus resultados en algo a-personal, de manera que consigamos suprimir la ilusión de que nuestra voluntad subjetiva tiene el poder de cambiar a gusto sus aristas y de intervenir en su rumbo? De esta forma, el alemán transforma la pregunta acerca de la libertad en la pregunta por el nivel de disonancia entre nuestro querer intencional y nuestro poder práctico, así como por el nivel de consciencia de la voluntad impersonal que decanta nuestras elecciones.

Para Schopenhauer, al ser el individuo un *substratum* inseparable de la voluntad desmedida y apersonal que le vertebra, el querer particular de *un* individuo particular – con las acciones particulares que ese querer conllevará- se convertirá en la esencia misma del individuo debido a que la voluntad le dirige de una forma completamente única. En este sentido, cualquier individuo *es libre* porque lo que quiere no le viene dado por otros quererres ni por decretos externos, pero está siempre encadenado a sí y es esclavo de su propio querer. En su *La Libertad*, Schopenhauer describe este evento a través del “medida por medida” de Shakespeare:

En **Measure for measure** de Shakespeare, Isabel pide al tirano Angelo el perdón de su hermano condenado a muerte:

ANGELO.-No quiero perdonarle.

ISABEL.- ¿Pero podrías hacerlo, si quisieras?

ANGELO.-Comprende que lo que no quiero hacer no puedo hacerlo (Schpenhaer, 2000:88)

La libertad, como en Hegel y Spinoza, se traduce en Schopenhauer como conciencia de la necesidad que nos lleva a actuar. Así lo describe el alemán: “‘Puedo hacer lo que quiera’ realmente viene a decir lo que sigue: ‘Cada acto de mi voluntad se manifiesta inmediatamente a mi conciencia (por un mecanismo que no puedo comprender) como un movimiento de mi cuerpo’” (Schopenhauer, 2000:25).

La libertad de materializar el querer en acciones, la libertad física, es una tautología y no constituye más que un pseudoconocimiento que no enseña nada acerca de la libertad ni de la propia filosofía. Es la *consciencia intelectual* de este proceso la que para el alemán constituye la única libertad en sentido estricto, en sentido filosófico: lo que somos no es lo que creemos que somos, sino lo que somos conscientes de que estamos haciendo. Así lo describe en el ensayo citado: “Nuestra resolución final es un secreto para nosotros mismos, lo mismo que la de una persona extraña, hasta que nos hemos decidido” (Schopenhauer, 2000:53). Por ello es el carácter adquirido, el que se forma de una manera completamente individual en condiciones compartidas, el único que nos muestra al individuo concreto. Así, la frase: “Únicamente por lo que hacemos aprendemos lo que somos” (Schopenhauer, 2000:64) adquiere sentido si la consideramos desde un punto de vista cognoscitivo, no decidido por anticipado: en el hacer nos hacemos, pero lo que hacemos no es la realización de una esencia como punto final.

Ser fieles creyentes de que, en un sentido metafísico, no hay nada ni desde lo que partir ni a lo que llegar es lo contrario a una invitación para dejar de fabricar: es la invitación a tratar las verdades como edificaciones construidas con la propia individualidad creativa, con la propia vida. La negativa a seguir aceptando el término *verdad* como una sustancia que hay ir a buscar es lo único que nos puede sacar de una jerarquía ontológica que en la práctica deviene infantilismo incapacitante. Así lo denunciaba Unamuno en su *Mi religión y otros ensayos*: “Y es que hay verdades muertas y verdades vivas, o mejor dicho: puesto que la verdad no puede morir ni estar muerta, hay quienes reciben ciertas verdades como cosa muerta, puramente teórica y que en nada les vivifica el espíritu” (Unamuno, 1986:17-18).

Negarnos a la pereza, negarnos a recluirnos en dogmas mortuorios y desespirtualizantes es lo único capaz de vivificarnos. No podemos aceptar una indigencia interior cuya expansión inhabilita la expedición. La lucha por aprender a construir entre lo confuso, lo cambiante y lo inorganizable es ya cambiar la vida y poner en primer lugar la posibilidad de creación que habilita ese lugar en el que estamos arrojados y no podemos obviar.

A la hora de hacerse cargo de ese lugar inabarcable, incluso el escepticismo en su sentido más apático es peligroso, pues se torna un incapacitismo más intolerante que comprensivo ante la falta de guías a seguir. Solo entre individuos afirmativos, entre individuos que contemplan la ausencia de sentido como una oportunidad, una suerte de campo abierto para la postulación de creaciones heroicas, se puede reflexionar sobre la humanidad de dichas creaciones sin miedo a que esa crítica devenga impotencia de lo infundamentado. La derrota se encuentra decidida por anticipado si consideramos la realidad como *ontológicamente racional* y la criticamos precisamente por su falta de *racionalidad práctica*, por no mimetizarse con unas reglas que en nuestra opinión deberían guiar el orden de todas las cosas.

Los escépticos afirmativos, heroicos, reivindican: sabemos que *racionalmente* nada tiene sentido, o lo que es lo mismo, que el sentido nunca es *ontológico*, y es por eso por lo que nos amarramos, fuera de esa racionalidad que preexiste ontológicamente, a lo más valioso que tenemos: la *racionalidad humana*, que no es otra cosa que la capacidad de crear esquemas de sentido. La paradoja que supone dar valor al racionalismo ontológico y denostar el racionalismo humano radica en la incapacidad de estimar lo

humano sin ser remitido a otra instancia otorgadora de valor, la ineptitud para ver a los humanos como instancias dadoras de sentido de lo exterior y no al revés, la falta de valentía para aceptar lo humano como punto de partida de toda llegada que corte el paso a cualquier ayuda *ex machina*. “Mientras que hemos creado cosas maravillosas, no hemos sabido hacer de nosotros seres para quienes este tremendo esfuerzo mereciese la pena” (Fromm, 1975: 12), apuntaba Fromm en su *Psicoanálisis y religión*.

El progreso tecnocientífico ha culminado el desplazamiento de la razón humanista que salvaguardaba, *sin motivos ni fundamentos*, lo humano. El individuo no es ya una preocupación social. Las épocas en las que toda preocupación intelectual debía desembocar en algún aporte para nuestro conocimiento sobre la naturaleza humana han llegado a su fin. El tratamiento de lo humano no se erige como una preocupación en un momento en que ya no se busca ahondar sobre eso que no se puede categorizar sino que solo puede ser profundizado, ya que manejar cada vez mejor lo manejable para distraernos de la históricamente primera época con ausencia de sentidos metafísicos es la preocupación más acuciante.

Fromm distinguía entre dos formas de gestionar la búsqueda de sentido o *religiones* –y el alemán llamaba *religión* a todo aquello que otorgaba al individuo una orientación, a todo lo que le empujaba a dirigir sus acciones hacia ciertos ideales-: la autoritaria y la humanista. De las religiones autoritarias escribía: “A este poder, por causa del dominio que ejerce, se le *debe* obediencia, reverencia y veneración. Subrayo la palabra *debe* porque demuestra que la razón de la veneración, la obediencia y la reverencia, no reside en las cualidades de la deidad, sino en el dominio” (Fromm, 1975:55). No existe en este modo de vida la opción de negarse a plegarse ante el poder obedecido: se trata de un *deber*, una obligación impuesta por instancias exteriores que se aprovechan de la debilidad espiritual de unos sujetos vulnerables, los cuales, al deponer su voluntad en un poder exterior, pierden todo *su* poder, su dignidad y su integridad.

La religión o actitud humanista, por otro lado, tiene como objetivo “lograr la mayor fuerza, no la mayor impotencia; la virtud es la autorrealización, no la obediencia. La fe es la firme convicción basada en la propia experiencia de pensamiento y sentimiento, no el asentimiento ciego a las proposiciones” (Fromm, 1975:58). Este modo de vida apunta a desarrollarse en una dirección de pensamiento y praxis voluntarios al intuirse que esa dirección no va a absorber ni degradar nuestro ser, sino que nos va a permitir

potenciarlo. La diferencia clave entre ambos modos de vida está en la posibilidad de salirse de ellos sin estar sujetos a castigo.

Cuando el ser humano busca fuera de sí, en instancias externas, aquellas características que, aunque extraídas inconscientemente de su interior, ha proyectado en otras instancias, el sujeto queda automáticamente alienado y dispuesto para su manipulación. En este caso, la manipulación pasa por hacer creer al sujeto que para convertirse en *algo* debe recorrer un camino dispuesto por la instancia obedecida, un camino que le muestre su pequeñez para solo después anhelar poder ser admitido bajo la gracia y protección de dicha instancia.

Para evitar someternos a esta manipulación sediciosa, nos dice Fromm, debemos comprobar constantemente que “la conciencia no es la voz de la autoridad interiorizada, sino la voz del hombre, el guardián de su integridad, que nos da un toque de atención cuando estamos en peligro de perdernos” (Fromm, 1975:117). Aprender a escuchar la propia conciencia, una conciencia que se ha desarrollado intencional y subjetivamente en pos de un desarrollo íntegro, es la única defensa contra la aparición por vías subversivas de una concienciación alienada. Así lo describe el alemán:

Aprender a escuchar la conciencia de uno, y reaccionar a ella, no conduce a ninguna cómoda ‘paz de la mente’ o ‘paz del alma’. Lleva a la paz con la propia conciencia, que no es un estado pasivo de gozo y satisfacción, sino una continua sensibilidad a nuestra conciencia y la prontitud a responder a ella (Fromm, 1975:122)

El problema de la actualidad no recae en la pérdida de la metafísica, sino en la pérdida de la empiria concreta: la falta de orientación del presente recae en no saber desarrollar, pulir y escuchar una conciencia que no puede ser recluida en el camino decretado por otros, y mucho menos ser castigada por su afán de subjetividad. La idolatría, la veneración de los falsos ídolos que postulan objetividad sigue más vigente que nunca en una época en la que las conciencias se entregan irreflexivamente a un modo de vida que no hace sino someter a la individualidad bajo postulados que se ofertan como mercadotecnia individualista.

2.3. LA AUSENCIA DE SENTIDOS METAFÍSICOS: LA MUERTE DE DIOS

La *muerte de Dios* como expresión para representar la caída de todo esquema onto-metafísico de la realidad, la imposibilidad de asimiento a todo orden espiritual con

contrapartida en cierta politización del mundo, lleva más de dos siglos causando estragos en el mundo. El compilador Santiago Zabala, en su introducción a *El futuro de la religión*, de Vattimo y Rorty, señalaba que la época de la muerte de Dios no era una época anti-espiritualista ni desorientada en sus fines, sino que era una época de transformación de los conceptos religiosos en su versión secular sin restarles su carga espiritual. Así lo describía:

Contrariamente al enfoque que la visión de la teología contemporánea suele depararle, ‘la muerte de Dios’ parece ser más poscristiana que anticristiana; estamos viviendo ahora en el tiempo poscristiano de la muerte de Dios, en el cual la secularización se ha convertido en la norma de todo discurso teológico (Zabala, 2005:17)

El nuevo mundo, tras la caída de los grandes discursos en su versión tradicional, está ante el reto de rechazar el tipo de discurso verificativo que promueve la nueva ciencia y de hacerse cargo de su propio hacer existencial como praxis orientadora, de deshacerse de toda distinción *fuerte* entre lo verdadero y lo falso y tratarlo en términos de validez humana, una validez siempre voluble y sujeta a lo que Vattimo llamó la *edad de la interpretación*.

El italiano, en pos de desarrollar esta idea, escribía: “Cuando la metafísica no puede ser vencida sino sólo dislocada, ‘aceptada irónicamente’, la filosofía se vuelve ‘pensamiento débil’, el debilitamiento de las terminologías que todavía se refieren a los objetos” (Zabala, 2005:39), señalando que *matar a Dios* no apuntaba a trastocar el orden ontológico de la realidad, sino a interpretarlo irónicamente, de una manera más ligera, haciendo presupuestos siempre pendientes de categorización: solo así podremos conservar la fuerza espiritual que Dios representó alguna vez, solo así podremos transponer su capacidad orientadora y evitar un vacío insoslayable. Se trata de crear un nuevo perfil espiritual que nos otorgue más beneficios que el anterior; se trata de tornar los veredictos dogmáticos acerca de la realidad en una interpretación. Así, escribe Zabala:

De acuerdo con Rorty y Vattimo, si la verdad no ocurre a nivel de los hechos sino solamente al de las proposiciones, ello corresponde a una coyuntura cultural en la que el fin de la metafísica tradicional coincide con el diálogo entre las ciencias naturales y humanas (...) En cuanto nos damos cuenta, gracias a la hermenéutica, de que todo pensamiento crítico surge en una condición histórica que lo hace posible por otorgarle un sustrato y un marco –es decir, que nos damos cuenta de la ‘historicidad’ de todo conocimiento-, la división entre cultura científica y humana deviene menos consistente. Superar la metafísica significa –según Rorty y Vattimo- dejar de preguntarse sobre qué es real y qué no (...). Los problemas se resuelven con ironía, en un ejercicio íntimo cara

a cara con nuestros propios predecesores, más que enfrentándonos a su relación con la verdad (Zabala, 2005:24-25)

Comprender que las objetividades no están ahí puestas sino que las ponemos nosotros a través de un lenguaje compartido y de unas ideas aceptadas reflexionada y comunitariamente es el primer paso para que la muerte de Dios no suponga una *pérdida*, sino que señale que el debilitamiento de las teorías que hablaban de objetividades tiene como único objetivo el debilitamiento del dogmatismo y del autoritarismo. A partir de esta aceptación, toda objetividad tiene que encontrar fundamentación por sí misma sin que una autoridad metafísica infundamentada la justifique: la manipulación ejercida por el autoritarismo es la primera damnificada tras la muerte de Dios. Así lo describe Zabala:

El final de los metarrelatos no supone el desvelarse de un estado de cosas ‘verdadero’, en el cual ‘ya no haya más’ metarrelatos; se trata, por el contrario, de un proceso del cual, en tanto que estamos inmersos en él y no lo podemos observar desde fuera, estamos llamados a encontrar un hilo conductor que nos permita proyectar su futuro desenvolvimiento. Pues estamos dentro, o sea, como intérpretes y no como quienes registran objetivamente los hechos (Zabala, 2005:69)

Floreciendo la *posmetafísica* como una epistemología de las verdades intersubjetivas, de las verdades desteorizadas y vivificadas, podemos decir que la muerte de Dios apunta al final del fundamentalismo objetual y a-personal y al comienzo de la proyección del individuo en una sociedad donde el esencialismo y la propia metafísica quedan relegados a una cuestión de gusto, esto es, a una tarea anti-misionera y *privada*. “Dios ha muerto” no apunta a describir un estado de cosas en la realidad, sino a reescribir las posibilidades de la praxis: se trata de tomar la vida como un nuevo experimento, como una única y última posibilidad del ser humano hacia la heroicidad. Así lo describía Blumenberg en su *El hombre de la luna: sobre Ernst Jünger*: “El estilo experimentador excluye el que de sus vivencias resulte algún *ismo* o alguna doctrina” (Blumenberg, 2010:20). Se trata simplemente de salvar al individuo de la época de la técnica de su peligro particular: en otras épocas había que salvarlo del antisemitismo, la persecución, o la explotación. En esta hay que salvarle de su abandono y su apatía interior.

2.3.1. Nietzsche y el final de la verdad

En el momento de emprender una investigación acerca de la genealogía de la moral, Nietzsche pretendía denunciar la transvaloración que se acometió, a partir de un momento de la historia, entre las edificaciones de valores intersubjetivos útiles para el mantenimiento de la civilización y la ontologización intergeneracional de esos valores.

El alemán no criticaba la existencia de ideales: criticaba la transformación de esos ideales en sustancias metafísicas. La conversión de ciertos personajes e ideales históricos en sustancias metafísicas y su posterior politización, relata Nietzsche, es lo que ha convertido la civilización occidental en la cuna del dogmatismo y del *autoritarismo pastoril*. Pero esa época, determinada por carecer de la experiencia histórica necesaria como para comprender que la realidad y su transformación le pertenecen a los individuos y no a instancias exteriores, ha llegado a su fin. Así lo proclamó en su *La genealogía de la moral*: “Necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores –y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquellos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron” (Nietzsche, 1987:23). Solo a través de esta crítica de las circunstancias históricas puede nacer el debilitamiento, la ironía, la ligereza que permita crear valores que perezcan plácidamente con su época.

La *levedad* que busca la filosofía de Nietzsche tiene que ver tanto con el alejamiento de la *pesadez* que suponen las teorías filosóficas tradicionales como con la búsqueda de la identificación entre acción y felicidad. Esta identificación se sustenta en la creencia de que solo en un hacer constante que se niegue a ontologizarse en alguna de sus paradas puede el individuo detentar el placer de la autorrealización, el único capaz de otorgarle felicidad.

En este tipo de actuar consistiría lo que Nietzsche denomina “moral noble”, una moral que nace y se fundamenta en la propia acción espontánea del individuo desarrollado, un individuo que se analiza y se reinventa a cada momento sin necesidad de justificaciones exteriores. El olvido, el soltar, el desasirse es la otra parte fundamental de esta praxis, pues contribuye a la levedad y a la renovación. Así lo describe Nietzsche en su *La genealogía de la moral*:

El orgulloso conocimiento del privilegio extraordinario de la responsabilidad, la consciencia de esta extraña libertad, de este poder sobre sí y sobre el destino, se ha

grabado en él (el individuo desarrollado) hasta su más honda profundidad y se ha convertido en instinto, en instinto dominante: -¿cómo llamará a este instinto dominante? (...) El hombre soberano lo llama su conciencia... (Nietzsche, 1987:68)

La fase final del proceso de individuación debe suponer que decirse sí a sí mismo se traduzca en decir sí a toda la humanidad; que decir sí a la propia conciencia, lejos de suponer una imposición de sus decretos en el exterior, carezca de autoritarismo porque la conciencia se ha elevado lo suficiente como para poder crear sin explotar.

Nietzsche opina que no tanto la conciencia cuya fundamentación recae en una metafísica sino su *colectividad* es la que legitima un orden donde siempre hay un acreedor y un deudor, esto es, una explotación. Cuando los individuos de la sociedad se empezaron a organizar en términos de acreedores y deudores, cuando toda acción se vio en necesidad de ser aprobada por la conciencia colectiva si no se quería sufrir un castigo, la realidad se convirtió en ese valle de lágrimas que solo contenía obstáculos, miserias y lamentaciones. Pero ese tipo de realidad es ya insostenible; esa realidad organizada en tasaciones metafísicas ha llegado al tiempo de su autoliquidación. La deuda de las ovejas con el pastor ha concluido. Así lo decreta el alemán: “Todas las grandes cosas parecen a sus propias manos, por un acto de autosupresión: así lo quiere la ley de la vida, la ley de la ‘autosuperación’ *necesaria* que existe en la esencia de la vida” (Nietzsche, 1987:184).

El final de los grandes relatos ha supuesto que el arrojamiento a una vida completamente mecanizada y monotemática sea un refugio de paz para unos individuos escasamente desarrollados. En la época de la técnica ya no hay nada que se nos resista, porque nos hemos negado a hacer frente a nuevas resistencias. A partir de ahí comienza lo que el filósofo trágico llama la *décadence*, esto es, cuando “todos los valores en los que la humanidad cifra ahora lo más deseable son valores de *décadence*” (Nietzsche, 1985:24). Donde falta el vitalismo, el afán por crear y el ímpetu por entregarse a una vida de autorrealización aparece la decadencia, una apatía que invita a sumirse en ideales, corrientes y tareas radicalmente ajenos. Nietzsche decreta en su *El Anticristo*: “Una virtud ha de ser invención *nuestra*, personalísima necesidad y legítima defensa *nuestra*” (Nietzsche, 1985:29).

Toda virtud aceptada por presión del pensamiento colectivo supone un peligro letal de enajenación. Todo deber impersonalmente impuesto, toda ley indolentemente aceptada,

todo dogma impropriamente pensado conduce hacia una vida siempre dispuesta para su manipulación y explotación.

Nietzsche, vitalista, recuerda: “No menospreciamos esto: *nosotros mismos*, nosotros, espíritus libres, somos ya una transformación de todos los valores, una *viva* declaración de guerra y de victoria a todos los viejos conceptos de ‘verdadero’ y ‘no verdadero’” (Nietzsche, 1985:32). Ya no padecemos de una realidad incomprensible e inabarcable; ya no padecemos de una realidad que ha demostrado ser bastante diferente de la imagen proyectada por unos discursos actualmente inoperantes. Ahora podemos empezar a tomar la realidad como no la hemos tomado hasta el momento: como algo que carece de toda racionalidad inmanente y, sobre todo, como algo que carece de todo sentido puesto de antemano.

Podemos empezar a tomar la vida como la única cosa *en sí*, como lo único idéntico a sí mismo, y como lo único que puede decir sí a todo lo demás. No necesitamos mayor respaldo ni consentimiento que el de la propia vida responsabilizándose de sí misma. Así lo decretaba Nietzsche en su *El Anticristo*: “Los hombres más espirituales, por ser los más fuertes, encuentran su felicidad allí donde otros encontrarían su ruina: en el laberinto, en la dureza consigo mismos y con los demás, en la búsqueda” (Nietzsche, 1985:108).

Los hombres más espirituales carecen de libertad para elegir ser llevados, pues su rebosante consciencia se lo impide. Estos hombres quieren bajar a lo más hondo de lo humano descendiendo hasta lo más hondo de todo lo que se les pone delante, y quieren hacerlo por su propio pie: no quieren transporte público, aunque agradezcan esos tramos en los que son acompañados por viajeros en las mismas condiciones que ellos. Quieren escavar, socavar, desenterrar la edificación de los dogmatismos impuestos por la civilización occidental. “La majestuosidad del edificio de la moral” (Nietzsche, 1984:29), como Nietzsche la llamaba en su *Aurora*, necesita caer junto con el cimiento de la violencia que la sostiene. Solo en las ruinas de ese edificio moralizante podrán germinar las morales de los individuos, de sus conciencias, de su humanidad. Solo echando abajo los cimientos erigidos a partir de una racionalidad que pretende *ya haber estado siempre ahí* se podrá testar la sinrazón que esconde, la sinrazón que ha sido intencionalmente proyectada como misteriosa e inabarcable para justificar todos los actos que se cometían bajo su nombre.

La mayor virtud de esos espíritus libres capaces de crear sentido a partir de sí mismos es, desprendiéndose de ese nudo que les podría llegar a amarrar a dicho sentido, su capacidad para cambiar de opinión. En ninguna de sus creativas opiniones encuentran algo tan *pesado* como para no poder superarlo: solo encuentran ilusiones útiles que han hecho de sus etapas un camino más apacible, más grácil, más liviano. Al ser unas opiniones igualmente ligeras las que terminen por fundamentar las diferentes etapas de su vida, la elección de cuáles considera mejores para cierto momento concreto implicará un acto de responsabilidad última, un compromiso de valor capital, una elección que, aunque subjetiva, tendrá una repercusión completa en la humanidad. Ante ello Nietzsche se pregunta en su *La genealogía de la moral*: “¿Cómo es posible que alguien considere como una revelación lo que no es más que su propia opinión sobre las cosas?” (Nietzsche, 1984:71). Negar los preceptos objetivos, como adelantábamos más arriba, no apunta tanto a negar los propios preceptos como a negar su fundamentación en una objetividad; hacer una genealogía de la moral, por consiguiente, no apunta a destruirla, sino a desenmascararla.

Lo que temen los individuos carentes de la madurez suficiente como para que su consciencia se convierta en espontaneidad capaz de crear su propia ley no es la levedad de los preceptos morales irrumpidos de ella: es la incapacidad para hacerse cargo de sus consecuencias. Prefieren contemplar y denunciar unas vidas emancipadas de la perpetuación de lo siempre igual antes que atender a la singularidad milagrosa de su propia vida, esa que exige hacerse cargo de todo lo que emerge de ella. El alemán no puede evitar hacer una crítica feroz de este acto de cobardía:

¿No te da vergüenza? Deseas entrar en un sistema en el que hay que convertirse en rueda, si no quieres ser aplastado por la máquina; en un sistema donde cada cual ha de ser lo que *hagan* de él sus superiores; donde constituye un deber natural la búsqueda de *contactos*; donde nadie se ofende cuando se le indica que se fije en una determinada persona porque *puede serle útil*; donde a nadie le da vergüenza acudir a quien sea para interceder por alguien; donde no se comprende que el sometimiento deliberado a estas prácticas conlleva el convertirse en un vulgar recipiente, que los demás pueden usar y romper cuando les plazca, sin concederle mayor importancia; donde, en último término, vienes a decir: ‘Nunca faltarán hombres de mi clase; utilizadme como queráis’ (Nietzsche, 1984:141-142)

Cree el alemán que la única forma de poder apreciar unas emergencias contradictorias que deshabilitan toda posibilidad de homogeneidad de sentido, tanto en los individuos como en la propia realidad, es haber desarrollado una comprensión carnal sobre lo

trágico, sobre la ausencia de moralidad de los reversos de la vida, sobre el continuo desenvolvimiento de una historia plagada de sentidos dispares.

Solo cuando el individuo se ha conquistado enteramente en su propia tragedia, en su incesante desarrollo, en su inconciliable sentido, se gana el privilegio de adecuarse al ritmo de la realidad; solo a partir de una soledad donde ha conquistado sus profundidades más recónditas puede trazar un camino de vuelta que le permita ser él aun estando en compañía. Esta reconstrucción de su identidad, de su integridad, de su vida, no debe reportarle alabanzas propias ni ajenas: debe aportarle serenidad y franqueza, esas que solo una vida original puede aportar.

El acto espontáneo, el acto creador, el acto que nace en la soledad de la singularidad, no está subsumido ni a un resultado ni a una forma concreta de materialización. Está subsumido a la propia necesidad de su aparición, a su propia emergencia. “Lo que tiene de grande el hombre”, escribía Nietzsche en su *Así habló Zaratustra*, “es el ser puente y no, fin; lo que puede amarse en el hombre es el ser *tránsito y hundimiento*” (Nietzsche, 2012:16).

Mientras se dé en los individuos el impulso instintivo, irracional, inexplicable de crear sentidos originarios y originales, habremos salvaguardado *toda* la naturaleza humana independientemente de la resolución de los mismos²⁷. Así lo enunciaba el alemán en su *La genealogía de la moral*: “‘No tengo ni la menor idea de lo que *hago*. No tengo ni la menor idea de lo que *debo* hacer’. Tienes razón, pero puedes estar seguro de una cosa: de que *eres tú quien lo hace*, en cada momento de tu vida” (Nietzsche, 1984:114).

Aceptar que una gran singularidad implica una gran incomunicación de las profundidades que emergerán de ella es aspirar a la salvación, a la única salvación, a la distintiva salvación: la salvación de la identidad. Hacer del futuro propio una carga de propiedad exclusiva y no una mera extensión de lo ya acaecido es lo que puede brindar el mayor homenaje al que acarrea con esa carga: ser dueño de su vida.

“El hombre creador busca compañeros, no cadáveres ni tampoco rebaños ni adeptos de credos. Busca el hombre creador a los que creen junto a él, a los que inscriban valores

27 Picasso solía decir que si sus polémicos cuadros, nada más ser realizados, hubiesen sido guardados y sellados en las profundidades de una caja, la naturaleza espontánea que emanaba de ellos habría quedado intacta y, por tanto, toda su necesidad, salvaguardada.

nuevos en tablas nuevas” (Nietzsche, 2012:25), decreta Nietzsche en su *Así habló Zaratustra*. Únicamente los que se atreven a acompañar a la vida en la andanza imprevisible de sus caprichos son los que pueden cosechar una vida llena de emoción, de intensidad y de jovialidad. No desean quitarse peso de encima, y mucho menos peso espiritual: desean para sí todo el peso de espíritu que puedan obtener, desean volverse más diestros gracias al pulimiento que les otorga dicha carga. Desean alejarse del deber impuesto por unos ídolos sin conciencia y desarrollar la capacidad de su propia conciencia. “Para el juego de la creación”, apunta Nietzsche, “se requiere un santo decir ¡sí! El espíritu quiere hacer ahora *su* propia voluntad; perdido para el mundo, se conquista ahora *su* propio mundo” (Nietzsche, 2012:29).

En *su* propio mundo, el individuo debe aprender tanto a decir *sí* como a decir *no*, a retener como a soltar, a aceptar como a rechazar. No apartarse del camino de la individuación cuando se empaña de obstáculos es la única forma de llegar a la autorrealización: los caminos celestiales no existen, pero existen los caminos propios, que son lo más celestial a lo que podemos aspirar.

La asimilación de que todos los valores nacen de esa subjetividad creadora es ya la *transvaloración* a la que apunta Nietzsche. La conciencia de que todo lo útil depende radicalmente de un contexto hace que eso útil, lejos de quedar desprestigiado, se reafirme en su validez; así, la supresión de valores a manos de nuevos valores se erige como el único camino capaz de crear *valor*, capaz de *revalorizar* los elementos de la realidad. Así lo describe Nietzsche: “Valorar es crear. ¡Escuchadlo, hombres creadores! El valorar mismo es el tesoro y la joya de todas las cosas valoradas” (Nietzsche, 2012:60). La creación de valor y no su búsqueda constituye la *aceptación* que debe acometer la transvaloración.

A través de una revalorización constante de las cosas que componen *nuestro* mundo, podemos hacer que el valor del mundo que compartimos cambie. Se trata, como decían Husserl y Heidegger, no tanto de cambiar las cosas con las que hemos amueblado el planeta como de cambiar el sentido que esas cosas adquieren para nosotros, repensar su utilidad y modificar su uso concreto.

Los individuos creadores de sentido están constantemente al borde de sucumbir al orden de lo dado, al sentido de lo ya establecido en la realidad: la revalorización es un trabajo tan arduo e incesante que exige una actitud heroica. No obstante, la heroicidad, una vez

experimentada, no tiene opción de retorno: es una actitud cuya aperturidad y proliferación de caminos se hace con el propio individuo. Así lo expresa Nietzsche en su *Así habló Zaratustra*: “Existen mil sendas jamás recorridas, mil formas de salud e islas recónditas de la vida. El hombre y la tierra de los hombres no están agotados, ni descubiertos todavía” (Nietzsche, 2012:78). La senda de lo inaudito conlleva inseguridad; la de lo aún no practicado, angustia. El individuo sereno que se empeña en recorrerlas, no obstante, tiene ante sí el botín aristocrático de los frutos más preciados del mundo.

La negativa a aceptar la finitud de lo que se transforma, la negativa a que los valores, los deberes y las personas cambien constantemente, no hace sino mostrar el miedo de unas criaturas que no se valorizan a sí mismas y necesitan de unos valores inamovibles para tasarse. La contemplación pura de las ideas eternas, la ética del bien que nunca cambia, la vivencia en una jerarquía que mantiene el orden, todas ellas deben ser suprimidas de una vez por todas y dejar paso a un vitalismo que materialice y mime el tándem nacimiento-ocaso.

Debemos osar creer en nosotros mismos y en nuestras capacidades, así como en nuestros deseos y en nuestras ansias de expansión y de crecimiento. Debemos acabar con la mentira de que la nivelación y la moderación son la mayor virtud a la que podemos aspirar como civilización. Así lo exige Nietzsche: “Redimir a los que fueron y transformar todo ‘así fue’ en un ‘¡así lo quise yo!’ –solo a esto le llamo yo redención” (Nietzsche, 2012:137). Revelarnos ante el discurso del ‘así fue’, sino a través del “así lo quise yo”, al menos a través de un renovado “de ahora en adelante así lo querré”. Solo a esto se le puede llamar redención.

Nietzsche propone tomar este momento, este *instante*, como plataforma para analizar hacia atrás y querer hacia adelante. Así lo decretan sus tajantes palabras: “Ojalá comprendierais mi enseñanza: ¡Haced lo que queráis –pero antes debéis ser hombres que pueden *querer*!” (Nietzsche, 2012:167). La ligereza, la virtud del desasirse, la voluntad de la expansión, es el bastión que hace de ese poder querer un poder hacer. Para poder soportar la carga del espíritu, uno debe ser tan ligero como pueda: solo así podrá seguir avanzando con una carga que concierne a toda la humanidad.

El alemán decreta: “Este es mi camino –¿cuál es el vuestro? –así contestaba yo a los que me preguntaban ‘por el camino’. ¡Pues *el* camino, en efecto, no existe!” (Nietzsche,

2012:190). Que cada cual elija el camino que le lleve hasta sus propias cimas, hasta sus propias profundidades, hasta su propia vida. Y que en ese camino se vaya aligerando todo lo que un día, por considerarse *deber*, pesó como ajeno.

La responsabilidad que va de la mano con la individualidad debe ser una oda a la voluntad, a la libertad y a la viveza. Esa responsabilidad, esa conciencia recién emergida, es un barco zarpado que no puede volver a puerto. Es un viaje de ida sin posibilidad de vuelta, pero tampoco de llegada. Es un estar viajando. Es un llegar a ser, que es el equivalente a decir ‘estar siendo’. El poder de la voluntad no debe ser invertido allí donde no se tiene interés: no hay tanto tiempo. La conquista de territorios ajenos nos desvía de la conquista de lo propio. Nietzsche se pregunta: “Aunque el hombre conquistase el mundo entero y no aprendiese el rumiar, ¿de qué le valdría?” (Nietzsche, 2012:259).

2.3.2. Mill y la emancipación de la tiranía de las mayorías

En un mundo en el que la realidad se nos presenta como *necesidad* de los procesos sociales, un mundo cuyos elementos y sus movimientos constituyen todo ello una especie de Naturaleza igual de determinada causalmente que la naturaleza y sus sucesiones, debemos testar la legitimidad tanto de la necesidad de dichos procesos como de toda la Naturaleza en su completitud.

Mill creía que bajo el rótulo Naturaleza no podían estar incluidos solo lo dado y sus propiedades inmediatas, sino también lo que podía aparecer, lo que aún no era patente pero tenía posibilidad de ser. La Naturaleza, en opinión del inglés, debía contener tanto cada una de las formas de la realidad como las que esta *podría* llegar a tomar: no había diferencia cualitativa y mucho menos oposición entre fenómenos naturales –los ya dados- y fenómenos artificiales –los que se podrían dar y no son una mera extensión de los ya dados-. En lo humano no hay oposición entre lo “natural” y lo “artificial”: todo lo que existe es natural en la medida en que forma parte de lo existente, de la Naturaleza, de ese conglomerado de procesos que contienen tanto los acontecidos causalmente a partir de otros anteriores como los creados intencionalmente desde una ruptura.

En su obra *La Naturaleza*, Mill describía: “Los fenómenos producidos por intervención humana, no menos que aquellos otros que, por lo que a nosotros respecta, son

espontáneos, dependen de las propiedades de las fuerzas elementales, o de las sustancias elementales y de sus compuestos” (Mill, 2012:11). Así, el inglés arribaba a la misma conclusión que los autores utilizados a lo largo de nuestra investigación particular: la naturaleza propia del ser humano, lejos de ser una esencia *natural* –esto es, estática e inmutable-, es la de la creación, la de lo no dado, la de hacer emerger nuevas posibilidades gracias a la holgura que le ha otorgado una técnica que le ha alejado de las necesidades acuciantes impuestas por la naturaleza.

Traer a la existencia rupturas subjetivas que no estaban dadas en el sentido de lo comúnmente habituado es en sí *lo humano*. Lo natural en los individuos es que todo en ellos es un proceso de creación, de autocreación, de perpetuo transformar(se) que niega la necesidad. El tradicional argumento que salvaguardaba ciertos elementos y procesos *naturales* bajo el pretexto de ser necesidades inintervenibles ha quedado obsoleto, así como su capacidad justificadora. La vida, después de la muerte de Dios, debe ser inevitable y forzosamente tomada como un fenómeno *naturalmente artificial*.

Mill pensaba, partiendo de esta evidencia, que una acción inteligente era aquella que primeramente estudiaba las posibilidades de lo real y luego actuaba sobre ellas con miras a hacer emerger una vía que le llevase hacia lo que su sentido común le indicaba como *lo mejor*. Obstaculizar el tanteo subjetivo de posibilidades de lo real por conformar un peligro para el orden de lo comunitariamente establecido, sin embargo, ha sido una labor estrictamente protegida a lo largo de la historia por los beneficiarios de dicho orden. La denuncia de la experimentación de lo que aún no existía por contener incertidumbre y desorganización ha sido su objetivo; escudar un orden material vigente que, según su discurso, remitía a un orden *natural* que lo justificaba, la ordenanza principal de su funcionamiento. Mill, crítico con la inintervenibilidad disfrazada de estabilidad, cuestionaba en su *La Naturaleza*:

Pero aun siendo verdad que cuando los hombres eran todavía salvajes no aceptaban ninguna verdad moral o científica a menos que la considerasen de origen sobrenatural, ¿se sigue de ello que ahora deberían rechazar esas verdades morales o científicas porque no las juzgan ya como cosa de origen divino, sino como creación de corazones humanos prudentes y nobles? ¿Es que no son las verdades morales suficientemente fuertes en su misma evidencia como para merecer en cualquier época la aprobación de la humanidad? (Mill, 2012:96)

La justificación del orden terrenal por medio de la apelación a un orden sobrenatural se ha vuelto insostenible ya no tanto por la verdad o falsedad de ese espacio sobrenatural

como por una imposibilidad epistemológica que no puede sostener ni dicha transvaloración ni su traducción a la politización de lo metafísico.

La metafísica debe constituirse como un proyecto personal que no puede erigirse y mucho menos legitimarse como programa político. El bien y el mal, anteriormente tratados como instancias inmateriales, eternas y alejadas de toda empiria, deben desenmascarse como instancia política, esto es, como creación humana sujeta a modificación. La tiranía de la necesidad impuesta en sociedad, anteriormente plasmada en la perpetuación de un orden social fuerte, sigue funcionando en un nivel más profundo y efectivo: el orden interior de unos individuos que han almacenado la inamovilidad de lo natural, lo necesario y lo habitado eliminando sus referencias materiales y conservándolos como procesos, tanto de actuación como de pensamiento. Han traducido lo necesario, antiguamente referente a órdenes estáticos, en procesos *colectivamente aceptados*.

Ya no existe una tiranía de las ideas metafísicas: existe una tiranía materializada en procesos comunitariamente aceptados e inconscientemente interiorizados cuyo resultado es el tratamiento de los mismos como máquinas fabricadoras de nuevas verdades democráticas, esto es, de nuevas y más modernas verdades des-tradicionalizadas y desjerarquizadas que en la práctica siguen sin embargo sin ser elegidas por los individuos que participan de ellas. Estas nuevas verdades tienen todos los rasgos de las antiguas verdades metafísicas: autoreferencia, autojustificación, intolerancia con lo que ellas no son. La defensa de la libertad pasa a ser en ese momento una cuestión de defensa de la personalidad en una sociedad que ha masificado, a través de propaganda ligera, unos ideales irrechazables si se pretende seguir viviendo en comunidad.

Mill denominaba este proceso pretendidamente legítimo y falsamente democrático *tiranía de las mayorías*, una tiranía sediciosa tanto por encauzar sutil e ingeniosamente el pensamiento colectivo en el día a día de la polis como por constituirse dentro de cada individuo de tal manera que ellos mismos la consideraran, a consecuencia de las nuevas vías de inyección de ideas, autoelegida y libre. Que el número de personas que originan y promueven los decretos luego impuestos a través de esta tiranía sea grande o pequeño –cantidades que han ido variando a la par que la propia forma de la sociedad- carece de importancia. Lo que importa es que la resistencia espiritual ante ellos se torna inviable.

La tiranía de las mayorías, a la par que las sociedades en que se desarrollan, han ido evolucionando y perfeccionando sus mecanismos actuantes haciendo que cada vez existan menos válvulas a través de las cuales poder emanciparse: la manipulación de las ideas y los sentidos que conforman la realidad es tan minimalista que los individuos ni siquiera poseen consciencia de que haya algo de lo que emanciparse.

El argumento con el que se ha defendido en los últimos tiempos la tiranía de las mayorías, señala Mill, el argumento que ha legitimado la expansión de patrones comunes hasta esferas individuales, apunta a redimir, en una época en la que lo material va quedando resuelto y se busca constituirse como sociedad mayor de edad, la incapacidad de la mayoría de los individuos para gestionar sus asuntos personales de manera autónoma. La tiranía que ejercen las mayorías, escudándose en la subsanación de esta carencia, se ha encaminado a actuar no sobre las normas que regulan la convivencia social —esto ya lo hacen las leyes— sino a gestionar el espíritu, la personalidad y las apetencias.

Desde esos lugares íntimos se pretende pulir las virtudes individuales hasta hacer de los sujetos que las portan unos seres que aspiren a una excelencia equiparada, a una excelencia conjunta, a una excelencia comunitariamente establecida. De este modo, los decretos postulados a través de dicho pensamiento colectivo acaban ocupando sutilmente el puesto que antes ocupaban aquellas verdades metafísicas que indicaban cómo vivir. La tiranía de las mayorías sostiene: un individuo es soberano de sí mismo cuando haya adquirido los valores considerados mejores para todos los individuos, mientras que es esclavo de sus pasiones cuando los valores emergen únicamente de él. Mill, tajante, alega en su *Sobre la libertad*: “Ningún hombre puede, en buena lid, ser obligado a actuar o a abstenerse de hacerlo, porque de esa actuación o abstención vaya a derivarse un bien para él (...). Sobre sí mismo, sobre su cuerpo y su espíritu, el individuo es soberano” (Mill, 1985:38).

Hemos adelantado, en capítulos anteriores, la apuesta particular de esta investigación: la que apunta a argumentar la creencia de que la libertad es aquello que no puede ser arrebatado por ninguna política, por ninguna forma tomada por la sociedad; la de que el espacio que abre el pensamiento individual respecto al pensamiento dado, respecto al pensamiento de las mayorías, es la forma que toma la primera, única y más radical libertad. La libertad de pensamiento, siguiendo esta estela, se erige como la forma

genuina de la libertad humana, mientras que la libertad de expresión y de actuación son el objetivo por el que esa libertad de pensamiento lucha en un entorno que impone el dogmatismo y el autoritarismo de lo establecido. “La única libertad que merece este nombre” escribe Mill “es la de buscar nuestro propio bien a nuestra propia manera, en tanto que no intentemos privar de sus bienes a otros o frenar sus esfuerzos para obtenerla” (Mill, 1985:41).

El despotismo concurre cuando hasta el espacio abierto por el pensamiento subjetivo, el espacio que nos permitiría decretar unos fines individuales propios, es moldeado por el entorno y devuelto al sujeto en una forma tan personalizada y amable que la emergencia de la necesidad de emprender cualquier búsqueda personal queda contenida por anticipado al haber sido sustituida por una búsqueda ya completada, por la imagen de un trayecto presentado como personal que ya ha arribado a unos nuevos fines individuales y sobre todo asequibles. La imposibilidad de materializar los fines decretados por la libertad de pensamiento en un entorno hostil queda zanjada como problema cuando los fines individuales que nos satisface haber materializado son facilitados y permitidos por el Sistema, precisamente porque han sido elegidos por él.

La tiranía de las mayorías ha conseguido que el despotismo de imponer decretos sea promovido y defendido por los propios sujetos a los que se les imponen esos decretos. La pretensión de imponer a otros unas doctrinas cuyas consecuencias se limitan a la vida individual, aun cuando esas consecuencias se presentan como benignas para el sujeto que las porta, encarna sin embargo la violencia más extrema.

Nadie puede vivir una vida digna, original y *propia* si no se ha lanzado a averiguar en su *propia* carne cuál es la vida que más *propiamente* le pertenece. El peligro no radica en el hecho de adherirse a corrientes ya seguidas por otros: el peligro es hacerlo a la par que se declina de la voluntad, única portadora de esa vitalidad que plasma la propia individualidad. Solo a través de una elección *activa*, una elección que discierne entre lo diferencial de los resultados, se puede adquirir la capacidad para aceptar o rechazar. Renegar de la voluntad, del ser activo, de la facultad de discernimiento es aceptar ser tratado como un engranaje, pues es *mostrarse* como un engranaje. Mill, en su *Sobre la libertad*, considera:

Si se abstiene de molestar a los demás en sus asuntos y el individuo se contenta con obrar siguiendo su propia inclinación y juicio, en aquellas cosas que solo a él

conciernen, las mismas razones que establecen que la opinión debe ser libre prueban también que debe permitírsele que ponga en práctica sus opiniones, sin ser molestado, a su cuenta y riesgo. (...) Es deseable que, en los asuntos que no conciernan primariamente a los demás, sea afirmada la individualidad (Mill, 1985:82)

La pregunta que planteábamos con Berlin, aquella que cuestionaba la legitimidad de que solo pudieran poner en marcha sus elecciones personales unos individuos que habían demostrado traspasar cierta mayoría de edad, se torna superflua cuando arribamos a la cuestión de quién postula qué es la mayoría de edad y cuáles son los fines que un mayor de edad debe perseguir.

Por otro lado, se debe tener en cuenta que las elecciones personales son exclusivamente aquellas cuya existencia no ejerce violencia ni dogmatismo hacia la vida de otros individuos; ateniéndonos a esta concreción afirmamos que las opiniones, pensamientos e ideas, disponiendo de campo libre para expandirse independientemente del grado de madurez del individuo que las porta, no siempre van a obtener buenos resultados ni van a proporcionar beneficios a su portador, pero van a asegurarnos que tanto su existencia como su expansión prueban que nos hallamos ante un campo abierto *hacia la libertad*. La autonomía y la emancipación reales, esas que solo pueden nacer a través de una subjetividad que se ha desarrollado conscientemente, necesitan de ese campo abierto anterior para poder emerger y seguidamente dar vida a unas ideas, valores y pensamientos propios.

Un individuo se ennoblece, se revaloriza, se hace mayor de edad cuando lejos de querer llevar sus elecciones personales a la universalización de su práctica, busca explotar esas preferencias de manera completamente subjetiva y agradece que los demás hagan lo mismo respecto a las suyas. Se trata de una concepción totalmente subjetivista de la felicidad: el único camino que nos puede acerca a ella pasa por dejar de buscar la universalidad de lo que nos la proporciona.

Defender la idea de que si algo es bueno para uno, no le atañe a uno averiguar si también lo es para otros y mucho menos imponérselo, es el único imperativo que puede aproximar un pensamiento emancipado a la plasmación de sus ideas en su vida particular. El peor tipo de despotismo, indica Mill, es el que busca tornar lo emergido de un pensamiento subjetivo en virtud universal:

Para dar libre juego a la naturaleza de cada uno es necesario que las diferentes personas puedan llevar diferentes géneros de vida. Una época se hace más acreedora al

reconocimiento de la posteridad, cuanta más amplitud de acción ha habido en ella. Ni siquiera el despotismo produce sus peores efectos en tanto que existe la individualidad bajo su régimen, y todo lo que tiende a destruir la individualidad es despotismo, sea cualquiera el nombre que se le dé (Mill, 1985:88)

Aunque se trate, mirada con reflexión, de una tautología que dispendia pocos detalles, creemos en la legitimidad de la siguiente definición otorgada por el inglés: “La individualidad debe gobernar aquella parte de la vida que interesa principalmente al individuo, y la sociedad la parte que interesa principalmente a la sociedad” (Mill, 1985:99).

Esta afirmación apunta a resaltar que la sociedad –cualquier entidad mayor al individuo, esté institucionalizada o no- debe aceptar que su espacio de actuación no es el interior del sujeto, su moral, sus preferencias y sus ideas, sino que se encamina ahora a una gestión regulativa entre órdenes materiales y discrepancias entre las convivencias, y todo ello a través de una regulación legal y no de inmiscuirse en las cabezas. La sociedad y sus ordenanzas deben ejercer una labor que apunte más a lo negativo – intervenir en casos de violencia e injusticia- que a lo positivo –indicar cómo se debe vivir-.

La defensa del individualismo consiste en revelar que existe una variedad de gustos y modos de vivir tan infinita como los propios sujetos, así como en trabajar por un espacio público fecundo para el óptimo desarrollo de los mismos. Lidar con ellos y conseguir una sociedad lo menos opresiva posible es la labor del Estado, así como de la educación promovida por el mismo: una educación basada en la comprensión –y no una escueta *tolerancia*- de la infinitud humana.

Mill destaca la importancia que las leyes sociales ostentan a la hora de salvaguardar la justicia y el respeto entre individuos: “Sería yo la última persona que despreciara las virtudes personales; pero vienen estas en segundo lugar, si acaso, respecto de las sociales. Corresponde a la educación el cultivo de ambas” (Mill, 1985:100). Condenar aquellos modos de actuar que han demostrado contener una violencia inherente a su práctica es el sentido común que busca estimular la educación, una educación basada en un individualismo que parte y desemboca en la conservación de lo humano. Desarrollar este tipo de individualismo en vez de querer sustituir su labor es el cometido por el que debe luchar el Estado. Así lo transcribe Mill:

El mal comienza cuando, en lugar de estimular la actividad y las facultades de los individuos y de las instituciones, los sustituye con su propia actividad; cuando, en lugar de informar, aconsejar y, si es preciso, denunciar, él los somete, los encadena al trabajo y les ordena que desaparezcan, actuando por ellos. El valor de un Estado, a la larga, es el valor de los individuos que lo componen (Mill, 1985:136)

El inglés aventuraba, en uno de sus capítulos sobre el socialismo (Mill, 1985:221), que para poder cambiar algo a cualquier nivel de la realidad había que pasar por dos fases: una primera que detectara aquello que debía ser cambiado y una segunda que determinase qué es lo que lo tendría que sustituir. Guisán, especialista en el inglés y siguiendo esta estela en su investigación particular, señaló en su *Manifiesto hedonista* el que para ella constituía el error más habitual a la hora de establecer normas éticas en una comunidad: la a-personalidad y desvitalización de sus códigos comunitarios, la conversión de los mismos en unas directrices deontológicas que lejos de centrarse en implantar un suelo común apacible para los diferentes modos de vida acababa cristalizando en un intento de universalización de los mismos. Ortega, en su *El tema de nuestro tiempo*, escribía: “No se habría llegado a tal disociación entre las normas y su permanente incumplimiento si junto al imperativo de objetividad se nos hubiese predicado el de lealtad con nosotros mismos” (Ortega y Gasset, 1961:47).

Las doctrinas deontológicas, retomando a Guisán, contienen su mayor peligro en el *a priori* desde el que parten y al que intentan arribar todos sus preceptos: la creencia de que las normas éticas no deben estar ligadas al espacio desde el que los sujetos particulares inicien su proceso de individuación sino que deben constituir una maquinaria cuyo objetivo se encamine a convertirlos en individuos con unos fines tan des-individualizados, tan desubstancializados y tan descontextualizados que el riesgo de emergencia de una ruptura subjetiva se haga mínimo. Así lo describe la española:

Fue Immanuel Kant, el rigorista filósofo alemán, quien sentenció erróneamente que la ética no debía ocuparse de cómo hacernos felices, sino de cómo hacernos dignos de la felicidad. Mi propuesta personal se sitúa en las antípodas. La ética solo tiene sentido si proporciona al hombre el goce al que se hace acreedor en el momento mismo en que se esfuerza en su búsqueda (Guisán, 1990:11)

La española propone emprender un giro copernicano que enfoque la labor de la ética en el goce del individuo, en el goce *responsable* –pleonismo para cualquier individualista concienciado- del individuo: propone que sean los propios sujetos los que decidan cómo experimentar tanto su voluntad singular como la búsqueda de su felicidad, y que el anhelo de esta última se convierta en aquello que les impida dedicar tanto su tiempo

como sus esfuerzos en tareas ajenas, concurriendo como *la más ajena a lo humano* la obstaculización de la felicidad de los otros.

Guisán cree que la felicidad ha sido un tema largamente omitido en la filosofía occidental por aparecer, tanto ella como sus derivaciones, como un peligro para el orden y la estabilidad; sin embargo, considera necesario cambiar esa representación de la felicidad como persecución indiscriminada de metas subjetivamente provechosas por la noción de felicidad como virtud, esto es, de felicidad como integridad que se actualiza cada vez que nos ponemos en marcha en el aprovechamiento del corto espacio temporal que se nos ofrece para cultivar nuestras virtudes personales, todo ello con motivo de asegurarnos la persecución de una felicidad que, más que como meta, se proyecte como un modo de existir basado en la autorrealización. Partiendo de esta idea, Guisán se pregunta: “¿De qué sirve al hombre poseer todo el mundo si pierde su felicidad? ¿De qué sirven, por añadidura, los regímenes justos, las sociedades igualitarias, si oprimen las capacidades creativas y críticas que hacen a un individuo conscientemente feliz?” (Guisán, 1990:15).

La filósofa recoge y ampara aquella idea presentada con anterioridad en nuestra investigación particular: la idea de que un cambio en la estructura socioeconómica no es suficiente para propiciar un cambio en nuestro esquema interior, en nuestra *humanidad*, en la labor de nuestro espíritu; aferrarse a las bondades de un cambio netamente material es ingenuo y sobre todo fútil. La reubicación de los bienes materiales, aunque justa, necesaria y acuciante, no contiene una emanación espontánea hacia el desarrollo de aquellas capacidades que impedirían a su portador volver a caer en la deposición de su voluntad en directrices externas, directrices que, aunque reorganizadas, portarían la misma ajeneidad de lo elegido. Solo la emergencia de la necesidad interior de una autonomía particular, de la labranza de un camino propio y de la búsqueda de una consciencia soberana en sus fines puede reconfigurar al individuo, y no solo su entorno.

La única vía para que tanto el espíritu como la felicidad se vean posibilitados pasa por activar la capacidad vital del individuo, la pregunta por su ser en el mundo y la búsqueda de su justificación particular. Se trata de activar una sospecha que ponga en el punto de mira tanto esa supervivencia naturalizadamente mecánica como lo que las directrices brotadas de la misma envuelven: el alejamiento perpetuo de la pregunta por el sentido de *nuestra* vida. Guisán señala: “Solo mediante el razonamiento, y la

sensibilización respecto a las propias potencialidades, las propias posibilidades de alcanzar una existencia madura, un desarrollo gratificante de las capacidades y talentos individuales, puede conseguirse una revolución *radical*” (Guisán, 1990:15).

El emprendimiento de lo que Guisán llama una *educación en el hedonismo*, lo que en otros capítulos hemos sugerido como la importancia de educar en la individualidad, es la única vía para que la universalización de los fines a-personales se restrinja y la creatividad individual, sustentadora del progreso colectivo, deje de verse criminalizada cuando no se ajusta a la nivelación impuesta por lo habitado. La muerte de Dios, la muerte de aquellos discursos fundamentadores en la teoría y universalizadores en la práctica, ha devenido un féretro perpetuador de las antiguas formas del espíritu objetivo que, aun con una metafísica decayendo desde lo alto de su vitrina ontológica, ha terminado por inyectarse en la tierra y metafisiquear la política hasta hipostasiar sus categorías y hacerlas inintervenible. La ontologización de la realidad sigue vigente en su versión modernizada tras la caída de los grandes relatos, una versión que apunta a salvaguardar una estabilidad política necesitada y demandada por unos seres incapaces de lidiar con el vacío de sentido así como con su construcción, unos seres que ahora perpetúan un relato sin fundamentos, sin garantías y con el agotamiento casi completo de la confianza en sus bondades.

Cuando los individuos siguen sintiendo su vida como una realidad que no les pertenece, como un nuevo valle de lágrimas modernizado y tecnológicamente amueblado, se debe sospechar que esa caída de la metafísica y sus antiguos sentidos apunta a que si bien es una caída, no es una evaporación y mucho menos una superación. Guisán recuerda:

La vida no es una mala noche en una mala posada. Si acaso, es una breve estancia en nuestro único hogar. El hogar de nuestro cuerpo, el hogar de nuestra tierra, el hogar del mundo. Si aireamos las ventanas de la casa, si la aseamos y ordenamos, si la embellecemos, y nos embellecemos por dentro y por fuera cumpliendo objetivos hermosos, justos, convenientes para todos, fructíferos, fértiles, nuestra vida habrá cobrado sentido, significado. Nos habremos autojustificado (Guisán, 1990:18)

Justificarnos a nosotros mismos a través del atrevimiento, la jovialidad y la apreciación de lo que experimentamos es el único modo de justificar el paso por una realidad tan delicada como trágica, una realidad que nos pide salir al encuentro de sus infinitos giros con todo el arsenal de armas exegéticas del que disponemos. Atrevernos a ser felices, atrevernos a ser dueños de *nuestra* felicidad, *nuestros* fines y *nuestros* goces es una apuesta que cristaliza espontáneamente en autojustificación.

El individualismo que defiende Guisán, el *hedonismo*, quiere rescatar el goce, pero como hemos apuntado anteriormente, el goce hedonista nunca porta irresponsabilidad para con la convivencia: es un goce que busca la tipificación de vida particular que produce más satisfacción sin olvidar que existen otras vidas particulares que también buscan satisfacción.

La española considera esta práctica menos dificultosa de lo que su estipulación teórica supondría, y recuerda que el carácter puramente subjetivo del goce muestra que una vida no tiene por qué portar cambios, variaciones y mudanzas continuas: también puede portar lo contrario. La clave radica en que sea una vida continuamente autoelegida por la voluntad activa del que la porta. Así lo describe la española: “Perderse en una pasión es hermoso, y placentero, ¡hedónico, por supuesto! Pero también organizar una vida armónicamente puede producir placeres profundos, amplios” (Guisán, 1990:24).

La existencia de innumerables tipos de goces y por tanto de fines es lo que determina la imposibilidad de universalización de aquello que aporta felicidad. El hedonismo apunta a la irreductibilidad de esa empiria que nos proporciona dichas diferentes, así como a salvaguardar sus posibilidades de actualización: profundizar en los sentidos que estas viabilizan es la tarea de la praxis individual. Emprender el viaje hedonista que encuentre entre esa proliferación de sentidos el adecuado para cada uno es la aventura a la que estamos arrojados tras la muerte de Dios y la aparición de lo que queda: la realidad dispuesta a ser intervenida.

La filósofa carga contra la apatía de una civilización sumida en el discurso de su pequeñez y de su incapacidad de actuación, un discurso que, tras la muerte de Dios, ha dejado en evidencia el recelamiento de su infantilismo al recogerse en la inesperada nueva excusa del tamaño de los progresos del mundo y la imposibilidad de intervenirlos. Guisán llama fervientemente a la actuación: “El mundo no nos gusta, pero ello no nos deprime hasta la inoperancia o la inercia. Por el contrario, los males del mundo son un reto a nuestra imaginación. La codicia, la ramplonería o la simpleza de nuestros conciudadanos no nos priva de nuestra fe en la humanidad” (Guisán, 1990:32).

El hedonismo es el rechazo de la tregua que ofrece cualquier buen funcionamiento social a cambio de nuestra vitalidad y actividad individual. También es la conciencia de que toda vitalidad y actividad individual participan de un derecho que o bien es

salvaguardado para todo el mundo o no puede ser salvaguardado en absoluto. Así lo describe la española:

Sabemos los hedonistas que el mundo es un lugar desagradable, y no nos basta con saltar del barco con nuestro bote salvavidas mientras perecen todos los demás. Para un hedonista *nosotros somos los demás, y los demás son nosotros*. Quienes se preguntan cómo pudo Mill realizar la difícil cabriola del salto del hedonismo particular al universal, no han comprendido la dimensión hedonista de la personalidad humana (Guisán, 1990:38)

La praxis hedonista no se conforma con cambiar un mal por un mal menor: es la crítica permanente que apunta a una excelencia inalcanzable con motivo de actualizar las energías que nos permitan seguir luchando por el siguiente escalón. Posee como base la creencia de que todo puede cambiar, si se está dispuesto a luchar por cambiarlo; así de irreverente es la doctrina del hedonismo: “Se extralimita en el sentido de que a su rebeldía no le pone límites, ni el juego de los ‘posibilismos’ le resulta atractivo” (Guisán, 1990:41). Un hedonista no es anárquico, es meta-ordenado: su actitud crítica no se encamina a negar el orden, se encamina a mirar más allá de él para testar su legitimidad. No toma ningún orden por orden natural y mucho menos por incambiable: cree en la artificialidad absoluta de la realidad.

El salto del yo a los yoes es natural para cualquier hedonista porque no hay salto: hay continuidad y comprensión. Así lo cree Guisán: “Quizá somos hedonistas porque nos sentimos con y en los otros. Y eso es un hecho más o menos real, más o menos bruto de la existencia, de donde derivamos todo nuestro sistema de valores y nuestras humanas creencias” (Guisán, 1990:69). Debido a esta evidencia inteorizable, el deber carece de lugar en una acción hedonista: las acciones cuyo destino es la comunidad se realizan por comprensión, por querer personal que nace de lo más profundo de nuestra humanidad.

Aquellas acciones que desde otras doctrinas necesitarían de una apelación a la necesidad de su obligatoriedad son las acciones desde las que los hedonistas se revelan como tal, las que toman como punto de partida de una praxis siempre responsable y las que les permiten mirar hacia la realidad como un campo que, lejos de suspenderse sobre el nihilismo y la desesperación producida por la falta de sentido, otorga la posibilidad de una constante postulación de valores renovables brotados de una vitalidad en busca infatigable de la materialización de su felicidad. En palabras de Guisán: “Para nosotros, preguntarse ¿por qué ser moral? carece de sentido. Somos ‘morales’ en la medida en que realizamos nuestro proyecto vital” (Guisán, 1990:79).

Consideramos, completando las enseñanzas del *Manifiesto hedonista* con las ideas presentadas por otro stuartmilliano, John Rawls, en su *Teoría de la justicia*, que las instituciones deben ser instancias que medien entre las luchas de intereses desmesuradas y que compensen las carencias de aquellos individuos que o bien han tenido una suerte menor en la situación social de la que parten o cuyas dificultades para lidiar con la gestión de su vida sean imposibles de acarrear individualmente. De esta última evidencia parte Rawls al tratar de apuntalar el sentimiento de la comprensión: “No merecemos el lugar que tenemos en la distribución de dones naturales, como tampoco nuestra posición inicial en la sociedad” (Rawls, 2006:106).

La ayuda humana no debe buscar su motivación en postulados abstractos ni en teorías explicativas sobre las bondades de la empatía, sino que le basta con hacer uso de su intuición: cualquier persona con capacidad de raciocinio, apunta el estadounidense, prefiere que el entorno en el que vive sea justo a que sea injusto. Que sea amable a que sea hostil. Que sea prolífero a que sea carencial. Revalorizar la intuición humana como capacidad de comprensión tanto de las necesidades de los otros individuos como del propio contexto, renovarla como instancia motivadora de acciones enfocadas a desarrollar una sociedad compartida, es una meta que para Rawls aparece como apremiante: “No hay nada necesariamente irracional en recurrir a la intuición para resolver las cuestiones de prioridad. Tenemos que reconocer la posibilidad de que no exista un camino para ir más allá de una pluralidad de principios. Sin duda cualquier concepción de la justicia habrá de apoyarse en alguna medida sobre la intuición” (Rawls, 2006:51).

La intuición puede erigirse como la capacidad de comprensión de una humanidad en lucha por el bienestar de todos, y *debe* erigirse como tal debido a que sus bases no necesitan de una apelación a valores externos: se sostienen por sí solas. La necesidad de remitirse a otras instancias para la legitimación de algo, propia del método científico, dejará de suponer un problema en el momento en que logremos salir del pensamiento instrumental y asumamos que las variables con las que hemos de tratar para la postulación de juicios humanos en nada se asemejan a las variables con las que trata el científicismo, así como tampoco las consecuencias que de ellas se derivarán.

Creemos, una vez más siguiendo a Rawls, que la sistematización de los diferentes ámbitos de la realidad fue encauzada sin posibilidad de retorno en el momento en que,

de los tres principios que defendió la Ilustración y que han terminado por constituir las sociedades occidentales –libertad, igualdad y fraternidad-, se minusvaloró al último por ser el menos teorizable y el más intuitivo, y no se tuvo en cuenta que una priorización y valorización del mismo hubiera supuesto no solo una mejora en la convivencia social sino también un mejor funcionamiento de los otros dos principios.

No se tuvo en cuenta que la fraternidad se alzaba como el único de los tres íntegramente autosuficiente para crear convivencia, además de ser el único cuya expansión no habría supuesto consecuencias por exceso. Era el único que podría haber motivado la lucha conjunta por una libertad real, y el único que se empeñaría en distribuirla entre todos los individuos. Creemos que solo rescatando la importancia de una fraternidad que inhabilite la indiferencia hacia el sufrimiento ajeno, la opinión de las mayorías podría emitir unos juicios humanos que no estuvieran enfocados a manipular individualidades sino a proteger a las mismas como *otros igual que yo*.

Creemos que la responsabilidad individual debe adquirir un peso que solo la hipervalorización del desarrollo de cada sujeto puede sustentar, una revalorización que preserve el cuidado por lo humano y que permita construir un espacio público que facilite la convivencia y la comunicación. El respeto propio, lo que algunos han denominado narcisismo por su afán de autorrealización, es la actitud que podría cimentar una fraternidad incluyente entre individuales dispares y provocar la emergencia de su mejor derivación: la lucha por una dignidad compartida que permita hacerse con una vida propia. Cualquier discurso colectivo dirigido a denigrar el respeto propio, cualquier Sistema empeñado en hacer dudar al individuo de su valía como singularidad irrepetible, es una realidad a la que esa singularidad irrepetible ha de presentar resistencia. En palabras de Rawls:

Podemos definir el respeto propio (o la autoestimación), en dos aspectos. En primer lugar, (...) incluye el sentimiento en una persona de su propio valor, su firme convicción de que su concepción de su bien, su proyecto de vida, vale la pena de ser llevado a cabo. Y, en segundo lugar, el respeto propio implica una confianza en la propia capacidad, en la medida en que ello depende del propio poder, de realizar las propias intenciones (Rawls, 2006:398)

2.3.3. ¿Individualismo deontológico –Sartre- o individualismo *individualista* – Camus-?

El empeño de las doctrinas individualistas en demostrar humanidad y valía para crear sociedades fraternalmente interconectadas nace de los reproches que han recibido a lo largo del tiempo algunas de las consideradas derivaciones del individualismo: se les reprocha el solipsismo al que está abocada su propuesta, se les reprocha la imposibilidad de politización de sus preceptos, se les reprocha su dificultad para construir leyes comunitarias y se les reprocha el utopismo fáctico que supone basar las relaciones sociales en sentimientos de empatía e intuición en lugar de en unas obligaciones colectivas fuertes e irremplazables.

Todos los reproches dirigidos al individualismo, no obstante y tal y como hemos ido disertando a lo largo de nuestra investigación particular, son reproches dirigidos más que a ese individualismo social y sucintamente responsabilizado que largamente hemos procurado describir, a aquello que se ha estimado llamar individualismo a lo largo de las últimas décadas –y que está caracterizado por todos los rasgos que denunciaba aquel primer y concienciado individualismo-.

La insolvencia para crear valores comunitarios y la priorización de una esfera personal narcisista y desbocada se erigen como las dos denuncias finales de toda una retahíla de críticas al individualismo, a ese *nuevo* individualismo que no deja de crecer a medida que crece el aislamiento y la atomización en las nuevas sociedades conectadas en lo material y completamente desconectadas en lo humano.

a) El pesimismo de Sartre: de la crítica individual al colectivismo íntimo

Jean-Paul Sartre intentó, en su *El existencialismo es un humanismo*, deslegitimar las críticas que recriminaban al individualismo ser una doctrina incapacitada para cualquier empresa comunitaria. A su vez, quiso deslegitimar la acusación de exceso de pesimismo achacado a dicha corriente, denuncia que, según sus críticos, señalaba a ese tipo de pensamiento que enumeraba los problemas de la sociedad y seguidamente se aislaba en un espacio solipsista que le permitía seguir denunciándolos sin la responsabilidad individual de hacerse cargo de ellos.

El francés quiso demostrar que el empeño de la doctrina *existencialista* –su individualismo particular- por localizar lo malo, lo que debía ser cambiado, aquello sobre lo que era imperativo actuar no se debía en modo alguno a un derrotismo inherente a su pensamiento, sino que se enfocaba a un juego metodológico: la insistencia de esta filosofía por *politizar* lo malo –nombrarlo como problema común para poder ser abordado por la sociedad en su conjunto- y dar rienda suelta a la participación de las diferentes subjetividades para presentar *su* bueno, su alternativa, su disyuntiva, se encaminaba a agrandar el espacio de pensamiento individual y permitir que aquellas ideas con una utilidad mayor para el desarrollo de la comunidad fuesen visibilizadas y aprovechadas.

El mejor modo de vivir consistía, según Sartre, en filosofar sobre lo malo y vivir lo bueno; este modo de vida, describía en su *El existencialismo es un humanismo*, nos lanzaba inevitablemente a una pregunta radical acerca de nosotros mismos: “En el fondo, lo que asusta en la doctrina que voy a tratar de exponer, ¿no es el hecho de que deja una posibilidad a la elección del hombre?” (Sartre, 1973:2).

La doctrina existencialista parte de la idea *postmetafísica* de que la existencia precede a la esencia. Primero existimos, luego nos hacemos. No llegamos a este mundo para realizar un fin que estuviera puesto de antemano, no conformamos una línea teleológica a la que debemos atenernos para actuar. Existimos, luego nos tenemos que hacer. No poseemos ninguna naturaleza, ninguna esencia, ningún valor: la vida humana está obligada a construirse por completo sin una base antepuesta que la ayude ni un fin ulterior que la guíe. El proyecto de nuestra existencia es el proyecto de subjetivación que continua e inevitablemente ponemos en marcha, el proyecto que hace que cada uno cargue, en cada acción que acomete, con una responsabilidad que le acompañará toda su vida.

Para Sartre, elegir lo que queremos ser a cada momento es una decisión tanto subjetiva como objetiva en el sentido de que cuando elegimos, elegimos aquello que consideramos lo mejor, *el bien*, y lo hacemos de una manera tan concienciada respecto a lo elegido, respecto a las bondades *universales* de lo elegido, que esa elección podría convertirse en máxima universal para cualquier sujeto que estuviera en nuestras circunstancias. En palabras del francés:

Y si quiero -hecho más individual- casarme, tener hijos, aun si mi casamiento depende únicamente de mi situación, o de mi pasión, o de mi deseo, con esto no me encamino yo solamente, sino que encamino a la humanidad entera en la vía de la monogamia. Así soy responsable para mí mismo y para todos, y creo cierta imagen del hombre que yo elijo (Sartre, 1973:4)

La apuesta de Sartre para intentar aunar subjetividad y objetividad a la hora de tomar decisiones, a la hora de establecer un modo de vida, a la hora de establecer un diálogo entre lo concreto individual y lo comunitario, parece recular en su forma final hacia una deontología basada en cierta universalización de los fines, en la seguridad que otorga la desubjetivización de la praxis individual, en la estabilidad que ofrece lo colectivamente aceptado respecto a la incertidumbre de lo subjetivamente emergente; aquel axioma postulado al comienzo de la propuesta existencialista, *la existencia precede a la esencia*, aquello que apuntaba a que la comunidad humana solo tenía en común su humanidad arrojada y que la evidencia de esta única certeza hacía patente un mundo sin valores ontológicos y la necesidad de su construcción artificial –en sustitución de su búsqueda y por tanto la postulación de su universalidad- pareció perder fuelle al encontrarse con lo que el hacerse cargo de sus consecuencias supondría.

La marcha atrás de una doctrina originariamente anarquista en su crítica y concienzudamente subjetivista en su práctica, el volteo hasta arribar de nuevo a un deontologismo comunitario necesitado de valores universales, la petición de recalar en unos fines comunes que no se guíen por motivos personales e íntimos es la admisión de que aquello que se presentaba como un nuevo individualismo capaz de arribar a una vida subjetivizada y por lo tanto responsabilizada para con las otras subjetividades era en realidad una alabanza a *cierto* individualismo que adoptaba, nuevamente, *cierto* pensamiento colectivista.

La manutención de una intersubjetividad comunitaria basada en la penetración de lo originario incomprensible –la existencia-, la solidaridad respecto a lo concreto individual –la esencia artificial- y la mutua protección de lo humano –la diferencia común- no solo puede, sino que debe ser perseguida sin ampararse en un nuevo imperativo categórico, en una nueva ley que obligue a la acción individual –aquella que recalca en el campo de lo personal- a mimetizarse con máximas colectivas ni en un nuevo código que advierta a lo elegido que debe atenerse a su propia universalización.

Elegir individualmente respecto a lo íntimo, lo personal y lo vital subjetivo no puede precisar en ninguno de los casos la necesidad de universalidad para convertirse en

practicable, para legitimar su existencia ni para validar unas consecuencias que recalarán únicamente en el sujeto que las acarrea. El individualismo, lejos de aquello que postuló Sartre, debe consistir precisamente en la emergencia de una subjetividad tan única que nadie, estando en las mismas circunstancias que el sujeto concreto, pudiera elegir lo mismo que él, pues la artificialidad de su esencia, la intraducibilidad de sus fines y la desuniversalización de su felicidad conforman una concretización que se da solo una vez así en la historia, y nunca más.

Lysander Spooner, en su *Los vicios no son delitos*, presenta el límite entre vicios y delitos como el límite de la libertad individual, esto es, como el límite entre lo que debe ser obligatoriamente colectivo y lo que nunca lo debe ser:

Vicios son aquellos actos por los que un hombre se daña a sí mismo o a su propiedad.
Delitos o *crímenes* son aquellos actos por los que un hombre daña la persona o propiedad de otro.

Los vicios son simplemente los errores que un hombre comete en la búsqueda de su propia felicidad. Al contrario que los delitos, no implican malicia hacia otros, ni interferencia con sus personas o propiedades.

En los vicios falta la verdadera esencia del delito (esto es, la intención de lesionar la persona o propiedad de otro) (Spooner, 1875: I, L. 1-5)

Según la concepción de Spooner, un *vicio* –esto es, la elección subjetiva de cómo dar forma a un aspecto de la propia vida que en nada atañe a la vida de los demás- debe ser innegociablemente libre, o lo que es lo mismo, nunca debe ser coaccionado comunitariamente para atenerse a leyes colectivas ni su puesta en práctica subjetiva debe reflexionar sobre lo universalizable de su labor. La libre experimentación de la vida íntima, aquella que conduce a determinar qué es bueno para uno mismo así como qué es pernicioso, es el derecho individual por antonomasia, aquel sin el cual el individuo no se podría subjetivizar, ese que le lleva a que su felicidad se desuniversalice, se concrete y se pueda buscar personalmente.

Siguiendo esta concepción, podríamos concretar que hay dos modos bien distinguidos de abordar el individualismo: el deontológico, defendido por Sartre –y arribado desde una concepción aún onto-metafísica de la ética- y el propiamente individualista, defendido por Camus –y proveniente de la tradición nietzscheana-.

El individualismo deontológico afirma que a la hora de tomar una decisión, se está decretando la bondad y el valor de esa decisión hasta el punto de que podría ser acatada por cualquier individuo en nuestras circunstancias, debido a la *universalidad* del sujeto

que razona. El individualismo propiamente individualista no tiene esas pretensiones de universalización del raciocinio ni procura promocionar las bondades de lo que nos lleva a elegir subjetivamente: no limita al individuo a tomar aquellas decisiones que pudieran ser convertidas en máximas universales para cualquier individuo en su situación, sino que le invita a desarrollar y construir su subjetividad de un modo tan *subjetivo* que, por una parte, nadie pudiera elegir lo mismo que él en sus mismas circunstancias y, por otra, el sujeto pueda discernir aquello que elegiría una y otra vez para *su* vida.

El amparo de la potestad del individuo a la hora de tomar decisiones para *su* vida se encamina, lejos de la reconducción pretendida por el individualismo deontológico, a proteger la posibilidad de ruptura de un singular que no es ni universalizable ni universalizador, esto es, a hacer practicable aquello que podría ser bueno para una única subjetividad en la historia sin serlo nunca para ninguna más. Los vicios, las pasiones, los impulsos, los deseos, los goces, los anhelos: todos ellos son caracteres subjetivos que no se tiene ni el derecho ni el deber de elegir para los demás, pero sí el derecho –y quizá el deber- de elegir para uno mismo cuando se decretan como propios.

Cuando Sartre, en su *El existencialismo es un humanismo*, declaraba: “El hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace” (Sartre, 1973:5), el francés apuntaba a la proclamación de un subjetivismo comunitariamente consecuente sin pretensiones de mimetización entre la praxis individual y la praxis colectiva.

Cuando ese subjetivismo consecuencialista, sin embargo, fue subsumido al juicio de un deontologismo colectivo que testaba la universalidad de las decisiones personales, la doctrina de Sartre transmutaba en la sustitución de aquello que quería destruir: una nueva maquinaria validadora de caracteres objetivos, obligatorios y universalistas igual de autoritaria y autorreferente que las tradicionales doctrinas onto-metafísicas, y al igual que aquellas, detractora de toda posibilidad de ruptura subjetiva con el discurso de lo establecido. Así revelaba, en el ensayo citado, su marcha atrás hacia dicho deontologismo: “Dios es una hipótesis inútil y costosa, nosotros la suprimimos; pero es necesario, sin embargo, para que haya una moral, una sociedad, un mundo vigilado, que ciertos valores se tomen en serio y se consideren como existentes *a priori*” (Sartre, 1973:5).

Si la tesis afirmada por el existencialismo de Sartre –la existencia precede a la esencia- *se tomara en serio*, se debería asumir, con todas sus consecuencias, el vacío de valor ontológico –esto es, de valores existentes *a priori*- al que apunta. Se debería reconocer que el único axioma que podemos establecer como existente *a priori* es el siguiente: solo sabemos que existimos. Qué somos, nada aún. Solo existimos. Y a partir de ahí, nos hacemos y construimos valor. Elegir cómo construirlo es constituirnos a nosotros mismos en la verdad del subjetivismo y alejarnos de la protección de unas ideas apriorísticas que estamos afirmando que no existen.

La única universalidad que podemos tener en cuenta es la de que todo tiene que ser construido debido a que apriorísticamente *nada tiene valor*, la de que debemos decidir a cada momento en qué queremos convertir el mundo y la de que esto conformará en qué nos constituimos nosotros mismos. El compromiso del individuo para consigo mismo y para con la construcción comunitaria que emprende a través de su labor subjetiva es extremadamente minimalista y delicado, pues el lugar del que parte y el lugar al que arriba están contenidos en cada acción que acomete.

b) Camus y la rebelión del individuo consciente

Consideramos que el individualismo expuesto por Albert Camus se apropió de la *seriedad* buscada por la doctrina existencialista en el momento en que se hizo cargo de las consecuencias de aquel axioma desde el que Sartre partió y no se atrevió a explotar.

Cuando Camus planteó, en su *El mito de Sísifo*, que el único problema auténticamente filosófico radicaba en preguntarse si una vida *sin un sentido ya dado* merecía la pena ser vivida (Camus, 1995:15), el francés revelaba ese abismo que separaba su pensamiento del de Sartre: ¿merece la pena vivir una vida que, conociendo la ausencia de sentido ontológico, conociendo la ausencia de valores *a priori*, conociendo la ausencia de fines universales, se hace consciente de que cualquiera de esas construcciones recae en sus manos de una manera irremediablemente subjetiva, artificial y perecedera? ¿Se puede vivir una vida digna sin la ayuda de imperativos categóricos ni de verdades objetivas, asumiendo que todo a lo que podremos arribar es a una vivencia completamente personal que en ningún caso va a desembocar en seguridad, comunicabilidad ni en último término salvación?

Camus creía que la inclinación que los individuos sentían por vivir, por seguir viviendo, por perpetuarse aun habitando condiciones hostiles manifestaba la vocación innata de los humanos por la vida, por experimentar, por ser sensibles al mundo; que el vitalismo, aun en los seres más inconscientes, era una semilla que estaba siempre latente lo revelaba el afán de perpetuación de los mismos incluso viviendo una vida mecánica.

Partiendo de esta idea, el francés se preguntaba por qué la desvitalización en la que nos sumía un mundo que funcionaba por sí solo y que nos ofrecía predictibilidad a cambio de una desubjetivación de nuestra praxis personal —esto es, a cambio de nuestra individualidad— no era sentida como amenaza por el afán experimentador del ser humano. De esta manera, Camus llegó a una conclusión que hacía peligrar la posibilidad misma de la emancipación de la individualidad: la de que los individuos de la época de la técnica estaban serenos en la comodidad de lo dado precisamente porque no sentían lo dado como una plasmación de la deposición de su voluntad, como una amenaza hacia su vitalidad, como una enajenación de su vida.

El motivo por el que estos individuos se sentían tranquilos revelaba que consideraban su modo de vida, en todos y cada uno de sus aspectos, una elección autónomamente tomada, un camino personalmente escogido de entre las muchas posibilidades que se le ofrecieron, un acto de subjetividad que plasmaba su libertad. No sentían que la adquisición de lo dado fuese una enajenación de su subjetividad, vitalidad o sentido: sentían toda su esfera personal como producto de una elección perpetrada individual y conscientemente. Ante la ausencia de reflexividad que esta mirada acrítica mostraba, Camus advertía:

Pero un día surge el “por qué” y todo comienza con esa lasitud teñida de asombro. “Comienza”: esto es importante. La lasitud está al final de los actos de una vida maquinal, pero inicia al mismo tiempo el movimiento de la conciencia. La despierta y provoca la continuación. La continuación es la vuelta inconsciente a la cadena o el despertar definitivo. Al final del despertar viene, con el tiempo, la consecuencia: suicidio o restablecimiento (Camus, 1995:27)

Para Camus toda vida autónoma, todo individualismo consciente, todo emprendimiento de acciones consecuentes solo puede partir de ese despertar de la conciencia como nacimiento del yo vivencial, del yo vital, del yo que *se hace*. Se trata de alejarse de ser un cuerpo con funciones biológicas y buscar constituirse en un ser que se encuentra a sí mismo viviendo cierta existencia. La angustia, la interrogación y la sorpresa que emerge

de ese despertar de la conciencia es lo único que posibilita la recuperación de una vida humana que había sido mecanizada y automatizada en la perpetuación de lo dado.

El francés llama *absurdo* a la sensación que nace en nosotros cuando la extrañeza ante lo que siempre habíamos tomado como natural de repente nos asalta presentándolo como ajeno, como impropio, como no elegido. La puesta entre paréntesis de un entorno habituado, la duda ante aquello que considerábamos dado es ya empezar a concienciarse de que suscitando las contradicciones de lo presentado como idéntico a sí mismo llegaremos a desequilibrar las bases de su pretendida mismidad y deslegitimaremos las autorreferencias de su necesidad. Así lo describe Camus: “Lo absurdo es esencialmente un divorcio. No está ni en uno ni en otro de los elementos comparados. Nace de su confrontación” (Camus, 1995:47).

La ausencia de verdades universales, la ausencia de sentido ontológico, la ausencia de esencias apriorísticas es el inicio de la responsabilidad de toda acción subjetiva, de su construcción no inocente y de un hacerse cargo de todo lo que emerge de ella. Es la presentación del abismo entre una consciencia que despierta al mundo y aquello que se le presenta como objetivamente establecido. Es el comienzo de una forma de vida en la que cada decisión embiste un compromiso vital y responsabilizado para con toda la humanidad, no por lo universalizable de su labor sino por haber sido tomadas en un espacio compartido.

La cuestión a dilucidar no es si este modo de vida es más fácil por ser *propio* o más complicado, precisamente por ser *propio*; la cuestión es aceptar que es ineludible una vez uno se despierta a él. Dejar atrás la automatización del pensamiento y comenzar a pensar subjetivamente, nos dice Camus, es resistirse al pensamiento traducido como asentimiento, repetición y adecuación: “Pensar no es unificar, hacer familiar la apariencia bajo el rostro de un gran principio. Pensar es aprender de nuevo a ver, dirigir la propia conciencia, hacer de cada imagen un lugar privilegiado” (Camus, 1995:61). Pensar es reconquistarse a uno mismo en el único lugar que le pertenece: el de la autonomía del pensamiento y la rebelión que de él emerge.

La actitud capaz de poner en marcha el camino de reconquista de sí es, por tanto, la *rebelión*: la rebelión es la acción de tomarnos a nosotros mismos y ponernos ante el absurdo de la existencia sin sucumbir ni a la desesperación que provoca lo incomprensible ni a la aceptación irreflexiva de nuevos metarrelatos que nos conduzcan

al amparo de un nuevo sentido ontológico, desenmascarando ambas vías como opiáceos cuya función es evitarnos tener que hacernos cargo activo e individual de la construcción de la realidad.

La rebelión consiste en negarnos a que el cariz trágico del mundo se nos haga inasumible, así como a evitar zafarnos de él adoptando una mentalidad automática que nos excusa de tener que pensar sobre lo existente. Camus invita a las conciencias no solo a hacerse cargo, sino a disfrutar del sinsentido de una realidad absurda: “Para un hombre sin anteojeras no hay espectáculo más bello que el de la inteligencia en lucha con una realidad que le supera” (Camus, 1995:75).

La actitud rebelde se torna imprescindible a la hora de rechazar una deposición de la voluntad en discursos ajenos y poder empezar a disfrutar de la mirada propia desde su delicado y concretísimo ángulo; lograr perfilar y desarrollar esa mirada hasta hacerla capaz de asumir las profundidades más íntimas del sujeto, allí donde solo se pertenece a sí mismo, es el fin último de la rebelión. Se trata de negarse a vivir conciliado con una *subjetividad deontológica* –mimetizada con el deontologismo establecido- que presenta unas características incompatibles con aquello en lo que el individuo se quiere subjetivizar. Se trata de vivir en lucha consciente contra las realidades que no nos pertenecen y a las que no queremos pertenecer. La actitud rebelde es la que apunta a adueñarse de su presente, de todos sus presentes, sin deponer, a cambio de una seguridad comunitaria, ni la propia rebeldía de la mirada ni la subjetividad de la propia praxis.

Disponer de una conciencia despierta capaz de maravillarse ante su visión del mundo hace que aquello que antes nos resultaba desesperadamente paralizante por pluri-posibilitador se convierta en una suerte de arcilla capacitada para construir una vida completamente propia. La inacababilidad de unas posibilidades antes temidas por su ausencia de sentido se torna, tras el despertar de la consciencia, inacababilidad de libertad, plétora de vías posibilitadoras hacia un sinfín de destinos por explorar. Y esta nueva mentalidad, además de concienciarnos de estar arrojados en un mundo carente de significado pero lleno de posibilidades de significación –un mundo que a su vez está repleto de seres en la misma situación absurda que nosotros- es la única interconexión bajo la que podemos esperar una buena convivencia.

No podemos apelar ni a ontologías metafísicas ni a deontologías pseudometafísicas, y mucho menos a valores apriorísticos que nos indiquen cuál es la mejor decisión para cada caso particular —y la vida es una sucesión de casos particulares—. No podemos ser inconsecuentes con la afirmación *la existencia precede a la esencia* tras haber entrado en consciencia de su significado. Lo único que nos queda, ante esa existencia en la que no hay nada que podamos tomar como dado, es ser optimistas ante y con los otros creadores y esperar lo mejor de esas creaciones subjetivas que convergen en una gran creación común. No se sabe adónde podría arribar un mundo con multitud de consciencias en rebelión, con multitud de individuos en estado de lucha que se niegan a derogar su autonomía a cambio de protección comunitaria y solucionismo paternalista. Lo único que se puede asegurar es que ese estado de lucha, esa rebelión ante lo habituado, es el único estado en el que los humanos podemos convertirnos en individuos en persecución incansable de nuestra libertad.

La experimentabilidad consciente, la vivencia subjetiva, el despertar capaz de hacer de esta existencia algo que merezca la pena vivir es en opinión de Camus una necesidad latente en cualquier ser humano, independientemente del letargo en el que esté sumida su consciencia. La praxis individual, el proceso de subjetivación, la persecución de la propia felicidad son los únicos preservadores de una existencia que sin concreción se tornaría insensible y depreciada; las obras en las que nos vamos plasmando durante nuestra estancia en ella son la prueba de que nos hemos ido haciendo con su apropiación. Así lo expresa el francés: “En este universo es la obra la única probabilidad de mantener la propia conciencia y de fijar en ella las aventuras. Crear es vivir dos veces” (Camus, 1995:126).

Los individuos rebeldes, los individuos despiertos, los individuos que se buscan a sí mismos invierten su integridad en su obra sin el esfuerzo activo de tener que elegirlo a cada momento: una vez nacida su consciencia, esta ha nacido *para siempre*, conformando una actitud que les hace combatir con los patrones impuestos aun sin ser *conscientes* de ello.

Camus indica, siguiendo la línea de su maestro intelectual Nietzsche, que solo a través de un pensamiento estético, un pensamiento que tome la acción como obra sobre la que plasmar cierto discurso, se pueden llegar a salvaguardar, *liberándolas*, las fuerzas del espíritu, e incide en la inevitabilidad de la subjetivación de este tipo de proceder: “Todo

pensamiento que renuncia a la unidad exalta la diversidad. Y la diversidad es el lugar del arte. El único pensamiento que libera al espíritu es el que lo deja solo, seguro de sus límites y de su fin próximo. Ninguna doctrina lo solicita” (Camus, 1995:152).

Ni siquiera la propia obra estética, nos dice Camus, tiene potestad sobre su creador: este puede abandonarla en el momento preciso en que deje de interesarle, sin necesidad de ligarse a ella por el mero hecho de haber plasmado en ella las profundidades más íntimas de alguna de sus vitalidades pasadas. La *pertenencia* es también cuestión de libertad, y debe negarse a ser convertida en cuestión de deber e incluso de compromiso. Al hacerse consciente de su renovada capacidad de desprendimiento, de su recién descubierta capacidad para soltar y también para olvidar, el creador asume implícitamente más responsabilidad respecto a aquello que elige y dispone por ende de mayor legitimidad a la hora de elegirlo. La artificialidad de sus decisiones, una artificialidad que las convierte en propias, en decisivas, en algo excluyente del resto de posibilidades, justifica tanto estas como el desprendimiento total de lo no elegido. La libertad consciente, la libertad traducida en capacidad de ruptura subjetiva con el discurso de lo habitual, es la reivindicación final de Camus: ser conscientes del absurdo de la existencia es el acontecimiento más feliz que puede acaecernos en nuestro corto periodo de vida, pues es la única vía para hacernos cargo de ella.

En su *El hombre rebelde*, Camus declara insustituibles las bondades de la obra personal a la hora de motivar una buena convivencia con el resto de individuos: solo unos sujetos satisfechos con su propia vida pueden estar a la altura de dispensar lo que necesitan los demás sin ser obligados a ello. De esta manera, el francés postula la supremacía de la individuación a la hora de mantener vigente tanto nuestro afán por la vida como nuestro empeño en hacer de la realidad algo mejor: “La conclusión última del razonamiento absurdo es, en efecto, el rechazo del suicidio y el mantenimiento de esa confrontación desesperada entre la interrogación humana y el silencio del mundo” (Camus, 1978:12).

La entrada en conciencia del absurdo, del sinsentido, de la necesidad de construcción confirma la inutilidad definitiva de la inactividad. El absurdo y su continente, el rebelde, se sitúan en las antípodas del sujeto contemplativo, de aquel que se abstrae por no encontrar ningún sentido exterior y queda paralizado al tener que construirlo. La mentira de la inutilidad de lo artificial, una mentira que nace de la minusvaloración tanto de lo construido como de las capacidades del constructor, es un estado que el

rebelde debe dejar superado tras la conmoción inicial ante la labor por hacer. Desprenderse de su esclavitud respecto al valor de lo natural, de lo esencial, de lo *apriorístico* –en resumidas cuentas, de lo metafísico– es lo único que puede liberar al individuo de la subestimación de la obra. En palabras de Camus:

El esclavo, en el instante en que rechaza la orden humillante de su superior, rechaza al mismo tiempo el estado de esclavo. El movimiento de rebelión lo lleva más allá de donde estaba en la simple negación. (...) Instalado anteriormente en un convenio, el esclavo se arroja de un golpe (“puesto que es así...”) al Todo o Nada. La conciencia nace con la rebelión (Camus, 1978:18)

Que el nacimiento de la conciencia suponga no solo una transformación del individuo sino también la protección de la propia *capacidad* de rebelión, la propia capacidad de ruptura, la propia capacidad de salvaguardar lo humano aleja tajantemente a ese individualismo consciente de la crítica de aislamiento, egoísmo e incapacidad de construcción que se le suele achacar desde las doctrinas colectivistas: aunque la libertad es esa capacidad de ruptura que nace siempre en un sujeto singular, la propia capacidad de ruptura está latente en *todos* los sujetos singulares, siendo su utilización cuestión de un despertar reflexivo y personal.

Nunca está todo decidido en un mundo compuesto por subjetividades. La capacidad de rebelión y su plasmación en una ruptura personal acompaña a todos y cada uno de los individuos en cada momento de su historia: la rebelión es un impulso que emerge ante el atentado contra lo sagrado, contra lo innegociable, contra lo humano. Debido a ello, Camus cree que la rebelión es la única acción en la que se plasma la ética, la única acción capaz de proteger la singularidad, la única acción en constante lucha por una libertad siempre compartida: “En la rebelión el hombre se supera en sus semejantes, y, desde este punto de vista, la solidaridad humana es metafísica” (Camus, 1978:20).

El desvelamiento de una injusticia transversal es lo que impide la actitud contemplativa. La recuperación de una dignidad robada, tal y como apuntamos con Garcés, es el foco de una rebelión que aunque nazca del individuo no se reduce al individuo, sino que es proyectada hasta la trascendencia. La rebelión es individual en su nacimiento, pero nunca en su objetivo. Así lo describe el francés: “En la experiencia absurda el sufrimiento es individual. A partir del movimiento de rebelión, tiene conciencia de ser colectivo, es la aventura de todos” (Camus, 1978:25). Ante una injusticia que atenta contra lo máspreciado para nosotros, nuestra singularidad, la cuestión ya no es ‘¿nos

debemos rebelar?', sino que se enfoca a preguntarse '*¿nos podemos permitir vivir sin rebelarnos?*'

CONCLUSIONES DEL BLOQUE 2

Terminado el segundo tramo de nuestra investigación particular, nos disponemos a resumir el desarrollo que hemos decidido acometer en los diferentes epígrafes, así como su causa y su dirección.

Este tramo, a diferencia del primero, no ha tenido una intencionalidad histórica: sus paradas han pretendido plasmar el límite de aquello que concierne única y exclusivamente a la individualidad, así como delinear el contexto propicio para que el desarrollo de cualquier individualidad que respete esos límites sea posible. Por ello hemos dedicado la primera parte del bloque a las descripciones que autores como Gray, Beck o Burke ofrecieron acerca de la libertad individual, así como a plasmar la distinción entre libertad política y libertad interior que Arendt trató y que nos facilitará la continuación de nuestra investigación particular.

La libertad política, dijimos, es la plasmación de las leyes de cierta sociedad en relación a la individualidad; la libertad interior, por su parte, plasma el grado de consciencia del individuo a expensas de lo que permitan esas leyes. Este segundo tipo de libertad será tratado y explotado en el último tramo de la tesis a través de la noción de cultura, y nos conducirá al planteamiento de cómo abordar un cambio social desde la individualidad.

El tratamiento de Sartre y de Camus, con la debida entradilla de Nietzsche, Mill y Guisán, nos ha permitido hacer un análisis más detallado acerca de aquello que se presenta como libertad individual y desemboca en una petición de deontología, colectivismo y universalidad. Esta línea trazada entre el individualismo deontológico y el individualismo individualista, así como la diferencia entre libertad política y libertad interior, nos permitirá labrar el camino, subyacente por la noción de cultura, que nos permitirá llegar a la posibilidad de la emancipación de lo humano en términos desidealizados, encarnados y practicables.

BLOQUE 3. LA CULTURA COMO VÍA DE LA EMANCIPACIÓN

3.1. EL INDIVIDUO Y SU ENTORNO

Todo acercamiento a la cuestión de la convergencia entre individuo y entorno, una convergencia cuyo resultado decidirá si el sujeto será capaz de transformar su futuro particular en condena o salvación, se torna tan complejo como problemático por la dificultad de delimitar qué, en esa convergencia, nace de la influencia directa del entorno –sin la huella moldeadora del sujeto- y qué emerge *artificialmente* –de manera interventora, intencionada, reconducida- del propio querer del sujeto.

El individuo, en poder continuo de decidir entre oponerse a ser tratado como mero vector de las directrices del entorno o fundirse con él y conformar una más de las partes bien ensambladas de su funcionamiento, necesita de una reflexión no solo de naturaleza diferente sino radicalmente opuesta a la que vehicula el pensamiento habituado para comprobar que eso que piensa y hace, y que siente designado por él, no sea en realidad una elección ya delimitada por anticipado. Freud, en su *El malestar de la cultura*, planteaba:

En condiciones normales nada nos parece tan seguro y establecido como la sensación de nuestra mismidad, de nuestro propio *yo*. Este *yo* se nos presenta como algo independiente, unitario, bien demarcado frente a todo lo demás. Solo la investigación psicoanalítica nos ha enseñado que esa apariencia es engañosa (...). Los límites del *yo* con el mundo exterior no son inmutables (Freud, 1993:9, 10)

Discernir entre el *principio de placer* y el *principio de realidad*, localizar el catalizador de la toma de decisiones, diferenciar entre aquello que proviene del ámbito exterior en bruto y aquello que nace de la mediación con las herramientas propias es una labor que ostenta constante e intencionalmente la actividad crítica que nace y se actualiza en el interior del sujeto bien desarrollado.

3.1.1. La mimetización entre el *principio de placer* y el *principio de realidad*

Freud, guiado por la creencia de que el patrón común de todo ser humano consistía en evitar, en la medida de lo posible, las sensaciones de displacer y maximizar todas aquellas que procurasen placer y en último término felicidad, afirmaba que la gamma de

nuestras elecciones encontraban su causa última en la fe de que estas nos proporcionarían mayores placeres que otras.

El *principio de placer*, en un sujeto bien desarrollado y ante una divergencia de intereses, se imponía sobre el *principio de realidad* sin importar la reacción del entorno. Cuando un sujeto no lograba concienciarse de, hacerse con, participar de su particular *principio de placer*, explicaba el alemán, cuando no lograba materializar un gozo propio e íntimo en una realidad compartida, el sujeto sentía una desazón que le hacía buscar la sublimación de sus impulsos vitales de otro modo: en un aislamiento contemplativo, en la explotación de otras entidades o en el vuelco de su vitalidad en un trabajo enajenante. Este último tipo de evasión era señalada por Freud como la vía de escape prioritariamente adoptada por la sociedad técnica ante el creciente vacío de sentido; así lo apuntaba en sus notas finales a la citada obra:

Cuando falta una vocación especial que imponga una orientación imperativa a los intereses vitales, el simple trabajo de los oficios manuales, accesible a todo el mundo, puede desempeñar la función que tan sabiamente aconseja Voltaire. (...) Ninguna otra técnica de orientación vital liga al individuo tan fuertemente a la realidad como la acentuación del trabajo, que por lo menos lo incorpora sólidamente a una parte de la realidad, y a la comunidad humana (Freud, 1993:231-232)

La dinámica de sublimar los instintos vitales tanto en una pluralidad de nuevos ocios como en trabajos mecánicos, ambos haciendo uso ya no solo de nuestros cuerpos sino de nuestra *necesidad vital* de actuar, de experimentar, de liberar, aunque sea mediante una vertiente impropia, la energía de unos deseos, conductas y fines reprimidos, son signos de la desubicación vital general y sobre todo de la incapacidad individual para localizarla y re-ubicarla. El sentimiento de felicidad se hace cada vez más difuso en un mundo que ofrece múltiples accesorios para suplirlo pero que no puede ofertarlo. Así expresa Freud dicha inquietud:

El hombre se enorgullece con razón de tales conquistas (técnicas), pero comienza a sospechar que este recién adquirido dominio del espacio y del tiempo, esta sujeción de las fuerzas naturales, cumplimiento de un anhelo multimilenario, no ha elevado la satisfacción placentera que exige de la vida, no le ha hecho, en su sentir, más feliz (Freud, 1993:31)

En el ensayo *Psicoanálisis y religión*, el freudomarxista Fromm escribía: “Mientras hemos creado cosas maravillosas, no hemos sabido hacer de nosotros seres para quienes este tremendo esfuerzo mereciese la pena” (Fromm, 1975:12). Lejos de haber liberado sus fuerzas internas a la vez que se liberaba de las fuerzas naturales externas, el ser

humano se ha ido perdiendo a medida que apuntaba su capacidad de desintegración, aparte de hacia lo acuciante de la naturaleza, hacia los vínculos tradicionalmente erigidos para con el mundo; lejos de desintegrar aquellos dogmas lejanamente erigidos y ya sentidos como ajenos, ha desintegrado la propia capacidad de erguimiento.

Esta incapacidad que el ser humano no consigue invertir, que no consigue remontar ni por medio de una marcha atrás hacia una vitalidad ya mortuoria ni a través de una nueva construcción radicalmente diferente, ha sido naturalizada hasta desconocer su propio peligro, hasta disipar el lugar de su importancia, hasta omitir el peso de su sacrificio. La naturalización de la falta de sentido se ha traducido en un nuevo tipo de *lifestyle*, en una nueva idealidad de la sociedad, en una realidad saciada, ligera y perentoria; así lo expuso Lipovetsky en su *La era del vacío*:

Dios ha muerto, las grandes finalidades se apagan, pero *a nadie le importa un bledo*, esta es la alegre novedad (...). El vacío de sentido, el hundimiento de los ideales no han llevado, como cabía esperar, a más angustia, más absurdo, más pesimismo. Esa visión todavía religiosa y trágica se contradice con el aumento de la apatía de las masas (Lipovetsky, 2003:36-37)

La habituación a la vida fácil, a la falta de interés, a la disminución del deber proporcionada por un mundo con funcionamiento autónomo es lo que diferencia la falta de sentido actual de la de aquellos primeros perjudicados por la reciente muerte de Dios: mientras que ellos aún disponían de una vitalidad necesitada de buscar, sentir y entender la realidad desde una visión contenida de significado, la actualidad lleva largo tiempo asentada en una visión dilatadamente apática que no echa en falta ningún sentido, ninguna vida trágica y mucho menos ninguna espiritualidad. La seguridad de la actualidad no pende tanto de los mecanismos perfeccionados de las sociedades como de la apatía de sus masas.

Los objetos de preocupación del ser humano se han visto trastocados y ya no incluyen, en ninguna de sus variantes, problemáticas que impliquen al propio ser humano: este dejó de ser un objeto de interés en el momento en que dejó de ser considerado portador de sentido y pasó a considerarse, él entero, un organismo biológico cuyas funciones no ostentaban ninguna diferencia cualitativa respecto a las del resto de seres vivos. El *principio de realidad* y el *principio de placer* terminaron por confluír celestially en una nueva existencia en la que la realidad y el amodorramiento del individuo se requerían y convergían inmaculadamente, en la que la desintegración de los contenidos,

lejos de suponer un problema, proporcionó un espacio vacío en el que el tránsito de informaciones y publicidades se integró en completa armonía con el continente por el que circulaban.

3.1.2. La desubstancialización del *principio de realidad* como base para la desubstancialización de los individuos

Recogiendo lo iniciado con anterioridad, la ausencia de sentido, prolongada durante un tiempo, evaporó la necesidad del mismo: su vacío dejó de ser tal al volverse *natural*. No estamos huérfanos de nada, y si lo estamos, *no conocemos de qué*, pues nuestra vivencia concreta, la vivencia de nuestro tiempo, no lo ha poseído; no se ve en necesidad de re-buscar, de re-ubicar, de re-naturalizar nada. Lo natural, lo habituado, lo necesario es ya otra cosa, y está bien saciada.

La convergencia de los diferentes *principios de placer* en esta nueva realidad, además de vaporizarse como problema debido a que aquellos han sido minuciosamente redireccionados hacia unos fines predispuestos por el propio *principio de realidad* – unos fines que siempre apuntan a un final tan convenientemente cerrado que colma de satisfacción a los individuos-, ha sido presentada como la superación concreta y disponible para ese vacío de sentido colectivo. Fromm, en su *El miedo a la libertad*, señalaba agudamente: “Nos sentimos orgullosos de no estar sujetos a ninguna autoridad externa, de ser libres de expresar nuestros pensamientos y emociones. (...) *El derecho de expresar nuestros pensamientos*, sin embargo, *tiene algún significado tan solo si somos capaces de tener pensamientos propios*” (Fromm, 1981:266).

La conquista de un campo exterior que otorgue libertad para materializar nuestros deseos, fines y anhelos personales adquiere valor únicamente si los deseos, fines y anhelos proyectados en él no nos vienen dados por las directrices del propio campo exterior. Acopiando lo que respaldábamos en capítulos anteriores, la asunción de unos objetivos ajenos implica larga e inevitablemente una deposición de la voluntad que, a cambio de una satisfacción procurada por portar unos objetivos cuya realización está asegurada, en nada nos pertenece.

La diferencia entre la apatía y la pseudoactividad, entre no hacer nada y creer que se está haciendo algo mientras se es un mero vector de aquello que viene con su actividad

ya autodesarrollada, es tan delicada como sediciosa. Cuando el *principio de realidad*, queriendo ocultar la dessubstancialización de sus elementos, se presenta como algo plurisubstancializado, pluriactivo y pluriplacentero, invitándonos a elegir apaciblemente entre todos sus viables caminos, inhabilita toda sospecha respecto a la realidad de la actuación: enmascarar la vacuidad de la pseudoactividad, de la pseudointervención y de la pseudoelección bajo su proyección en una vorágine de actos mimetizados con las líneas demarcadas por el Sistema es lo que logra transformar la manipulación con la que opera su lógica en un mecanismo ilocalizable. No logramos situar sus contradicciones porque, lejos de no tenerlas, se ha encargado de superarlas ofreciendo un Concepto que cierre el abismo entre ellas: la aparición de una pseudoconsciencia satisfecha que aquieta la tensión entre lo evidentemente contradictorio, una pseudoconsciencia complacida por sentir que está interviniendo en la realidad, una pseudoconsciencia que libera un deleite tan opiáceo que incapacita al sujeto para sospechar que esa pseudorebelión provocada por su pseudoconsciencia, lejos de haber supuesto una insubordinación real, viene dada y está ya contenida y ofrendada por la lógica del Sistema para asegurar la reclusión dentro de sus parámetros.

Aquellos individuos que, en una ruptura inesperada, en una emergencia imprevista, en un acaecimiento sorpresivo se topan con un vacío interior creciente e indescifrable, un dislocamiento entre su ritmo de vida, aparentemente gustoso, y la indiferencia que este les reporta al final de cada jornada, tienen en sus manos la posibilidad irrepetible de hacerse cargo de ese momento vital en el que la cuestión de si aquello que persiguen, aquello a lo que están enfocados sus días, aquello de lo que depende su satisfacción es algo que emana de su discernimiento activo o por contra es algo inyectado a través de cierta propaganda subversiva.

Aunque la cuestión se torna demasiado trágica para poder ser afrontada por unos individuos ya largamente frágiles y sin capacidad para lidiar con lo incierto, caer en sus redes es lo único que les permitirá desarrollar unas herramientas que se acerquen al nivel de profundidad de la pregunta, unas herramientas que la puedan desmenuzar con motivo de permitirnos renacer de entre sus escombros. Preguntarse qué queda detrás de lo que los demás esperan de nosotros, qué queda de nosotros tras la actividad que nos demanda la sociedad, qué queda de nuestra subjetividad tras la vida en comunidad es empezar a preguntarnos tanto por la propiedad de cada uno de nuestros actos como por el motivo que nos lleva a perpetuarlos.

La individualidad se hace fuerte a medida que se actualiza, a medida que no se encauza en un proyecto ajeno, a medida que se arraiga en su propia proyección. Las dudas acaecen cuando no se está procediendo, cuando se contempla y se espera, cuando se decide no vivir hasta encontrar fórmulas que permitan actuar con la seguridad de lo infalible. La agilidad que otorga el propio estar actuando, no obstante, es insustituible en el proceso de individuación; así lo describe Fromm en su *El miedo a la libertad*: “La actividad espontánea es el único camino por el cual el hombre puede superar el terror de la soledad sin sacrificar la integridad del yo” (Fromm, 1981:287).

La actividad que intenta salvaguardar el carácter de la subjetividad no cristaliza en un desapego de lo común, de lo social o de lo compartido: más bien se encamina a la negación de que esos aspectos se traduzcan en una sustitución de las metas subjetivas. Fromm recuerda: “Decir que el hombre no debiera sujetarse a nada superior a él mismo, no implica negar la dignidad de los ideales. Por el contrario, constituye su afirmación más decidida” (Fromm, 1981:291).

La protección del carácter único y particular de los individuos, la defensa y legitimación de su subjetividad, el amparo de su actividad propia no obstaculiza la crítica a los ideales que de ellos emanan: todo aquello que quiera ser validado para un momento y lugar concretos debe garantizar que va a justificar su deseabilidad. Así lo explica Fromm: “Todo lo que sirva a la libertad y desarrolle el valor y la fuerza para ser uno mismo es algo *en favor* de la vida. Lo que es bueno o malo para el hombre no constituye una cuestión metafísica, sino empírica” (Fromm, 1981:292).

Aunque ser individuos finitos y limitados implique no poder designar lo eternamente deseable, se puede designar, en cada situación y cada contexto, tanto lo que consideramos *más deseable* como lo que razonamos perjudicial, en pos de alejarnos de ello. Todo ideal que allane un espacio compartido con urbanidad apropiada para erigir individualidades diferentes es un ideal *más deseable* que aquel que no lo provee. Re-urbanizar un *principio de realidad* con estas características es tan acuciante como re-subjetivizar a los individuos para garantizar que ese espacio compartido no se convierta en una selva de egotismos e intereses inconciliables. Fromm afirma:

El futuro de la democracia depende de la realización del individualismo, y este ha sido el fin ideológico del pensamiento moderno desde el Renacimiento. La crisis política y cultural de nuestros días no se debe, por otra parte, al exceso de individualismo, sino al hecho de que lo que creemos ser tal se ha reducido a una mera cáscara vacía. La victoria

de la libertad es solamente posible si la democracia llega a constituir una sociedad en la que el individuo, su desarrollo y felicidad constituyan el fin y el propósito de la cultura (Fromm, 1981:296-297)

Reconsiderar la constitución de los sujetos es el único modo tanto de localizar las contradicciones de la realidad como de poder intervenirlas. Sabemos que en el Sistema todo es coherente. Sabemos que las parcelas de la realidad contienen menos fisuras que nunca. Sabemos que la distancia entre ser y deber ser ha sido evaporada por la mejora sin precedentes de la calidad de vida. Y todos estos hechos, en vez de tranquilizarnos, deben ponernos alerta de la cerrazón que la autojustificación de sus presupuestos implica: esta nueva manipulación no se encamina a ocultar unas insuficiencias o una disfuncionalidad, sino a hacer inintervenible una realidad presentada como inmejorable y que encubre la desvitalización de sus sujetos.

Se trata de un tipo de violencia tan diferente y lejana respecto a violencias anteriores que la imposibilidad de su localización se basa en presentarse en forma humana, en forma funcional, en forma activa. El objetivo de esta perversión ética, tal y como la describía Almarza en su *La manipulación del hombre*, se encamina a una única cosa: “Pulverizar la autonomía de la persona humana y mediatizar su conciencia personal” (Almarza, 1982:14).

Encaminar todos los elementos de la realidad a una autoliquidación consistente en su vaciado de contenido y su posterior *estetización*, esto es, su presentación a través de unas imágenes satisfactorias que lo promocionan como algo consumado, se convierte en la manipulación llevada al pico de la inconsciencia. Ya no nos quedamos vacíos tras ser desubstancializados: nos quedamos llenos, satisfechos y dispuestos a defender arduamente este nuevo y placentero modo de vida.

Si apuntar a la demolición de elementos propios del Sistema no parece agredir en ninguna medida la estructura del mismo, despabilar las conciencias de los individuos se presenta como la única posibilidad de obstaculizar su lógica, aunque sea en el pequeño espacio que supone la existencia del sujeto: se trata de una intervención *pasiva*, en la medida en que apunta a retirarse de la perpetuación de contenidos ajenos que acomete inconscientemente nuestro cuerpo y nuestra mente, una intervención que trata de concienciar la subjetividad, re-subjetivarla, negándose a *creer* propias las actividades que el Sistema presenta como propias, con la subsiguiente búsqueda de lo propio que esa

negación posibilita. Zizek, en su *La suspensión política de la ética*, escribía en esta línea:

Quienes están en el poder suelen preferir incluso una participación “crítica”, un diálogo, al silencio (...). En esta constelación, el primer paso verdaderamente crítico (“agresivo”, violento) es *abandonarse* a la pasividad, rehusarse a participar; este es el necesario primer paso que esclarecerá el terreno de una verdadera actividad, de un acto que cambiará efectivamente las coordenadas de la constelación (Zizek, 2005:8-9)

Ante el avasallamiento manipulativo de la propaganda minimalista de un Sistema que monopoliza como nunca el discurso del *principio de realidad*, la consciencia se convierte en el único lugar a-político y a-politizable del que disponemos para separarnos tanto de dicho monopolio como de sus autojustificaciones lógicamente funcionales.

Recuperar la autonomía y la capacidad de emergencia de ese lugar, teniendo en cuenta que es el único desde el que se puede emprender una rebelión, una responsabilidad y una solidaridad no políticas, sino *humanas*, es la labor del sujeto pasivo frente a la vorágine omniavasalladora de aquello que lo intenta absorber. Almarza, en *La manipulación del hombre*, recordaba: “Aun suponiendo y aceptando que un poder manipulador se propusiera objetivos nobles, no por ello dejaría de ser inhumano, si evitaba el paso obligado por la libertad y la consciencia personal” (Almarza, 1982:21). Despertar un sentido común que proteja lo compartido, una consciencia colectiva que permita localizar el crimen naturalizado contra lo humano, es el objetivo imperante de la resubjetivación de los individuos.

Desmimetizar el sentido común y el discurso del Sistema se torna indispensable para posibilitar cualquier resubjetivación profunda. Unas masas cuyo sentido común aplasta todo elemento diferencial a lo que el discurso unidimensional sobre la realidad ha naturalizado habla no tanto sobre dicho discurso como sobre las subjetividades que lo perpetúan; una sociedad en la que o se es parte de la homogeneidad de la masa o se es alguien a quien se debe remodelar deja tan desamparadas a las subjetividades no desubjetivadas en sus opiniones y vivencias que las empuja a rebajar su voz hasta el punto de esconder sus ideas y disimular su inconformismo, en pos de vivir subjetivamente únicamente cuando están protegidas por su privacidad.

En su *El desprecio de las masas*, Peter Sloterdijk enjuiciaba: “La masa posmoderna es una masa carente de potencial alguno, una suma de microanarquismos y soledades” (Sloterdijk, 2009:18). Aquella fuerza que en otros tiempos ostentó la masa y que era

capaz de provocar un cambio social, una revolución, ha sido desintegrada a medida que se desintegraban los individuos que la componían, dando paso a una masa des-contentida que vocifera, con motivo de sentirse activa, insignias sin fondo.

Los contenidos que colmaban la vida de motivos para perpetuarla se evaporaron en el momento en que dejaron de remitir a instancias con valor, y los sujetos, vaciados de motivos, se convirtieron en cáscaras fáciles de rellenar con nuevos entretenimientos carentes de significado. La trivialización de las luchas causada por la trivialización de los motivos por los que se lucha explica la parsimonia con la que operan las masas, aun en sus momentos más efervescentes.

Ya no importa lo que comuniquemos: lo que importa es que tengamos la posibilidad de comunicar, las vías sociales abiertas para hacerlo, sin importar que no tengamos nada que decir. El acto de comunicación, la posibilidad de tener voz en sociedad, se erige y se colma como el acto que se quiere comunicar, como lo comunicado en sí, como aquello que no tiene que remitir a algo más. Ser una subjetividad que puede comunicar satisface por la aparente categoría que otorga, así como por la tranquilidad de que aun sin tener nada que comunicar, se conserva el *derecho* de poder hacerlo. La involucreción que permite esta novedad, el ofrecimiento de un privilegio que es otorgado a sabiendas de que jamás se le va a dar uso, explica la proliferación desmedida de pseudorebeliones, pseudoactividades y pseudoconcienciaciones sociales que se han dado en una posmodernidad que nunca cambia.

La *democratización* de los diferentes sectores de la sociedad, esto es, su desubstancialización y desvalorización, el rechazo a diferenciar con motivo de cerrar la posibilidad a la reaparición de antiguos dogmas y totalitarismos, ha dado paso no a la democratización –posibilitación– de emergencia de diferentes subjetividades sino a la reducción de las subjetividades a algo tan descontentido y simplificado que ninguna pudiera suponer un elemento diferencial que rompiera con el discurso de lo naturalizado. La masificación acometida gracias a esta confusión de los términos, a este discurso ideologizado sobre qué debe ser una democratización des-elitizadora, ha dejado patente que la necesidad de esta época, sumida en las bondades de la homogeneización, es la de desontologizar esa masa uniforme que ha desertado de lo cualitativo, lo diferencial y lo particular y reconvertirla en lo nunca dado, en lo siempre cambiante, en *lo humano*.

Sloterdijk abogaba por la recuperación del interés en ser competente en un mundo donde la pertenencia a la masa otorgaba el derecho de sumirse en la desidia de la incompetencia; así lo describía el alemán: “La cultura de masas presupone el fracaso de todo intento de hacer de uno alguien interesante, lo que significa hacerse mejor que los otros” (Sloterdijk, 2009:91). Y hacerse mejor que los otros no significa más que el empeño en autorrealizarse, independientemente de lo que hagan los otros.

Nuestras diferencias particulares no apuntan a que metafísicamente seamos mejores: apuntan a que empíricamente hemos decidido hacer, con eso que tenemos igual que los demás, algo propio, que siempre es diferente. Hemos decidido forjarnos, inventarnos, convertirnos en los dueños de nuestro lapso de tiempo, y eso nos aleja de lo que una masa que se mueve al unísono tiene la capacidad de ofrecer. Nietzsche escribía, en su *Así habló Zaratustra* (Nietzsche, 2012:41), que solo lo que uno ha escrito con sangre propia tiene valor: negarse a que la forma de vivir promocionada por un monopolio discursivo sea inevitable pasa por el desplante de los individuos, por su cultivación autoimpuesta, por el rechazo de los beneficios de la deposición de la voluntad. Así lo expone Sloterdijk:

La cultura, en el sentido normativo que, hoy más que nunca, se hace necesario evocar, constituye el conjunto de tentativas encaminadas a provocar a la masa que está dentro de nosotros y a tomar partido contra ella. La cultura encierra una diferencia hacia lo mejor que, como todas las distinciones relevantes, solo existe cada vez que –y mientras– se hace (Sloterdijk, 2009:99)

3.1.3. La vacuidad como no necesidad de alienación

Reflexionando sobre este momento histórico en el que la resistencia, que solo puede materializarse en la actitud que encarna el individuo que se ha propuesto re-contener su subjetividad, ha sido mediáticamente mimetizada con una praxis comunitaria cuyo centro de operaciones está descontentado, desorientado y deslocalizado, Horkheimer, en su *La función de las ideologías*, escribía: “Cuando la aversión no se siente ya de un modo originario, cuando se consume el percatarse de la situación meramente bajo la pretendida forma de ideas y no de un modo vivo, en conexión con los intereses más propios, la apelación a éstos es impotente” (Horkheimer, 1966:9).

El uso del cuerpo exangüe de unos individuos carentes de capacidad crítica, tal y como auguró Lipovetsky, es el mejor vehículo de *la nada*. Convertir las cuestiones importantes en ambiente, en conversación carente de contenido, en tertulia disponible para cualquier situación cotidiana es la vía para restarle peso tanto a lo que en ellas debería estar contenido como a lo que de ellas debería emerger. Como apuntábamos más arriba, ya no se trata de una alienación de la realidad, de una ocultación de lo que hay: se trata del vaciado de contenidos de la realidad y la no necesidad de su alienación, de la sumisión en la apatía de unos sujetos que conocen milimétricamente lo que pasa en la realidad y lejos de escandalizarse por ello defienden en cuerpo y espíritu su perpetuación.

La tradicional enajenación de la realidad, la alienación de una realidad repleta de contenido por parte de unos sujetos carentes de las herramientas necesarias para gestionarlo individualmente, ha dado paso a la deposición, en una sociedad frívola, de las ganas de reconstruir complejidad y profundidad. La nueva consciencia no está alienada, está desinteresada. Y lo está porque cualquier acercamiento a la realidad, cualquier intervención en la misma, para que adquiera un peso real, tiene que ser radicalmente individual, tiene que prestar su actitud privada y diaria, tiene que apelar a un sujeto al que ya no le basta con la asistencia ocasional a espectáculos redentores.

El sujeto actual no está dispuesto a empeñarse en esa responsabilidad personal, a encarnar el cambio substancial, a activar un yo inconforme con las proyecciones sociales debido a que su alternativa, la vacuidad de contenidos inquietantes y su sustitución por espectáculos insignificantes, es tan efectiva como grata. La indiferencia de la masa actual no ha sido asumida por no disponer de posibilidades de actuación, sino por la decisión de desasirse de todas ellas. La transmutación de la realidad no puede empeñarse en la sustitución de pautas de actuación presentes por otras que trastoken la imagen de su discurso: la transmutación debe nacer de la encarnación de la comprensión de por qué esta realidad debe ser cambiada, y de la consecuente aparición de una existencia individual que la niegue. Así lo describía Horkheimer:

Mas ahora pende el que sobreviva la civilización europea de que no sólo exista simplemente cultura en el sentido antiguo, sino asimismo una comunidad general de personas interiormente independientes, capaces de resistencia espiritual y dispuestas a la conducción autónoma de su vida común; ya no basta que unos pocos estén cultivados: en la medida en que la comunidad general está socialmente adelantada, deberían convertirse sus miembros en sujetos que piensen y sientan por sí mismos; pero, en lugar

de semejante cosa, pagan su ascensión con la renuncia a la emancipación espiritual (Horkheimer, 1966:24)

El interés por que haya desinterés, la preocupación por que haya despreocupación, es el primer y último peligro de una sociedad en la que la ausencia de inquietud por lo inevitablemente inquietante, irresoluble, trágico, decreta la anomia de su espíritu y la desaparición de su capacidad crítica. Es tan grande el abismo entre las posibilidades de lo real y lo que en la sociedad desubstancializada es *real* que intentar hacer una reflexión sobre ello solo puede recalar en señalar lo absurdo y paradójico de dicho abismo.

Cuando Marcuse hablaba sobre aquello que dio título a su *El final de la utopía*, apuntaba precisamente a esta idea lapidaria: ya no podemos representarnos la utopía como una continuación de lo que ya hay puesto que en cuanto a lo material *ya hay todo*. Debemos representarnos la utopía como una ruptura total entre una sociedad materialmente resuelta y la aparente necesidad de su culto al consumismo, entre la disponibilidad de técnicas para rehacer lo material y la inversión completa de la técnica en rehacer todo a cada momento para empezar de nuevo el proceso consumista.

Debemos deshacernos no de la materialidad como materialidad, sino de la materialidad como ideología que colma una necesidad espiritual y debemos hacerlo repensando el exceso de materia como sublimación de cierto vacío de sentido. Ya no carecemos de técnicos materiales ni de información para poder moldear un mundo sin insuficiencias ni miseria. De lo que carecemos es del temple para aceptar que la responsabilidad de crear ese mundo recae sobre nosotros, *individualmente*. Marcuse criticaba esta deserción de la responsabilidad y su conversión en una pasividad tan desesperante como indigna:

Los portadores sociales de la transformación no se forman sino en el proceso mismo transformador, y no es posible contar siempre con la afortunada y relativamente fácil situación de que las fuerzas revolucionarias en cuestión estén, por así decirlo, *ready-made* a disposición en el momento en que empieza el movimiento revolucionario. Pero hay en mi opinión un criterio válido: que estén técnicamente presentes las fuerzas materiales e intelectuales necesarias para realizar la transformación, aunque la organización existente de las fuerzas productivas impida su aplicación racional (Marcuse, 1968b:10)

Las fuerzas transformadoras disponibles, las fuerzas capaces de provocar un cambio de organización en la sociedad, son los individuos que componen y dan vida a esa sociedad desde una pluralidad de movimientos dispares. No se trata, siguiendo las ideas de Marcuse, de provocar un cambio de organización dejando de asistir a un trabajo

alienante, destruyendo la infraestructura urbana o induciendo un escrache global: se trata, al menos en la fase inicial y más importante, de no perpetuar los ideales mercantilistas, atomizadores y cosificadores que la manutención del Sistema requiere. Se trata de la necesidad de poner en acto una esfera de la realidad humana que ahora está adormilada y que necesita de toda nuestra intencionalidad para despabilarse e intervenir. Así lo decreta Marcuse: “Lo que está en juego es la idea de una nueva antropología, y no solo en cuanto teoría, sino también como modo de existencia: la génesis y el desarrollo de necesidades vitales de libertad” (Marcuse, 1968b:11).

La lucha ya no va a nacer de una necesidad material; en la actualidad solo puede nacer de la sospecha de que la superabundancia que ha suplido esa antigua necesidad material está cumpliendo una función específicamente sublimadora: la de rellenar una esfera humana que lleva desorientada más de dos siglos tras la muerte de Dios.

Se trata de hacer uso de toda nuestra capacidad crítica para localizar ese trueque al que hemos arribado debido a la embarazosa carencia de herramientas individuales para hacernos cargo de un trabajo que no puede ser dilucidado por ningún colectivo. Se trata de hacerse cargo de esa ausencia de compromiso individual e invertirla a través de un trabajo que evite seguir reproduciendo el patrón que nos mantiene *dependientes* de aquello en lo que hemos depositado nuestra voluntad subjetiva. No es utópico pensar en una ruptura con la racionalidad, la lógica o las necesidades de este Sistema: lo utópico es pretender romper con todos esos elementos negándonos a salir tanto de las facilidades que proporciona su funcionamiento como de los beneficios de nuestra mimetización con él.

Se requiere de un cambio de mentalidad respecto a la propia ética del trabajo para comprender que se ha acometido un intercambio entre medios y fines que ha supuesto el culto a la abundancia de medios como sustitución a unos fines ya extintos. Sin propiciar un replanteamiento de prioridades respecto a lo humano, sin localizar cuál es el peligro de un Sistema cuya maquinaria funciona a la perfección, no es posible que esa maquinaria, su racionalidad y sus bondades se pongan bajo sospecha. No se trata ya de corregir una mala realidad: se trata de revalorar qué es una buena y una mala realidad.

El escándalo que nace de la diferencia cualitativa (Marcuse, 1968b:17), tal y como lo llamaba Marcuse, es lo que debe prorrumpir en una sociedad en la que la excesiva cuantitatividad no ostenta sino una labor de homogeneización de lo cualitativo. La

anarquía de las fuerzas transformadoras, sin embargo, no debe asustarse ante la magnitud del trabajo por hacer; así lo anima Marcuse:

Hemos de asumir el riesgo de definir la libertad de tal modo que se haga consciente y se perciba como algo que en ningún lugar subsiste ni ha subsistido. Y precisamente porque las posibilidades llamadas utópicas no son en absoluto utópicas, sino negación histórico-social determinada de lo existente, la toma de consciencia de esas posibilidades y la toma de consciencia de las fuerzas que las impiden y las niegan exigen de nosotros una oposición muy realista, muy pragmática. Una oposición libre de toda ilusión, pero también de todo derrotismo, el cual traiciona ya por su mera existencia las posibilidades de la libertad en beneficio de lo existente (Marcuse, 1968b:17-18)

3.2. LA CULTURA COMO VÍA PARA ESCAPAR A LA DESUBSTANCIALIZACIÓN

Hoy en día, tal y como venimos apuntando, no podemos omitir el hecho de que la posibilidad de convivir en una existencia lo más justa, pacífica y valiosa posible no se reduce a mejorar las condiciones materiales de organización pero pasa inevitablemente por ello: el retiro espiritual mientras el mundo entero sufre ya no es una opción. Una realidad en la que la reorganización de la materia prometa, por una parte, la erradicación de las necesidades básicas de todos los individuos y por otra, la liberación y desarrollo de lo humano hasta hacerlo ocupar un lugar privilegiado entre las prioridades de la sociedad está ya posibilitado en lo fáctico, y aun así, más alejado que nunca en lo prioritario.

El destino del ser humano, aun a sabiendas de que es un producto socio-histórico, es tratado de una manera más predestinada y menos intervenible que nunca. La *razón*, en otras épocas considerada demiúrgica por su capacidad de moldeamiento de la realidad, ha pasado a ser vista como una instancia incapaz de intervenir una realidad que ha adquirido vida propia fuera de las manos de los humanos. La esfera de la necesidad ha dejado de estar contenida en el reino metafísico, pero también en el reino natural: ahora está contenida en un reino socioeconómico completamente desbocado. No importa que hayamos *bajado* la necesidad del reino de las esencias al de una creación humana: esto solo ha supuesto no poder ya evadirnos de su existencia y mantener, para nuestra desgracia, su inintervenibilidad.

Debemos recuperar el gobierno de la razón para redirigirla al fin más noble que ostenta: el de cubrir las necesidades humanas, unas necesidades que engloban tanto lo biológico

como lo espiritual, esto es, *lo vital*. Así lo describe Marcuse en su *Filosofía y teoría crítica*: “Si razón significa la organización de la vida según la libre decisión del sujeto cognoscente, entonces la exigencia de la razón se extiende también a la creación de una organización social en la que los individuos regulan su vida según sus necesidades” (Marcuse, 1969b:84).

Debemos desinstrumentalizar esa razón que es mucho más que su capacidad de cálculo y automatización. Debemos asumir que, si no existe nada que esté esencialmente determinado por la metafísica, si la metafísica es una reflexión interna e individual que, aunque humana, no puede ser politizada y mucho menos traducida a directrices colectivas, entonces *todo* lo que pasa a nivel político se comprende en elección empírica sujeta a modificación, a construcción, a cambio. Dicta Marcuse:

A diferencia de lo que sucede en los sistemas filosóficos, la libertad humana no es aquí un fantasma ni tampoco un estado interno que no crea deberes y que no modifica al mundo exterior, sino que es una posibilidad real, una relación social de cuya realización depende el destino de la humanidad (Marcuse, 1969b:85)

La crítica a la sociedad satisfecha de sí misma debe partir de la sospecha de los efectos de dicha satisfacción y apuntar a una modificación de su repercusión en lo vital. El orden de la actualidad debe ser analizado no tanto respecto a su materialidad como a la intencionalidad de la misma, pudiendo ser conservados los beneficios de aquella aun con el redireccionamiento de esta.

El trabajo mecánico en labores de producción alienantes, en otras épocas justificado por unas necesidades ineludibles y su falta de alternativas, debe ser puesto bajo sospecha por ser conservado debido ya no a dichas necesidades sino a la intencionalidad de mantener tanto el trabajo como su alienación en el centro de una sociedad mercantilizada, obedeciendo a fines que están más cerca de la intencionalidad de amodorramiento y el fácil manejo que este posibilita que a la resolución de necesidades humanas. La planificación y la intencionalidad de estos procesos productivos debe ser analizada y reconfigurada por una racionalidad a su vez analizada y reconfigurada, en la que la jerarquía entre medios y fines se repiense desde parámetros rehumanizados; en palabras de Marcuse: “Sin la libertad y felicidad en las relaciones sociales de los hombres, el mayor aumento de la producción y la eliminación de la propiedad individual de los medios de producción seguirían siendo tan injustos como antes” (Marcuse, 1969b:86).

Se ha de superar la *utopía* de cierta creencia: la que asume que a través de una modificación de las actuales condiciones materiales brotará espontáneamente una modificación de las mentalidades, los valores y las prioridades; que con un reparto más justo de la materia desaparecerá la indiferencia y el desinterés, dando paso a una civilización que asumirá la vida en comunidad como una responsabilidad individual. Se ha de dejar atrás la idea de que es la revolución material la que propulsará una revolución espiritual, y no a la inversa.

La falta de reconocimiento del peso que el ámbito intelectual-espiritual supone a la hora de conformar la realidad y las consecuencias que esta falta de reconocimiento acarrea es lo que pretende exhibir una teoría crítica con miras a una transformación *cualitativa* no tanto de la realidad como de los criterios de evaluación de los individuos, de modo que una utopía cuyos discursos son inelaborables desde su racionalidad actual se posibiliten. La tensión entre los elementos que constituyen la realidad, separados entre lo cósmico y unos humanos que se niegan a ser cosificados, es el *factum* del que parte una teoría crítica que promueve la liberación de esos sujetos cuyas vidas han sido expropiadas por lo Otro, por lo reificado, por aquello en lo que han sublimado su falta de ideas dando paso a una automatización grácil de su capacidad crítica, su razón y su vitalidad.

La pregunta acerca de las capacidades de la humanidad desde la que parte dicha teoría crítica no se puede conformar con definir lo que esta es sino que debe expandirse hasta localizar lo que esta tiene la posibilidad de ser dependiendo de cuáles sean las condiciones de su existencia y las emergencias que estas favorezcan. Que no exista un reino metafísico de los fines no significa que no debemos ubicar los fines más allá de nuestra actualidad, precisamente para ser perseguidos y provocar la aparición de otra actualidad mejorada. Y aunque la elección de estos fines sea *artificial* y no *natural*, en ningún sentido es arbitraria: al contrario, por ser artificial, la intencionalidad de su elección le otorga una fundamentación casi metafísica, la convierte en una elección infinita que brota de lo finito, la instaure como el mayor acto de libertad que el ser humano puede acometer.

El abismo que separa las posibilidades de su materialización, en una sociedad técnicamente pudiente, define la intencionalidad del discurso de dicha sociedad: cambiar esta intencionalidad supondría alterar la jerarquía de lo substancial. Las grotescas contradicciones de la existencia actual, esas que quedan apaciguadas por una

remisión a tiempos peores, deben ser rescatadas y resaltadas por una *cultura* que retome su originario ecosistema, esto es, una cultura que se niegue a ser reducida a mercancía complementaria de la imagen desubstancializada del mundo. Se debe deslegitimar la restauración que ha sufrido la cultura en, tal y como lo llama Adorno, *la sociedad administrada*, la cual valora más los elementos que pueden ser mercantilizados que aquellos cuyo contenido es difícil de banalizar.

Siguiendo con esta idea, Adorno, en su *Cultura y administración*, escribía: “La administración es extrínseca a lo administrado, lo subsume en lugar de comprenderlo; lo cual, incluso, estriba en la esencia de la misma racionalidad administradora, que simplemente ordena y envuelve” (Adorno, 1979:57). La forma que toma la administración de un Sistema es la expresión de cómo ese Sistema visualiza la realidad, cómo quiere gestionar los elementos que la componen y sobre todo cómo busca que las racionalidades de sus individuos, beneficiados ante la mimesis de sus deseos y lo que el Sistema les ofrece, entre su *principio de placer* y la administración del *principio de realidad*, se convierta en el colofón de una manipulación que se torna Absoluta.

Cuando la *esfera cultural* de una época tiene como única labor certificar la verdad del discurso oficialista sobre la realidad, cuando las obras de la cultura se encaminan a validar la sistematización y organización de los ámbitos de la vida a la vez que a restar importancia a todo aquello que no se deja categorizar por su gestión, dicha época está poniendo de manifiesto su pretensión tanto de contener todo elemento que pudiera suponer una ruptura respecto a su relato monopolizador como de desubstancializar toda existencia que pudiera trastocar los cimientos de sus parcelas administradas. La cultura, decía Adorno, es por excelencia el reino de lo que no se puede categorizar, determinar ni prever, mientras que la administración es su contrario: si una sociedad quiere hacer una administración de la cultura a través de la terminación y formalización de sus contenidos, la intencionalidad de dicha sociedad no es la de administrar la cultura. Es la de *desculturizarla*.

Cuando la praxis útil en sociedad es diferente a aquella praxis que podría desarrollarnos y en último término emanciparnos, se debe poner el foco de atención en todo aquello que el Sistema presenta como inútil y repensar su función. En esta línea, escribe Adorno: “La cultura, como aquello que apunta más allá del sistema de la conservación

de la especie, incluye un momento de crítica frente a todo lo existente, todas las instituciones” (Adorno, 1979:61).

La cultura no puede reconvertirse en un discurso unificador entre lo que es y lo que debería ser si no quiere verse desculturizada, esto es, comprimida y encajonada en lo que ya hay; no puede reconvertirse en una herramienta de integración, pacificación o nivelación si no quiere ver desaparecer su carácter desestabilizador. La cultura, el ámbito salvaguardado por la cultura, debe custodiar una única tarea: la de proteger un espacio en el que tengan cabida las emergencias, en el que se pueda desnivelar lo nivelado, en el que lo *natural* y lo habitado estén siempre bajo examen.

Si las emergencias, esencialmente anárquicas, se desubstancializan y se administran hasta perder su carácter anárquico, imprevisible, ruptural, entonces la posibilidad de cuestionar la realidad queda a su vez desubstancializada y administrada: lo que antes suponía un movimiento trascendental, grave, valioso, pasa a suponer un movimiento fútil, insubstancial, ordenado. Lo que antes sondeaba y criticaba las condiciones materiales de existencia se convierte de esta manera en un complemento que las acompaña, las elogia y las publicita.

Adorno recuerda que el desplazamiento tanto de la cultura como de su capacidad crítica fuera del ámbito de lo importante no ha sido propiciado por la industria mercantil, sino por unos individuos que han puesto la industria mercantil por encima del valor de lo humano reificando sus contenidos, fetichizándolos y en última instancia consumiéndolos. La reposición de la cultura y la crítica que posibilita en el lugar que les corresponde, por tanto, no puede brotar de una des-administración que espontáneamente resubstancialice tanto los contenidos de la cultura como a los sujetos, sino que la intencionalidad de la mentalidad de unos individuos que buscan re-substancializarse a sí mismos debe preceder el proceso. En palabras del alemán: “El radicalismo que espera todo de un cambio de la totalidad es abstracto: hasta en una totalidad cambiada vuelve tercamente la problemática del individuo singular” (Adorno, 1979:69).

Volver a hacer uso de esa esfera que salvaguarda la tensión irreductible de los elementos de la realidad, volver a ponernos *por primera vez* ante esas obras culturales que quedaron descontentas en la pluri-reproducción de sí mismas, aparece y se erige como la compuerta entre la vida en la sociedad des-contenida y una nueva individuación profunda, entre unos sujetos perdidos en la proliferación de imágenes vacías y una

resubjetivación que trabaje por la permanencia de la vivencia consciente, entre una ciudadanía ya satisfecha por los beneficios de la técnica y una rehumanización que esté dispuesta a hacerse cargo de una labor que no tiene fin. En palabras de Adorno:

Por muy cosificadas que estén en realidad ambas categorías (cultura y administración), no lo están enteramente: ambas remiten al sujeto viviente y por eso puede la conciencia espontánea, todavía no apresada por entero, trasmudar siempre de nuevo el funcionamiento de las instituciones en cuyo interior se manifiestan. (...) Quien impertérritamente, con conciencia crítica, se vale de los medios administrativos y de las instituciones, hace siempre posible que se llegue a realizar algo de lo que de otro modo no sería sino cultura administrada; y las mínimas diferencias que con respecto a lo siempre igual a sí mismo se abren ante él representan, como de costumbre desvalidamente, la diferencia en torno al todo: en la diferencia misma, desviación, está concentrada la esperanza (Adorno, 1979:74)

El mayor obstáculo para el uso de la cultura en la época de la técnica es que el individuo, aun disponiendo de un acceso inédito a la misma, no sabe cómo interpretarla debido tanto al deterioro que han sufrido sus capacidades intelectuales como a su acostumbrado acomodamiento a la reproducción de las obras en una versión tan simplificada que aplaca la gravedad de su contenido.

La necesidad acuciante de un cambio profundo en el interior de unos individuos ya tan apatizados que apenas pueden lograr un disfrute encarnado de su vitalidad, sin embargo, es una presión difícil de omitir, y se deja entrever en la tímida y desorientada búsqueda de una nueva vitalidad que les permita reaprehender sus propias capacidades y acercarse al camino de la autonomía, la consciencia y la libertad. Mantener viva la fuerza retardadora de los contenidos de la cultura es una tarea que solo puede llevar a cabo la subjetividad que se pone ante ellos con intención de hundirse en sus profundidades. Recogiendo las palabras de Marcuse en su *Comentarios acerca de una nueva definición de la cultura*:

Un cambio social supone la existencia de una *necesidad* vital para él, así como la experiencia de condiciones insoportables y de sus alternativas; y precisamente es el desarrollo de esa necesidad y de esa experiencia el que se pospone en la cultura establecida. Su liberación supone la reconstrucción de la dimensión cultural perdida, que estaba protegida (no importa en qué precaria manera) de la violencia totalitaria de la sociedad: era la dimensión espiritual de la autonomía (Marcuse, 1969c:165)

Debemos dar un paso hacia atrás para salir de la administración masificada donde nos encontramos encajonados. Debemos poner en duda el discurso distribuido por la propaganda apatizante para evitar que el orden instrumentalizador encuentre entre los damnificados a sus mayores militantes. Debemos fomentar la substancialización del espíritu mostrando a los que lo portan que pueden emanciparse de esa heteronomía en la

que se les quiere sumir a través de una des-cultura publicitada como emancipatoria. La exclusión de la subjetividad como instancia social importante debe ser subsanada a través de su recuperación y postulación como arma más valiosa para cada vida particular.

Horkheimer, en su *Medios y fines*, auguraba: “Los avances en el ámbito de los medios técnicos se ven acompañados de un proceso de deshumanización. El progreso amenaza con destruir el objetivo que estaba llamado a realizar: la idea del hombre” (Horkheimer, 2010:43-44). Se debe retirar la validación espontánea a lo recientemente nuevo, a lo continuamente remodelado, a aquello que hemos traducido indiscriminadamente como *progreso*; de esta manera, podremos deslegitimar la consecuente equiparación de la palabra *progreso* a la idea *progreso humano*. Se debe redefinir tanto qué constituye un *progreso humano* como cuál es la labor de la instancia propiamente designativa de los medios y fines que vehiculan dicho progreso, esto es, la razón. La razón debe escapar de las garras del pragmatismo, de la atomización y de la superficialidad para volver a servirnos como herramienta capaz de determinar lo mejor para aquello que queda fuera del alcance de la mirada técnica, del pensamiento calculador, de la ética mercantilista: lo nunca idéntico, ni a sí mismo ni a lo demás. Lo constantemente diferencial. Lo subjetivo.

Reconducir la razón hacia la propia expansibilidad de su autonomía, más que hacia nuevos fines, es la labor de una substancialización que solo se puede abordar a través de la cultivación de sí, una cultivación que dará como resultado no ya la localización de nuevos fines sino el nacimiento de una instancia capaz tanto de designar estos como de examinar todos aquellos que se le presenten a lo largo del tiempo.

Cuando la razón, en vez de ofrecer resistencia a asumir como natural eso que se le presenta naturalizado se convierte ella misma en un proceso ya dado, en un espacio administrado que toma por natural aquello que no es capaz de rastrear y en última instancia historizar, las posibilidades de hacer emerger algo distinto a lo que ya hay se ven reducidas a una nueva presentación de lo ya existente. Así lo describe Horkheimer: “Una vez despojada de su autonomía, la razón se ha convertido en un mero instrumento. (...) La razón forma parte por entero del proceso social al que está sujeta” (Horkheimer, 2010:58).

Tras la pérdida de autonomía de la razón, los individuos han perdido la autonomía de sus pensamientos no tanto por adquirirlos desde instancias exteriores como por *portarlos* en vez de *experimentarlos*. La autonomía que dota a la razón de discernimiento, experimentabilidad y discriminación, una vez perdida, abandona aquella a la suerte de la autoconservación, un instinto que la reconvierte en herramienta de simplificación, catalogación y procesamiento. La capacidad del yo para examinar, indagar y penetrar en las posibilidades de lo real, aquella capacidad que mantenía a los individuos a salvo del automatismo, el solucionismo y el inmediatismo, ha sido reducida hasta enclaustrarse en los servicios más básicos de su contenido. Esto, unido a la des-cultivación general y la consecuente incapacidad para dar sentido a lo que nos rodea, desemboca en la crisis antropológica más grande de la historia.

El proceso de individuación del que hablaba Fromm, ese camino que no prometía una vida de despreocupaciones y placidez pero sí abría la posibilidad de iniciar una vida propia, adquiere más importancia que nunca en una lucha común por la supervivencia de la consciencia, la profundidad y la autonomía, virtudes que para poder ser encarnadas deben ser protegidas en unas condiciones de existencia siempre compartidas. Así lo describe Horkheimer en su *Ascenso y decadencia del individuo*:

El individuo absolutamente aislado ha sido siempre una ilusión. Las cualidades personales máximamente valoradas, como independencia, voluntad de libertad, gusto de la justicia y sentido de ella, son virtudes tanto sociales como individuales. El individuo plenamente desarrollado es la consumación de una sociedad plenamente desarrollada. La emancipación del individuo no es una emancipación respecto de la sociedad, sino la liberación de la sociedad de la atomización, de una atomización que puede alcanzar su punto culminante en los periodos de colectivización y cultura de masas (Horkheimer, 2010:148-149)

Se alienta al individuo a dejar de lado su autorrealización, tildándola de egoísta, y se le anima a unirse a cualquiera de los muchos grupos que ofrecen diferentes y variadas actividades realizadoras; se le alienta a transformar su individualidad en una pertenencia que le otorgará un nombre dentro de algún colectivo; se apela constantemente a la capacidad del individuo para mimetizarse con el todo social, alegando que esto le otorgará notoriedad y sobre todo la seguridad de no caer en el solipsismo y el anonimato; además, se le hace notar que esta pertenencia le eximirá de responsabilidades y deberes singulares, al formar parte de una masa que funciona por sí sola. La conversión del individuo en parte de un colectivo ontologizado en *la verdad* es

la oferta irrechazable del siglo del pensamiento de masas. La mimesis del individuo con el colectivo es la nueva promesa de Salvación.

“El individuo ha dejado de tener una historia personal. Aunque todo se transforma, nada se mueve” (Horkheimer, 2010:166), dictamina Horkheimer. Invertir la frase cristalizaría mejor su significado: aunque todo se mueve, nada se transforma. Los individuos deben alzarse en pos de una transformación siempre cualitativa si no quieren que el movimiento de la cuantitividad cristalice en un estancamiento cualitativo. El diálogo entre diferentes discursos, empero, es ya una crítica inmediata contra la uniformidad, la unidimensionalidad y la monopolización del discurso; la comunicación entre discursos cualitativamente diferentes, cuya mera existencia es ya una resistencia, abre la vía para la desontologización de una realidad fluida en lo económico y paralizada en lo humano. Así lo describe Horkheimer en su *Sobre el concepto de filosofía*:

Hasta hace poco en la historia universal la sociedad carecía de recursos culturales y técnicos suficientes como para hacer posible un entendimiento entre individuos, grupos y pueblos. Ahora se dan las condiciones materiales. Lo que faltan son hombres que sepan que los sujetos y los cómplices de su opresión son ellos mismos. La idea de la ‘inmadurez de las masas’ no ayuda nada, es más, forma parte del aparato. El observador que contempla el proceso social (...) se ve obligado a reconocer que los que son conducidos tienen cuando menos igual madurez que los hinchados pequeños caudillos a los que deben seguir con veneración. La consciencia de que precisamente en este momento todo depende del uso adecuado de la autonomía de los hombres podría postergar a la cultura de su amenazador envilecimiento por obra de sus amigos conformistas, indignos de confianza, o de su destrucción por los bárbaros del interior (Horkheimer, 2010:169)

Recultivar al individuo es incentivarle a retomar el uso, más que racional, *razonable* de los conceptos, esto es, su uso completo y no únicamente instrumental, su uso *dialéctico*. Retomar este uso para que la pretensión de ver la realidad de una manera simplista, identitaria y administrada sea localizada como la pretensión de monopolizar lo inmonopolizable, categorizar lo incategorizable o comunicar lo incomunicable es lo que permitirá tornar la seguridad ofrecida por la estatización de un Sistema funcional en praxis sospechosa.

Se debe recuperar la idea de que la humanidad, lo humano, solo puede ser conservado *en detrimento* del excesivo valor que se le otorga a lo cósmico, así como su consecuencia más inmediata: la que recuerda que la solidaridad únicamente puede emerger cuando la mentalidad técnica se desprioriza respecto a la mentalidad vivencial, existencial y compartida. En palabras de Horkheimer:

La razón solo puede realizar su racionalidad mediante la reflexión sobre la enfermedad del mundo tal como esta es producida y reproducida por el hombre (...). Mientras el hombre no comprenda su propia razón y el proceso fundamental mediante el que él mismo ha creado el antagonismo y lo mantiene en pie, un antagonismo que se dispone a destruirlo, el sojuzgamiento de la naturaleza se convertirá en sojuzgamiento del hombre. (...) La posibilidad de una autocrítica de la razón presupone, en primer lugar, que el antagonismo entre razón y naturaleza ha entrado en una fase aguda y funesta, y en segundo, que en este estadio de alienación completa la idea de la verdad aún resulta abordable (Horkheimer, 2010:180)

La humanidad tiene aún –y siempre- su tiempo delante de sí, pero la humanidad *concreta* que quiera aprovechar su tiempo vital tiene mucho que perder mientras no se haga cargo de él y mucho que ganar cuando lo aborda. El eterno anhelo de que la realidad sea más justa puede transformarse en *labor* en el momento en que la humanidad tome responsabilidad respecto a lo que ya sabe: que la *empiria* le pertenece.

Cuando Horkheimer y Adorno debatieron, en una conversación más tarde transcrita como *¿Hacia un nuevo manifiesto?*, acerca de por qué los individuos, teniendo en sus manos las mejores herramientas de la historia, no se hacían cargo de mejorar la calidad de sus vidas, llegaron a una conclusión devastadora: los individuos no se hacían cargo de revalorizarse porque, lejos de estar alienados –la alienación dejó de ser tal en el momento en que empezó a ser *elegida*²⁸-, quedaron conformes con la elegida deposición de su actividad en las directrices de una maquinaria que les facilitaba la existencia.

Resaltar el hecho de que en la época técnica, repleta de posibilidades para invertir los esfuerzos vitales en la cultivación de sí, son los individuos los que eligen pensar, actuar y vivir ajenos a su propia subjetividad es una novedad histórica que se olvida por momentos. Si se quiere emprender algún cambio en el espíritu de la sociedad, dirán los frankfurtianos, no puede ser la sociedad la que lo emprenda: deben ser los individuos. Debe ser no un nosotros, sino un yo.

28 Esta diferenciación entre la sociedad antiguamente alienada y la sociedad actualmente indiferente es la que rescata Lipovetsky en su *La era del vacío* y con la que se quiere alejar de la exposición de Debord en su *La sociedad del espectáculo*: mientras que en la sociedad aún substancializada –la que describía Debord unos años atrás y que llegaba hasta las protestas de los 60, última plasmación del espíritu en rebeldía- se necesitaba de relatos opiáceos que alienasen las conciencias con motivo de gobernarlas y dirigirlas, la nueva sociedad, narcisista, hiperinformada y satisfecha de sí misma no necesita ser alienada, pues es ella la que elige una vida de facilidades, trivialidades y distracciones. La alienación es innecesaria en el momento en que los individuos deciden vaciarse de toda profundidad y rellenarse de imágenes, entretenimientos y banalidades tan ligeros como imperturbadores.

Alumbrar la conexión entre teoría y práctica, entre crítica y realidad, entre lo existente y lo posible es una labor que solo puede ser abordada por la concreción de la sociedad: el individuo. Des-pragmatizar las ideas, alejarlas del vacío de su proyección *espectacular* –tal y como lo denominó Debord–, devolverlas a su naturaleza de conceptos: he ahí la necesidad de la filosofía, de una teoría crítica que necesita ser resubstancializada, revitalizada y reculturizada.

Cuando Horkheimer y Adorno proclamaron que la teoría era como “un mensaje en una botella” (Horkheimer, Adorno, 1956:52), apuntaban a que esta siempre quedaba a la espera de ser recuperada, consultada y llevada de nuevo a la realidad. Recogiendo sus propias palabras: “La teoría solo es propiamente teoría cuando sirve a la praxis. La teoría que se basta a sí misma es mala teoría. Por otra parte es también mala teoría cuando solo existe para producir algo” (Horkheimer, Adorno 1956:47). La teoría es la resistencia a la desaparición de la teoría, esto es, a que la teoría se cosifique. Más que señalar qué es lo que se debe cambiar en la práctica, la teoría debe señalar que el cambio es posible. Esa es la práctica de la teoría.

3.2.1. El hiperrealismo: el final de la cultura como posibilidad de otra realidad

Cuando apuntamos a que la cultura se debe resubstancializar, a que debe recuperar su contenido grave, profundo e inquietante, estamos señalando, a su vez, el estado y la ocupación de la cultura en la actualidad. Aquella labor cultural capaz de provocar apertura, posibilidad y diferencia, aquella esfera que protegía el espacio para lo ruptural, ha devenido en la actualidad su antítesis: un catalizador de imágenes *hiperrealistas*, esto es, una máquina de reproducción de imágenes que proyectan una cerrazón de cada cosa con lo que ya es y que lo enarbolan hasta inviabilizar su transformación, el *anhelo* de su transformación; unas imágenes que nos saturan con la remisión a su autojustificación al ser proyectadas en todas las parcelas, actividades y mercancías de la realidad.

Este hiperrealismo posado sobre las imágenes de lo real, un hiperrealismo que ha permeado hasta la cultura y sus obras, conforma la consumación del proceso de sistematización de lo existente al *estetizar* lo que ya hay y generar el deseo de su perpetuación, al mistificarlo y fetichizarlo, al proyectarlo como completado. En *La sociedad. Lecciones de sociología*, Horkheimer escribía:

Para resumir en una sola frase la tendencia inmanente a la ideología de la cultura de masas, sería necesario representarla en una parodia del dicho “Conviértete en lo que eres”, como duplicación y justificación ultravalidadora de la situación ya existente, lo cual destruiría toda perspectiva de trascendencia y de crítica. El espíritu socialmente actuante y eficaz se limita aquí a poner una vez más, bajo los ojos de los hombres, lo que ya constituye la condición de su existencia, a la vez que proclama ese existente como su propia norma; de ese modo, los confirma y consolida en la creencia carente de verdadera fe en su mero existir (Horkheimer, 1969:204)

La realidad, carente de ideología y disponible para su implantación, intenta ser continuamente suplantada, a través de unas imágenes hiperrealistas proyectadas en ella, por un discurso cuya finalidad ideológica, apoyándose en dicho hiperrealismo, quiere establecerse como natural a través de la autovalidación que ofrece la recursividad de sus elementos, los cuales son, esencialmente, *una remisión a sí mismos*. La realidad, convertida en ideología autopresentada como *realidad*, se convierte en un reino metafísico carente de alternativas debido a que cada elemento ya está siendo lo que esencialmente es, un reino cuyo peligro ya no consiste simple y llanamente en el agrandamiento de la distancia entre él y otro mundo posible sino en imposibilitar otro mundo posible remitiendo a la reducción de todas las posibilidades a lo actualmente existente.

Arthur Danto, en su *El final del arte*, consideraba la sociedad técnica y el hiperrealismo con el que esta presentaba todos sus resultados como la imposibilidad definitiva de toda distancia entre ser y deber ser, entre lo existente y lo posible, entre aquello que se necesitaba cambiar y el final al que se quería llegar, ahora unidos de antemano. La posibilidad de lo cualitativamente diferente había concluido al llegar al estadio hiperrealista de la imagen: a partir de entonces solo se podría multiplicar y reproducir, por medio del aderezo de su presentación, aquello que ya estaba existiendo.

Danto explicaba que tanto el desarrollo de la historia del arte como el de la ciencia se habían basado en la persecución de “la progresiva disminución de la distancia entre representación y realidad” (Danto, 1995:4). El objetivo final de este progreso, escribía, consistía en lograr *mostrarlo todo*, en desvelar la realidad tal cual era, en exponerla sin necesidad de interpretaciones ni mediaciones.

Con el nacimiento de las nuevas tecnologías, capaces de crear copias de aquello que buscaban representar, ocurrió sin embargo algo alarmante: según el estadounidense, el arte dejó de ser arte y se convirtió en ciencia, se instituyó como mimesis total de aquello

que quería representar, se convirtió en una representación que dejaba de serlo, con la erradicación del espacio entre lo representado y lo representante que eso suponía y lo que es más importante, con la supresión del anhelo que este espacio abría y que ahora, con la ausencia de necesidad de ser atendido, desaparecía.

Para Danto, la pregunta ante esta cerrazón del arte que, con el avance de las tecnologías, parecía no tener vuelta atrás, se reducía a lo siguiente: ¿aparecerá una actividad equivalente a la que ha ejercido el arte hasta ahora una vez se *accepte* que este quedó consumado en el momento en que pudo empezar a crear mimetizaciones de lo representado? ¿Acaso la labor autoconsciente del arte reflexionando sobre su propia actividad, emprendida una vez las creaciones artísticas fueron sustituidas por las copias, no implica la desaparición del propio ejercicio artístico y su absorción por la filosofía? Danto es claro al respecto: “El estadio histórico del arte finaliza cuando se sabe lo que es el arte y lo que significa. Los artistas han dejado el camino abierto para la filosofía, y ha llegado el momento de dejar definitivamente la tarea en manos de los filósofos” (Danto, 1995:17).

El suceso histórico que supone poder plasmar miméticamente lo representado en la propia representación, habilitado por unas nuevas tecnologías capaces de apresar y duplicar imágenes del mundo, de crear *hiperrealismo*, cierra la *voluntad* de mirar hacia lo que todavía no es y que tradicionalmente abrían las representaciones no hiperrealistas del arte.

Ya no se puede ni volver atrás ni seguir construyendo aquel tipo de obras artísticas: aunque *podamos* construirlas, solo estamos creando materia que *se parece* a aquellas obras. Pretender que esa materia posea el mismo significado que ostentaban aquellas supone una falsación del momento histórico, una descontextualización de la necesidad, una confusión que desorienta a las propias mentes interpretantes. Debemos aceptar que aquel arte y la labor que posibilitaba ahora son imposibles, si no como producto, sí como actividad. Esa labor ha pasado, acopiando las palabras de Danto, a manos de la filosofía, una filosofía que ha recogido el trabajo de interpretación y apertura de posibilidades que anteriormente acarreaba el arte, y se ha instituido como la única disciplina que no puede ser reducida a materia reproducible y mucho menos consumible.

José Luis Pardo, en su *Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas*, daba su propio veredicto al respecto: el arte ya no es arte porque al haber virado hacia el hiperrealismo, hacia unas copias que sustituyen *creaciones*, tiene como resultado una cultura de masas carente de contenido que invita a consumir pero no a indagar, a elaborar, a narrar. Esta cultura de masas necesita de la gratificación inmediata y asegurada de lo consumado, de la promesa de lo resuelto: lejos de aquellas obras de arte cuyos problemas eran irresolutos e *irresolubles*, las copias manufacturadas por y para la cultura de masas son esencialmente objetos. No son irresolutos ni irresolubles porque no contienen nada que resolver. Lo que diferencia a estos, ya desubstancializados aun guardando la antigua forma artística, de los que nacían de la alta cultura tradicional no es un paso gradual en su complejidad sino la esencia misma de la actividad que ponen ante el espectador.

Al igual que Danto, Pardo cree que el arte ha terminado porque la actividad propia del arte –abrir espacio entre el ser y el deber ser- ha sido clausurada por el hiperrealismo con el que la técnica ha dotado sus obras para seguidamente reificarlas y venderlas a través de una nueva industria: la industria cultural. La impasividad con la que se consumen los actuales “objetos culturales” es el signo de que la actividad nacida para no dejarnos impasibles ha concluido. La nueva industria cultural fundamenta su labor ya no en la protección y exposición de obras que contienen ciertas ideas evocadoras sino en conseguir, a través tanto de una simplificación de las mismas como de una propaganda que las *personaliza*, que el espectador se mimetice inmediatamente con la hiperrealidad que estas le presentan para a la postre provocar que dicha mimetización sustituya, inconscientemente, su vivencia en primera persona por una remisión ajena a esa realidad. Así lo describe Pardo:

Cuando se contraponen las imágenes de la ‘cultura popular’ a las construcciones *problemáticas* de la alta cultura o de las Bellas Artes, (...) no solamente se confronta lo vulgar a lo elevado, sino también la mentira con la verdad. (...) Imágenes mentirosas (porque sus espectadores las confundían con la verdad) y sedantes (porque con ellas, y sin saberlo, mitigaban su imposibilidad de acceder a la realidad o, en otras palabras, se ocultaban su propia ignorancia) (Pardo, 2007:44)

Que en las imágenes, en las proyecciones, en las copias de lo real solo haya falsedad tiene que ver con el hecho de que su narración ya esté pre-vista, pre-proyectada y pre-narrada de antemano mientras *finge*, apoyándose en una imagen hiperrealista que aparenta cotidianeidad, que no lo está, con el objetivo de hacer acopio de la forma de las

antiguas obras artísticas e investirlas del hiperrealismo que, al personalizarlas, las convierte en inmediatamente mimetizantes para con los ojos que las miran, cerrando la puerta a la necesidad de interpretación.

Sustituir la labor de comenzar un pensamiento, portada por las antiguas obras de la alta cultura, por la labor de presentarlo con su narración finiquitada es el falseamiento acometido por estas nuevas obras, y no el alejamiento o acercamiento a la verdad sobre la realidad; que los individuos, acostumbrados a consumir estos productos, tomen la hiperrrealidad en ellos presentada como la propia realidad, siendo dos *maneras de acercarse a la realidad* contrarias, tiene como repercusión la des-vitalización de la experiencia del individuo, la falsación de su episteme y la alienación no del propio individuo sino de su modo de estar y relacionarse con el mundo. Se trata de la supresión de la vivencia y su sustitución por la inactividad de la contemplación.

La manipulación de los productos de la industria cultural se basa en la manipulación de cierta verdad: debido a que no existen los hechos sino solo sus interpretaciones, la nueva industria cultural se desprende por completo de cualquier compromiso con la honestidad y busca tomar las interpretaciones de manera que puedan cerrar su narración en un final satisfactorio que, actuando a su vez como imán desarrollador de la trama, se convierte en producto finiquitado que presenta un trozo de realidad. La teleología que proyecta cada trozo de realidad contenido en estos productos hiperrealistas, la remisión del en-sí-y-para-sí, la afirmación de que no podría ser de otro modo conllevan que el final de la cultura y la perpetuación residual de sus obras cierren perfectamente la sistematización de la sociedad de la técnica, una sociedad autojustificada en cada una de sus industrias y en cada uno de sus elementos.

En la introducción al libro *La dimensión estética. Crítica de la ortodoxia marxista*, de Marcuse, el español José-Francisco Yvars escribía: “La *Cultura* –con mayúscula– deviene la actividad emancipadora por antonomasia, la voz de lo no integrado, de lo totalmente *otro* que demuestra su impotencia –mediante su incapacidad para sustraerse a ‘la razón pervertida que todo lo somete a dominio’” (Marcuse, 2007:16). Con esta declaración precedente a un libro en el que Marcuse se encargará de desmigajar la idea de cultura como única instancia capaz de preservar al individuo de la contienda de la desubstancialización, Yvars apunta a una idea que más adelante retomará Marcuse: lo que se pretende Total, Completo o, más concretamente, *Completado*, es falso, porque

falsifica la apertura de vías que la realidad contiene. Su falsedad no tiene que ver con la verdad o falsedad de lo que representa, sino con la pretensión de que no sea una representación.

Vivir aceptando la narratividad ilegítima que ofrece esta falsificación de los elementos de la realidad significa, para el individuo que no ofrece resistencia, vivir fuera-de-sí, vivir en las imágenes y el sentido ofrecidos como relato único de la realidad, vivir en el hiperrealismo presentado como única realidad posible. La victoria de esta nueva y completada unidimensionalidad, dirá Marcuse, depende sin embargo de la emergencia de un sujeto *siempre posiblemente revolucionario*, un sujeto cuya posibilidad de recuperar la narratividad, la historicidad y la artificialidad subsiste incansablemente como rebelión latente.

El motivo por el que el individuo, y no el colectivo, conforma la única instancia revolucionaria remite a las propias posibilidades del arte: el arte solo puede transformar al sujeto que lo contempla, substancializando su subjetividad. El arte no puede substancializar colectivos. Independientemente del número de individuos transformados por el arte, este siempre los transforma individualmente y de una manera tan desemejante como intraducible en un discurso común.

Que la cultura de masas haya sustituido a la cultura, que la industria cultural haya sustituido a las antiguas creaciones culturales, que las copias simplificadas hayan invadido la vida cotidiana de los individuos tiene su repercusión directa en el hecho de que estas no ofrecen ninguna repercusión en la mentalidad de los mismos. La desubstancialización tanto de estos como de aquellas ha convertido ambos en instancias contrarias a la agitación que promete la cultura, siempre provocadora, siempre evocadora, siempre rebelde; así lo describe Marcuse:

Una obra de arte puede considerarse revolucionaria cuando, en virtud de la transformación estética, representa a través del destino ejemplar de los individuos la carencia de libertad imperante y las fuerzas que se revelan, abriendo así un camino entre la mistificada (y petrificada) realidad social y descubriendo el horizonte de cambio (liberación). En este sentido toda auténtica obra de arte debería ser revolucionaria, esto es, subversiva de la percepción y comprensión, una denuncia de la realidad establecida, la manifestación de la imagen de la liberación (Marcuse, 2007:54)

Cuanto más *utópico* sea el contenido de la obra de arte, cuanto más *utópica* sea su representación con respecto a lo existente, mayor amplitud procurará y mayor liberación estará en pos de salvaguardar.

La dificultad de aquellas ideas plasmadas en las obras de arte, la complejidad de aquellos pensamientos, creencias y opiniones que brotan en los individuos que se hacen cargo de ellas, debe despertarnos ante la evidencia de que la actualidad está enclaustrada en tal limitación espiritual que los sujetos no son capaces de acceder a la profundidad de, tal y como veremos con Foucault, la problematización de la realidad. En palabras de Marcuse: “La lógica interna de la obra de arte culmina con la irrupción de otra razón, de otra sensibilidad, que desafían abiertamente la racionalidad y sensibilidad asimiladas a las instituciones sociales dominantes” (Marcuse, 2007:61).

Re-pensar y re-presentar la realidad es el objetivo que persigue la cultura, un objetivo obstaculizado por la irrupción de la hiperrealidad y la conclusión de la narratividad que esta porta: alejarse de sus *representaciones* es la faena del individuo consciente que trabaja por un desvío de la mirada naturalizada. Poder re-lanzar una narratividad en construcción es ya trascender la narratividad cerrada de la racionalidad imperante: el mayor peligro para esta racionalidad es ser descubierta como una vicisitud con alternativas, desnaturalizar su pretensión de única posibilidad, desublimar la mistificación de su necesidad.

La cultura y sus obras no pueden ni deben cambiar la realidad: solo pueden presentar un choque que trastoque la conciencia de los individuos, únicos baluartes del cambio. La cultura ostenta la labor de invertir la imagen presentada por el relato único *presentándola invertida*, des-mimetizándola de sus propios supuestos, des-racionalizándola con el fin de mostrar que la lógica que la subyace no es la única lógica posible. Así lo describe Marcuse:

El «vuelo hacia la interioridad» y la insistencia por conseguir una esfera privada pueden servir de baluarte contra una sociedad que administra todas las dimensiones de la existencia humana. La interioridad y la subjetividad son susceptibles de convertirse en el espacio interno y externo para la subversión de la experiencia, para la creación de otro universo. En la actualidad, el rechazo del individuo como un concepto «burgués» recuerda y presagia empresas fascistas. Solidaridad y comunidad no significan la absorción aniquiladora de lo individual. Más bien al contrario, tienen su origen en la decisión autónoma del individuo; unen a individuos libremente asociados, no a masas (Marcuse, 2007:84-85)

El alemán cree que la represión de los *instintos de vida* en los individuos, de su eros, de su principio de placer no sistematizado es lo que ha permitido al Sistema, en un mundo que dispone de una técnica lo suficientemente desarrollada como para que ningún ser

humano viva en la miseria, que no se despierte la consciencia, la humanidad ni la solidaridad para que se acometa esa acción revolucionaria que se torna *evidente*.

Marcuse decreta que solo la puesta en escena de la base biológica, orgánica, instintiva de los individuos, esa que los subyace y los une en un entendimiento innombrable, incategorizable, indeterminado, puede conformar la contrarrazón que se alce contra la sinrazón del estado actual del mundo. Si se consigue hacer emerger la contrarrevolución que ya está dispuesta para su uso en nuestro organismo libidinal reprimido, si se consigue restablecer la consciencia en nuestra capacidad de discernimiento de tal modo que seamos capaces de reconocer instintivamente las injusticias, las inmoralidades y las indecencias de la realidad, entonces lo existente se encontrará en la delicada situación de tener que auto-explicarse y auto-justificarse en un juicio final que determine la vigencia de su reinado.

Trabajar y consumir: en este binomio anida la sublimación de las energías reprimidas que da comienzo a un movimiento auto-depredador que no tiene control sobre su propia dirección. La productividad es la transfiguración de un vitalismo completamente desorientado. Las teorías revolucionarias deben subsanar la poca atención prestada a la dimensión vital-espiritual del ser humano y utilizarla en la concienciación de su hiper-actividad sublimada. Así lo describe Marcuse en su *Un ensayo sobre la liberación*:

Se fomenta en la estructura instintiva de los explotados un interés creado en el sistema existente, y no se produce la ruptura con el continuum de la represión: presupuesto indispensable de la liberación. De ahí que el cambio radical que va a transformar la sociedad existente en una sociedad libre debe penetrar en una dimensión de la existencia humana apenas considerada en la teoría marxiana: la dimensión "biológica", en la que las necesidades y satisfacciones vitales e imperativas del hombre se afirman a sí mismas. En la medida en que estas necesidades y satisfacciones reproducen una vida de servidumbre, la liberación presupone cambios en esta dimensión biológica, es decir, diversas necesidades instintivas, diversas reacciones del cuerpo tanto como de la mente (Marcuse, 1969:24)

La transformación de unos patrones explotadores que hemos naturalizado hasta *biologizarlos* pasa por crear una tensión con nosotros mismos, con nuestro interior, con nuestros pensamientos y con nuestro propio cuerpo. Siguiendo la estela de las enseñanzas nietzscheanas, estela que recogió Marcuse, el alemán propone que nos hagamos cargo de nosotros mismos tomándonos como una obra de arte: paradójica, inconclusa, en constante búsqueda de sí misma por depender de una narratividad que no tiene fin.

Debemos buscar la manera de no aceptar sumisamente la voluntad que cierto instinto de conservación ha plasmado en nosotros. Aunque el progreso de la civilización haya sido irremediablemente construido sobre la represión y el redireccionamiento de los instintos vitales –tal y como explicó Freud-, Marcuse señala que de la *represión necesaria* a la *represión efectiva* se ha dado un sobrepaso injustificado que ha modificado por completo las bases de la propia sensibilidad humana. La re-sensibilización del cuerpo y del espíritu, su des-instrumentalización, pasa inevitablemente tanto por la invalidación de una productividad deshumanizada que se ha autoimpuesto como modelo de vida como por la reinserción de la fuerza vital de la que esta hace uso en el instinto de individuación.

Rescatar la vitalidad de la vorágine de la productividad y del consumismo, de la competitividad con los iguales y de la explotación a los inferiores, es apremiante para provocar dicha re-sensibilización. Si no existe comunidad humana nacida de una sensibilidad compartida, si toda cooperación ejercida por los individuos se reduce a una cooperación puramente política, productiva, consumista, entonces no hay continuación entre los humanos: solo hay un solapamiento ideológico que los mantiene trabajando *para el mismo Sistema*.

Urbanizar un principio de realidad que no sea rematadamente hostil hacia la emergencia de diferentes principios de placer, permitir que los principios de actuación, alienados en la producción del Sistema, se reconduzcan hacia la búsqueda de sentido subjetivo, resubstancializar a sus portadores a través de una resensibilización que les permita despojarse de las cadenas que les arrastran en la dirección que marca tanto su entorno como su puesto en la sociedad: he ahí la transvaloración que propone Marcuse. Así lo expone en su *Ensayos sobre política y cultura*: “El individuo, en el sentido "clásico" pleno, como un auténtico yo, ahora solamente aparece posible *en contra* de su sociedad, en conflicto esencial con las normas y valores establecidos: es un extraño, un extranjero o un miembro de la "emigración interna"” (Marcuse, 1986:31).

La emergencia del individuo pleno, autónomo, libre en el sentido clásico, debe reflejarse en la emergencia de nuevas necesidades, deseos y sensibilidades individuales. Este individuo no puede constituirse mientras su inconsciente perpetúe las necesidades asumidas irreflexivamente de un exterior que le quiere indiferente, apatizado, inactivo. Una reorganización de la organización interna es la contrarrevolución que el individuo

debe emprender contra la administración organizativa. La reeducación de los sentidos, la soberanía de espíritu y la consciencia política: aquí se juega la emancipación contra la instrumentalización de lo humano.

Marcuse llama *dialéctica de la liberación* a esa revolución educativa que promueve la creación de seres humanos complejos capaces de re-pensar la humanidad de su mundo. Olvidar la vara de medir cuantitativa a la hora de testar la humanidad nos permitirá girar la mirada y re-pensar el sentido que hemos otorgado a los objetos que nos rodean. Sin la emergencia de esta nueva forma de evaluar la realidad, no en términos de abundancia sino en términos de justicia, cualquier sustitución de la forma de vida actual por otra más distributiva perpetuará los patrones de desubstancialización, manipulación e indiferencia que ya están inscritos en nosotros.

Lo que se necesita no es una mera repartición de la abundancia material, paso por otro lado ineludible hacia una justicia social, sino ser valientes y asumir la responsabilidad de que el cambio de esa realidad descompuesta, instrumentalizada y desilusionante queda en manos de una labor subjetiva: la que nos permite mirar la sociedad en su cruda realidad hasta hacernos conscientes de que su existencia depende de nuestros pensamientos, hábitos y acciones, así como de nuestra manera de relacionarnos, sensibilizarnos y otorgar sentido al mundo.

La ahistoricidad y globalidad de la revolución que se antoja necesaria la convierte en la primera lucha contra un movimiento que atenta contra el espíritu de lo humano. Dicho atentado masificado se traduce a su vez en una ampliación de la población potencialmente revolucionaria. La extensión de un crimen espiritual que no se inflige sobre un solo segmento de la población sino que es infligida sobre toda una humanidad subsumida bajo los imperativos de un Sistema despótico es lo que hace de esta tarea algo tan ineludible como complejo. Así lo explicaba Marcuse en su *Contrarrevolución y revuelta*:

Si bien es cierto que la gente debe liberarse de la servidumbre en la que vive, también lo es que, primero, debe salir de aquello en que la sociedad la ha convertido. Esta primera liberación no puede ser "espontánea", porque semejante espontaneidad sólo reflejaría los valores y las metas que se derivan del sistema establecido. La autoliberación es autoeducación (...) o sea, la transformación de la espontaneidad inmediata en espontaneidad organizada (Marcuse, 1973:58)

El cambio social parte y depende de una revolución de la subjetividad que torne lo espontáneo naturalizado en movimiento consciente organizado: solo unos individuos que ya no se quieren identificar con los patrones del Sistema pueden sentir un rechazo encarnado, orgánico, intuitivo hacia él. Solo los individuos que se hayan emancipado de la sensibilidad que el Sistema les ha inyectado serán capaces de denostar la narratividad que justifica esa *insensibilidad* competitiva, inhóspita y atomizadora establecida a nivel global.

La realización de un individuo autónomo, substancializado y no universalizado, con anhelos, fines y pensamientos propios, es el objetivo final de esa revolución que por otro lado parte del presupuesto de que existe la posibilidad de dicho sujeto. La autoeducación que se debe llevar a cabo para entrar en consciencia de esta intuición es el desafío más grande de la humanidad, y solo puede ser acarreada a través de aquello que Marcuse denominó *dialéctica de la liberación*:

No hay revolución sin liberación individual, pero tampoco hay liberación individual sin la liberación de la sociedad. *Dialéctica de la liberación*: de la misma manera que la teoría no puede traducirse de inmediato en práctica, tampoco las necesidades y deseos individuales se traducen en forma inmediata en metas y acciones políticas (Marcuse, 1973:60)

La dialéctica de la liberación no apunta a un cambio exclusivo en el espíritu del individuo: apunta a liberar esa instancia que pertenece a todos los individuos y que salvaguarda su comunidad, esto es, la instancia pura y radicalmente compartida que les permite decretar su anomalía, la dirección de sus pasos y la forma en que deciden vivir. La dialéctica de la liberación quiere proyectarse como una empresa común llevada a cabo individualmente, o lo que es lo mismo, como una empresa individual llevada a cabo conjuntamente. Ahí reside su principio dialéctico: en restablecer la armonía entre instancias que la lógica de la razón instrumental ha decretado antagónicas, tales como individuo y conjunto, racionalidad y sensibilidad, autonomía y fraternidad. Así lo explica Marcuse:

La "*emancipación de los sentidos*" significa que éstos se vuelven "prácticos" en la reconstrucción de la sociedad, que generan nuevas relaciones (socialistas) entre hombre y hombre, entre el hombre y las cosas, entre el hombre y la naturaleza. Pero los sentidos también se convierten en "fuentes" de una nueva *racionalidad* (socialista), liberada de la explotación. Los sentidos emancipados repelerían la racionalidad instrumental del capitalismo, en tanto que preservarían y desarrollarían sus realizaciones (Marcuse, 1973:75-76)

Arribar a lo que Marcuse llama *estética de la liberación*, consecuencia encarnada de la dialéctica de la liberación, será el resultado de esa reeducación de los sentidos en un nuevo tipo de sensibilidad, de autonomía y de subjetividad. Reapropiarse de valores no instrumentales es la cosecha anhelada por dicha reeducación; desoscurecer los instintos, otorgarles un papel crucial en el desarrollo del individuo y en su capacidad para relacionarse, desatascará el proceso de individuación enclaustrado en un principio de realidad criminal para la disparidad de aristas que componen lo humano.

Deshacernos de la idea de que nuestro principio de placer es equivalente a egoísmo, restituir la confianza en unas instancias humanas que se hacen más humanas a medida que se substancializan, abrazar la certeza de que una vez se aprehende y direcciona la base orgánica del ser humano emerge comprensión y armonía: he ahí la reapropiación del *eros* sumido en el *thanatos* que Marcuse, en su *Eros y civilización*, llama a rescatar para el propio rescate de la civilización.

La crítica de la realidad debe encaminarse, por tanto, más que a una crítica de su racionalidad, a una crítica de los deseos, instintos y placeres que crea y promueve como naturales, así como a rescatar todo aquello que no se mimetiza con ellos y como consecuencia es continuamente estigmatizado. Recuperar la posibilidad misma de desear, anhelar o apetecer desde una sensibilidad subjetivizada es ya la resensibilización de lo humano.

El eros liberado, la capacidad de desear, anhelar, actuar de manera no productiva para un Sistema técnico-instrumental infinitamente pragmático, permitiría funcionar a una sociedad de individuos lo suficientemente maduros como para encarrilar estas nuevas sensibilidades hacia metas comunitariamente constructivas. Tornar el principio de actuación en principio de crecimiento, un principio de crecimiento que siempre es beneficioso tanto para el individuo como para el conjunto que habita, tornaría los instintos de dominación propios de las sociedades técnicas en instintos vitales de construcción, en deseos de mejorar un mundo que se nos aparece como todavía por hacer.

La historia de la dominación y la explotación sistemática es la historia de la represión de los instintos de vida en nombre de unas metas mayores para la civilización. Ya hemos llegado a la consumación de esas metas mayores, traducidas en crecimiento y

comodidad material: recuperemos los instintos de vida convirtiendo nuestro principio de placer *maduro* en principio de actuación social.

El abismo abierto entre la represión necesaria y la represión excedente es, en opinión de Marcuse, un crimen cometido no solo contra lo existente sino contra la propia capacidad de liberación, contra la posibilidad de hacer emerger algo diferente a lo actual: cuanto mayor es la distancia entre ambos tipos de represión menor justificación es capaz de presentar y mayor intencionalidad de dominación revela. Marcuse, en su *Eros y civilización*, propone:

El mismo individuo libre debe provocar la armonía entre la gratificación individual y la universal. En una civilización libre de verdad, todas las leyes son autoimpuestas por los individuos: «dar libertad por la libertad es la ley universal» del «estado estético»; en una civilización libre en verdad, «la voluntad de la totalidad» se realiza a sí misma sólo «a través de la naturaleza del individuo». El orden es libertad sólo si está fundado y es mantenido por la libre gratificación de los individuos (Marcuse, 1983:178)

Conseguir que la razón se convierta en razonable y no en racional es necesario para perseguir la *sensualización* de la vida que propone Marcuse, esa transformación de las energías vitales –*sensuales*– en desarrollo responsable para con la sociedad; recuperar lo razonable respecto a lo humano, recuperar la posibilidad de una felicidad más honda que la obtenida a través de las sensaciones precarias del mundo actual es la meta de la resensibilización de la civilización. La recuperación de la felicidad como fin, un fin largamente olvidado en pos de la búsqueda del progreso, constituye la convergencia de todas las transvaloraciones anheladas.

“El hombre es un ser pensante. Su razón lo capacita para reconocer sus propias potencialidades y las de su mundo. No está, pues, a merced de los hechos que lo rodean, sino que es capaz de someterlos a normas más altas, las de la razón” (Marcuse, 1994:12) recuerda Marcuse en *Razón y revolución*. Conseguir salir de las autojustificaciones opiáceas que ofrece la racionalidad subyacente a *este* principio de realidad, conseguir reconocer las capacidades del principio de actuación y la felicidad que la puesta en práctica del mismo produce, conseguir preocuparse por el mundo como ecosistema en el que se puede intervenir es el esfuerzo que debe abordar el individuo a través de su propia revolución personal, a través de la destrucción de esa autoimagen que acompaña su puesto en la sociedad, a través de su re-subjetivación.

El choque continuo e inevitable entre lo que Marcuse, en su *Ética de la revolución*, denomina “el derecho de lo existente” y “el derecho de lo que puede ser y quizá debería ser” (Marcuse, 1970:148) desemboca en una decisión final: conservar la estructura de lo dado o cambiarlo de modo radical. Las medianías favorecen el derecho de lo existente; todo lo que se encamine a materializar lo que puede ser y quizá debería ser tiene que alzarse de manera a-sistemática, a-funcional y a-productiva para que la sistematización, la funcionalidad y la productividad del orden dominante no tengan la última palabra.

3.2.2. La reconducción del desvío de la razón a través de la re-sensibilización y las técnicas-de-sí de Foucault

Michel Foucault propuso recuperar el uso que el término *ilustración* ostentó en los albores de su aparición con motivo de emprender esa *nueva ilustración radical* que mentábamos al comienzo de nuestra investigación a través de la lectura de Garcés: se trataría de emprender no un nuevo tipo de enseñanza, no una nueva filosofía, no unas nuevas directrices, sino de alejarnos, por vías que aún no están visibilizadas, de eso que hay y que se ha establecido como natural. Esta vía de escape, a ojos de Foucault, no requiere de una actitud cuya aparición se dé por hecho ante la inaceptabilidad de las condiciones existentes, sino que necesita de una actitud que debemos forzar, una actitud que nuestra voluntad debe hacer aparecer de manera no natural, una mirada a través de unos ojos re-ilustrados, curiosos, voluntariosos que aún no existen.

Que la mirada que emprenda una nueva ilustración radical deba ser violentamente forzada no se debe a que el estado de lo existente sea aceptable, sino a que vivir bajo la naturalización de un dominio habitado no nos resulta inaceptable a menos que tomemos la decisión, *innecesaria*, de que así sea. Por este motivo, dirá el francés, la revolución para salir de la mirada de lo establecido empieza –y en cierto sentido termina- con una revolución personal que teste las normalizaciones inconscientemente naturalizadas en la sociedad. Así lo describe en su *Qué es la Ilustración*: “Caracterizaría, por lo tanto, al *ethos* filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos, como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos traspasar y, por ello, como trabajo de nosotros-mismos sobre nosotros-mismos, en la medida en que seamos seres libres” (Foucault, 1994:15).

El *ethos* filosófico, a ojos del francés, es la actitud que abre el campo a *problematizar* lo dado examinando su modo de aparecer, su modo de permanecer y el modo en que nosotros, sujetos históricos, lo asumimos a través de unas herramientas que por otra parte están sujetas a eso dado. Y continúa:

Hay que considerar a la ontología crítica de nosotros mismos, no ciertamente como una teoría, como una doctrina, ni siquiera como un cuerpo permanente de un saber que se acumula; hay que concebirla como una actitud, como un *ethos*, como una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es, simultáneamente, un análisis histórico de los límites que nos son impuestos y un experimento de la posibilidad de rebasar esos mismos límites (Foucault, 1994:18)

Foucault propone una reapropiación de ese espacio personalísimo y privadísimo de autonomía del individuo que quedó absorbido, tras el desvío de la Ilustración, en unas pretensiones universalistas y objetivistas, y propone dicha reapropiación apuntando, tal y como hizo Marcuse, más que hacia una reapropiación de la racionalidad, hacia una *resensibilización* de la razón, esto es, a transformar esa racionalidad racional en una racionalidad razonable, experimental, sensorial, una racionalidad capaz de salvaguardar los anhelos, deseos y fines más íntimos de cada sujeto.

Para el francés, la democratización de todos los sectores de la sociedad acometida tras la Ilustración conllevó no una democratización de la política a través de la participación activa de unos individuos autónomos sino la democratización de sus cuerpos a través de unas técnicas de inyección de información ideologizada –esto es, su *biopolitización* a través de mercadotecnia propagandística- con motivo de conseguir que las decisiones que estos tomaban, completamente ajenas a una reflexión subjetiva, legitimaran instantáneamente su existencia por emerger de su interior. De este modo, lo privado se hacía público en una época en la que el espacio interior que salvaguardaba los pensamientos, ideas y opiniones quedaba democratizado hasta contener las opiniones decretadas y normativizadas por la sociedad. Así lo describía Foucault en su *El panóptico*:

No hay necesidad de armas, de violencias físicas, de coacciones materiales. Basta una mirada. Una mirada que vigile, y que cada uno, sintiéndola pesar sobre sí, termine por interiorizarla hasta el punto de vigilarse a sí mismo; cada uno ejercerá esta vigilancia sobre y contra sí mismo. ¡Fórmula maravillosa: un poder continuo y de un coste, en último término, ridículo! (Foucault, 1979:18)

Lo que Foucault quería plasmar en su famoso panóptico era *la forma* en la que el poder se había ido refinando a lo largo de la historia hasta hacerse imperceptible: desde,

metafóricamente, un poder centralizado en la cúspide de un torreón que vigilaba todo lo que pasaba a su alrededor hasta su transformación en un poder minimalista, un poder que no se alzaba como una instancia separada en constante vigilancia sino que se materializaba en una *forma de pensar* instalada en los individuos sin que estos fuesen siquiera conscientes de ello, provocando que sus directrices se ejecutaran asumiéndolas propias. Esta última forma de poder, en la que el poder no existe como instancia material sino como dispositivo biopolítico, es lo que Foucault denuncia como *el desvío de la falsa democracia*.

Foucault cree que el mayor dispositivo de poder a lo largo de la historia para controlar a los individuos ha sido el trabajo, o mejor dicho, la *productividad*: a través de la determinación de quién es productivo y quién no se ha llegado a decretar la *normalidad*, la funcionalidad, la aceptación social, así como su reverso, la estigmatización y corrección de la variedad excluida de dicha normalidad.

La historia de Occidente es la historia del moldeamiento del interior de los individuos decretando normalidad a través de la productividad. Lograr que la estigmatización de lo *anormal* provenga de los propios individuos es el triunfo final de dicho dispositivo, la materialización de la transformación cualitativa del panóptico, el resultado de la democratización –biopolitización– de los cuerpos. En su *El poder, una bestia magnífica*, Foucault meditaba:

Creo que a lo largo del siglo XVIII hubo no solo una racionalización económica – aspecto que a menudo se ha estudiado en detalle–, sino también una racionalización de las técnicas políticas, las técnicas de poder y las técnicas de dominación. La disciplina, es decir los sistemas de vigilancia continua y jerarquizada de trama muy apretada, es un gran descubrimiento, un descubrimiento muy importante de la tecnología política (Foucault, 2012:57)

Para el francés, la historia de Occidente es la historia de la democratización de la normalidad, o lo que es lo mismo, la historia del achicamiento del espacio para lo subjetivo, lo no normalizado, lo ruptural. Michel Onfray, en su *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, escribía en la misma línea: “¿Quién escribe la historia de la filosofía? ¿Según qué principios? ¿Con qué objetivos? ¿Para demostrar qué? ¿A quién? (...) Para construir un jardín tan bello con senderos bien cuidados y arbustos bien podados, hay que podar muchísimo, talar y cortar” (Onfray, 2008:47, 50). La historia de las minorías invisibilizadas es la historia de cómo la normalización convirtió cierta línea histórica en la Historia.

Si los dispositivos de dominación, múltiples y polimorfos, se han extendido hasta todos los rincones del interior de los individuos, entonces las rebeliones contra estos dispositivos deben ser tan múltiples y polimorfas como los propios dispositivos: cualquier gesto, palabra o pensamiento que se salga de la normalidad, dirá el francés, constituye un indicio de rebelión, emerge como lo a-racional encarnado, se proyecta como un acto de resistencia subjetiva. Desde esta perspectiva se puede decir que mientras exista lo errático, cabe la posibilidad de rebelarse contra el dogma de la normalización; no obstante, cuanto más normalizada esté la sociedad, cuanto más *democratizada* esté, más rápida y efectivamente se autocorregirán esas rebeliones.

Foucault nos recuerda que el *poder* nunca compone una relación consigo mismo sino que siempre remite y se relaciona con otra instancia, significando esto que no existe el Poder sino solo las *relaciones de poder*: todo poder es ejercicio de poder sobre otra cosa. No existe el Poder en sí, un ejercicio que no se establezca como relación.

Partiendo de esta acepción del poder como relación instaurada entre dos instancias, el francés propone que los individuos desontologicen su idea del Poder para hacerlo abarcable, localizable, intervenible, al quedar personalizado y debiendo asumir la responsabilidad de su ejercicio. En palabras de Foucault:

Si me hiciera una concepción ontológica del poder, estaría de un lado el Poder con mayúscula, especie de instancia lunar, supraterrrenal, y de otro las resistencias de los desventurados que están obligados a plegarse al poder. Creo que un análisis de esa índole es completamente falso; puesto que el poder nace de una pluralidad de relaciones que se injertan en otra cosa, nacen de otra cosa y hacen posible otra cosa (...). Hay que resituar las relaciones de poder dentro de las luchas y no suponer que por un lado está el poder y por otro aquello sobre lo cual se ejerce, y que la lucha se desarrolla entre el poder y el no poder (Foucault, 2012:120)

Lo que quiere resaltar Foucault es que uno no se puede emancipar de tener relaciones de poder: puede reajustarlas, redireccionarlas y reequilibrarlas hasta establecer otro tipo de relación tanto con las diferentes instancias como con el entorno, pero no puede eliminar la ligazón, el ajuste y el acercamiento a los mismos.

Si las relaciones de poder son las relaciones que establecemos con el mundo, la normalización de la que habla Foucault no es más que la institucionalización de cierto tipo de relaciones de poder y su proyección como deseable, recomendable y en último término, natural. Esta institucionalización es llevada a cabo a través de técnicas y dispositivos biopolíticos, e implica obstaculizar el desarrollo de cualquier otro tipo de

relaciones de poder a través del señalamiento de la inseguridad que estas acarrearán y en último término de la proclamación del tabú.

El autoexamen constante de los presupuestos de la normalización es la única vía para que el individuo pueda maniobrar con las relaciones de poder que tiene naturalizadas. Una hermenéutica de la subjetividad que no se repliegue a las pretensiones de universalización que subyacen a unas deontologías presentadas como emancipadoras es la técnica más valiosa de la individuación. La crítica ejercida como práctica, como intención de querer liberarse de lo inscrito irreflexivamente en nosotros y de las limitaciones que esto nos impone, necesita de la revisión continua, profunda y consciente de las nuevas relaciones de poder que vamos estableciendo. Es en esta desnaturalización y desnormalización de las relaciones de poder donde Foucault ve la esperanza de lo diferencial respecto a las posibilidades de lo real. Así lo describe el francés:

Nada es fundamental. Eso es lo interesante del análisis de la sociedad. Y la razón por la cual nada me irrita más que esas preguntas –metafísicas por definición– sobre los fundamentos del poder en una sociedad o sobre la autoinstitución de la sociedad. No hay fenómenos fundamentales. Solo hay relaciones reciprocas y desfases perpetuos entre ellas (Foucault, 2012:148)

Siguiendo esta estela y tal y como adelantábamos más arriba, Foucault decreta que en un mundo completamente racionalizado a través de la instauración de la normalidad, la libertad constituye lo que es capaz de errar. La vida solo puede ser vivida en primera persona cuando puede desviarse de la primera persona decretada como normal, cuando es capaz de crear distancia entre ella misma y lo que le viene impuesto como subjetividad. La vida no es una instancia, un ser, una identidad, sino un devenir, y más concretamente, un *devenir subjetividad*, siendo la subjetividad que se deviene el concurrir uníquísimo y concretísimo de una historia particular; un devenir diverso, múltiple, inesperado, que no repite procesos sino que los crea. Cada vida actualiza a cada instante una efectividad tan infundamental como innecesaria y por lo tanto elegida. Por ello, y recogiendo las palabras del francés en su *El sujeto y el poder*: “Necesitamos conocer las condiciones históricas que motivan nuestra conceptualización. Necesitamos una conciencia histórica de nuestra circunstancia actual” (Foucault, 1988:4).

Necesitamos analizar las diferentes relaciones de poder que se han ido institucionalizando históricamente, así como lo común que subyace a todas ellas.

Necesitamos evitar que la racionalidad actual, no democrática sino democratizada, cristalice en una nueva metafísica que naturaliza y perpetua unos presupuestos ajenos, y debemos reubicarla en las coordenadas que le son propias y que le han permitido existir.

Necesitamos a su vez localizar lo común de todo lo que se sale de la normalidad y descubrir que no tiene más en común que su diferencia con el patrón normalizador. Necesitamos reubicar su lucha no en la rebelión contra una normalización específica sino contra el propio proceso de normalización, siempre punitivo y represivo. Necesitamos recuperar la pregunta de *qué queremos ser y cómo lo queremos ser* planteándola desde la perspectiva de *qué es lo que nos lo está impidiendo*.

Necesitamos rechazar no ciertas categorías normativizadas sino la propia empresa de normativización y el despotismo que la subyace: ya no se trata de buscar normativizar un número cada vez mayor de minorías sino de luchar contra los procesos mismos de normativización, institucionalización y naturalización. Se trata de aceptar la subjetividad de la vida luchando para salvaguardar su derecho a la diferencialidad. En palabras de Foucault:

Sin duda el problema filosófico más infalible es el del presente, de lo que somos en este preciso momento. Sin duda el objetivo principal en estos días no es descubrir lo que somos, sino rechazar lo que somos. Tenemos que imaginar y construir lo que podríamos ser para librarnos de este tipo de "doble atadura" política, que consiste en la simultánea individualización y totalización de las estructuras del poder moderno (Foucault, 1988:11)

La renuncia de la normativización en las relaciones de poder no busca el anarquismo de las mismas. Busca más bien la posibilidad de liberarnos de esa represión que ejercemos sobre nuestra subjetividad con miras a entrar en el círculo de la normalidad decretada por la sociedad.

Esta liberación pasa por la concienciación de que nuestra relación con el mundo no puede ser establecida por el decreto de un Poder homogeneizador, sino que se debe fundamentar en un juego complejo de poderes que siempre esté sujeto a modificación a través de diversas y desniveladas escalas. La sociedad compone un conjunto de relaciones de poder y no un Poder que subsume a los otros: solo cuando el Poder ejercido sobre la otra parte se torna dominación, esto es, hace imposible cualquier inversión o intervención dentro de la relación, es cuando no hay relación y solo hay Poder. Así lo describe Foucault:

Las relaciones de poder se encuentran profundamente arraigadas en el nexo social, y no constituyen "por encima" de la sociedad una estructura suplementaria con cuya desaparición radical quizá se pudiera soñar. En todo caso, vivir en una sociedad es vivir de modo tal que es posible que unos actúen sobre la acción de los otros. Una sociedad "sin relaciones de poder" sólo puede ser una abstracción (Foucault, 1988:17)

Modificar las relaciones de poder significa poner en marcha ciertas estrategias que, tras haber entrado en conciencia de aquello que quieren modificar a través de su genealogía, actúan con el fin de hacerlo. El choque de dichas estrategias con las relaciones de poder establecidas, que dará de sí una nueva relación de poder, debe abstenerse de pretender instituirse como nueva normalidad si no quiere caer de nuevo en el dogmatismo de la normativización.

Cada relación de poder debe ser continuamente revisada y testada, en pos de salvaguardar la legitimidad de su existencia. Partiendo de ello, el papel del sujeto crítico es el de *problematizar* los diferentes aspectos de la realidad existente historizando las relaciones de poder normalizadas en ellos, desnaturalizándolas, genealogizándolas: el individuo crítico debe hacerse cargo de esta problematización de la realidad para poder elegir entre seguir actuando bajo sus parámetros o dejar de perpetuarlos. El sujeto crítico, concluye Foucault, no tiene por labor llamar a la actuación: su misión es *llamarse* a la actuación, una actuación que siempre es subjetiva y por lo tanto intransferible. Así lo describe en su *El yo minimalista y otras conversaciones*:

Al estudiar los mecanismos de poder, procuro analizar su carácter específico: nada es más extraño a mí, que la idea de un 'Amo' que impone su propia ley. Antes que indicar la presencia de un 'amo', me preocupa la interpretación de los mecanismos concretos de dominación; y lo hago de modo tal que aquellos que se encuentran insertos en algunas relaciones de poder, quienes están implicados en ellas, puedan escapar de ellas a través de sus acciones de resistencia y rebelión, puedan transformarlas de modo que no estén sometidos ya más. Y si nunca jamás digo qué debe hacerse, no es porque piense que no hay nada que hacer. Por el contrario, es porque creo que hay miles de cosas por hacer, por inventar, por forjar, por parte de aquellos que, reconociendo las relaciones de poder en que están inmersos, hayan decidido resistir o escapar de ellas (Foucault, 2003:46)

El trabajo por hacer, determina Foucault, no consiste en buscar soluciones a ciertos problemas concretos sino que se encamina a rastrear su genealogía para demostrar que dichos problemas son *problematizaciones*, acercamientos concretos a la realidad desde lugares y momentos determinados así como el abanico de soluciones que le acompañan.

La re-visión de la realidad no se debe encaminar a buscar diferentes soluciones para los mismos problemas sino a re-plantear la vigencia actual de dichos problemas, nacidos en

un contexto determinado y con una intencionalidad determinada. Re-visibilizar lo visible, re-visibilizar lo naturalizado, re-visibilizar lo normal: en esto consiste la re-problematización de la realidad. Contemplar la posibilidad de que las problemáticas en las que estamos sumidos sean algo construido, instituido y proyectado por ciertas instancias a través de ciertos discursos ideologizados es la única vía para rechazar las reglas del juego tal y como nos vienen dadas y buscar alternativas al propio planteamiento del juego. Plantear la realidad no desde su efectiva actualidad y los problemas que de ella emergen sino desde la perspectiva de que eso que tiene actualidad podría no tenerla, desde la perspectiva de que podría estar establecida otra realidad, es la única vía para restablecer la posibilidad de la transfiguración, la resubstancialización y el cambio. Negarse a que lo que es sea lo único que puede ser es la única resistencia posible.

Debido a que actuar sobre la realidad es, antes que actuar desde ella, actuar desde las problematizaciones que ciertas relaciones de poder decretan como realidad, el trabajo de toda crítica debe ser el de detectar qué relaciones de poder están estableciendo qué problematización de la realidad y con qué intención. Transformar no ya el problema sino su planteamiento en otro diferente que sea compatible con la solución que queremos materializar y que ateniéndonos al planteamiento de la problematización vigente no es practicable es el objetivo de los dispositivos subjetivos del cambio.

Se trata de rechazar la realidad en los términos en los que viene problematizada desde la visión oficialista. Trazar nuevas realidades –esto es, nuevas relaciones de poder entre los sujetos que habitan la realidad- no tiene tanto que ver con preguntarse si las relaciones vigentes son explotadoras como si son elegidas y sobre todo *elegibles*, modificables, intervenibles. Re-plantear la posición de ciudadano como sujeto que puede problematizar la realidad, que puede revisar lo familiarizado y que puede llegar a desmimetizarse de lo homogéneo es el objetivo final de esa desontologización de las relaciones de poder contenida en lo que Foucault llama el *cuidado de sí*, la resubjetivación amparada por el francés.

La estética de la existencia juega un papel fundamental en esta posibilidad de resistencia: para Foucault la obra de arte de la que los individuos deben hacerse cargo son ellos mismos, su propia vida, la proyección de sus posibilidades. En su ensayo *Hermenéutica del sujeto*, dedicado a explorar la evolución y el papel de la subjetividad

a lo largo de la historia, Foucault recuerda que en los inicios de la filosofía, los griegos nunca restringieron la cuestión del desarrollo del individuo al “conócete a ti mismo”, sino que este remitía siempre a una segunda parte igual de crucial que la primera: “cuídate a ti mismo”. En esto se traduciría dicha estética de la existencia: en elegir la disposición para relacionarnos con el mundo, con los otros y con nosotros mismos; se trata de un ejercicio con el que establecemos, modificamos y ajustamos continuamente nuestras relaciones de poder. En este sentido, dirá el francés, nunca es tarde para corregir una vida irreflexiva, una vida ciega ante su propia existencia:

Uno siempre está a tiempo de corregirse, incluso si no lo hizo en su época de juventud. Siempre existen medios para volver al buen camino, incluso si ya estamos endurecidos; siempre puede uno corregirse para llegar a convertirse en lo que se habría debido ser y no se ha sido nunca. Convertirse en algo que nunca se ha ido tal es, me parece, uno de los elementos y uno de los temas fundamentales de esta práctica de uno sobre sí mismo (Foucault, 1994a:54)

La liberación que ofrece esta interpretación de la propia vida como proceso siempre en hábito de hacerse convierte las técnicas de sí en la única *libertad* de la que podemos hacer uso, en aquello que contiene toda posibilidad de elección, en eso que puede deshacerse de lo ya siempre dado. Se trata de convertir al sujeto no en un continente de conocimientos sino en un conocimiento en sí mismo. La transformación del ciudadano en *sujeto activo*, el rechazo a su condición de objeto, es ya el paso desde la conformación como una instancia pasiva a la entrega al cuidado de sí.

Solo habiendo cuidado de sí puede el ciudadano ocuparse tanto de lo que le rodea como de los otros; solo en una sociedad que otorga importancia al cuidado de sí, al auto-examen crítico, a la legitimación del yo a través de la subjetivación de la praxis se puede hablar de emancipación contra la instrumentalización de lo humano. Esta es la *dialéctica de la liberación* proclamada por Marcuse y aquí rescatada por Foucault: “Al ocuparse de uno mismo uno va a convertirse en alguien capaz de ocuparse de los otros. Existe una relación de finalidad entre ocuparse de uno mismo y ocuparse de los otros. Me ocupo de mí mismo para poder ocuparme de los otros” (Foucault, 1994a:66).

Solo a través de un cuidado que es siempre extensivo puede uno erigirse como sujeto político, como individuo capaz de acción, como ciudadano consciente de que tiene la construcción de la realidad en sus manos. Solo a través de la voluntad de querer salvarse puede el individuo empezar a salvarse.

Resaltar la correspondencia entre cómo se piensa y cómo se vive es el pasaje hacia la armonía entre la actividad política y la propia vida. Empeñar la propia subjetividad en el proceso de conocimiento, personalizar la curiosidad por el propio conocer debe mostrar la retribución que dicho esfuerzo dispondrá a sus contendientes: el mejoramiento de las técnicas de la existencia con el subsiguiente mejoramiento del cuidado de sí. Hacer uso de una curiosidad des-naturalizadora para poder desprendernos de lo conocido y sobre todo de la apatía en la que nos sume lo conocido es la compuerta hacia otros modos de saber que nos llevarán otros modos de vivir. Problematicar de nuevo aquello que problematizábamos antes de instituirlo como *saber conocido*: ahí comienza el retomo de la razón y su reconducción hacia una nueva ilustración radical.

La lectura trazada por Foucault se puede resumir en la exploración y explotación de modos de existencia nuevos, a-familiares y posibilitantes que se salgan de lo normativizado. La resignificación de las relaciones de poder es a ojos del francés la única vía posible para resignificar la realidad, y parte de la resignificación de las subjetividades que la construyen y la constituyen.

La voluntad de modificar las relaciones de poder es ya la lucha que emprendemos contra la manera de relacionarnos con el mundo al darnos cuenta de que esta no ha sido elegida por nosotros. La visibilización de que lo visible oculta su propia contingencia detrás de la luz de su vigencia es el trabajo genealógico que debe asumir el baluarte del cambio, el sujeto *curioso*: ante la familiaridad de lo conocido, de lo no pensado al estar ya siempre presentado, prorrumpe la curiosidad, tal y como escribe Foucault:

La curiosidad es un vicio que ha sido estigmatizado una y otra vez por el cristianismo, por la filosofía e incluso por cierta concepción de la ciencia. Curiosidad, futilidad. Sin embargo, la palabra me gusta; me sugiere totalmente otra cosa: evoca el «cuidado», evoca la solicitud que se tiene con lo que existe y podría existir, un sentido agudizado de lo real para que nunca se inmoviliza ante ello, una prontitud en encontrar extraño y singular lo que nos rodea, un cierto encarnizamiento en deshacernos de nuestras familiaridades y en mirar de otro modo las mismas cosas, un cierto ardor en captar lo que sucede y lo que pasa, una desenvoltura a la vista de las jerarquías tradicionales entre lo importante y lo esencial (Foucault, 1999:222)

La historia de la racionalización que ha devenido instrumental es la historia de la legitimación de un tipo específico de poder, un poder punitivo que cercena los deseos, los anhelos y la creatividad de los sujetos. Recuperar esa parte reprimida del ser humano es re-subjetivarle dentro de la sensualización y del cuidado de sí, de la curiosidad y del auto-conocimiento: la resubstancialización del individuo solo se puede emprender a

través de las posibilidades que este decide abrir en su vida práctica, en su manera de relacionarse con el mundo, en su manera de vivir.

Desoscurecer ese cuidado que ha quedado relegado tras el *conocimiento objetivo* de nosotros mismos es algo que debemos resolver en nuestras propias carnes, pues ninguna instancia exterior nos puede ayudar. Descubrirnos no como un misterio metafísico que debamos penetrar sino como una existencia que tiene la posibilidad de decretar lo deseable y de además poder perseguirlo es ya hacernos cargo de esa labor demiúrgica que tras la muerte de Dios ha sido continuamente relegada, incluso en instancias *creadas por nosotros*, y ya no puede relegarse más. Solo partiendo de unos individuos capaces de emprender una reflexión sobre sí, una re-concepción que inevitablemente devendrá práctica plasmándose en la emergencia de nuevas subjetividades que crean nuevas relaciones de poder, se podrá hablar de una ética y en concreto, de una ética de la libertad. Sin la libertad, sin la elección libre a la hora de actuar y relacionarse, no existe ética posible: el mundo queda sujeto a la sumisión, a la dependencia y a la obediencia. Libertad y ética, en el sujeto desarrollado, son una y la misma cosa.

CONCLUSIONES FINALES

Esta investigación recorre y ahonda en las posibilidades de construcción del individuo a partir de la época de la Ilustración. Dicho recorrido ha tenido como fin revelar lo decisivo de esta construcción a la hora de plasmar autonomía, consciencia y aperturidad en la propia sociedad, y ha tendido un puente unívoco entre el proceso de *individuación* de los sujetos y la capacidad para hacerse cargo de una realidad tan compleja como intervenible. La proclamación del individuo como único demiurgo de la realidad es el fundamento y a la vez punto culminante de la investigación.

Los frentes que este proyecto recorre, así como los autores con los que han sido tratados, han sido adoptados en detrimento siempre *intencional* de otras posibilidades, un detrimento que obedece a tres motivos: la necesaria recolección de una ortodoxia temática –ortodoxia presentada a través de autores a su vez ortodoxos, tales como Marx, Hegel o Foucault-, la salida hacia una heterodoxia ampliadora –que plasma lo señero de *esta* investigación, convocando a autores como Danto, Spooner o Guisán- y la resolución de integrar ambos frentes en un trayecto común –aquel delineado por el pensamiento de la Escuela de Frankfurt.

Resolvimos que el uso de los autores aquí convocados nos permitiría tratar facetas que consideramos cruciales para mostrar la complejidad de la cuestión. Esta decisión, que tal y como plasmamos en la introducción estuvo en un principio motivada por el interés personal en el asunto, fue pronto ateniéndose a un criterio revelado a medida que se iba avanzando en el estudio de los autores abordados, y que se concretó como el cuidado, compartido por todos ellos, por salvaguardar la indeterminación de lo humano.

Decidimos partir de la cita de Frankl expuesta al comienzo de la investigación –“El hombre es el ser que siempre *decide* lo que es. Es el ser que ha inventado las cámaras de gas, pero asimismo es el ser que ha entrado en ellas con paso firme musitando una oración” (Frankl, 1991:51)- por considerarla un compendio adecuado para resumir todo lo que iba a ser desarrollado a continuación. Proyectamos, asimismo, que dicha cita podía ser desplegada a partir de diversos y desiguales autores sin que el resultado aconteciera caótico ni confuso sino que, lejos de eso, todos ellos parecían guardar cierta

analogía que subyacía a sus evidentes diferencias. Esta analogía la concretamos como su actitud ante el mundo, ante la vida y ante ellos mismos.

Haciéndonos cargo de este descubrimiento, nos dispusimos a dirimir larga y reflexivamente el pensamiento de dichos autores hasta llegar a la que consideramos la creencia axiomática, innegociable y profesada de la que todos partían y que hacía de baluarte para el resto de sus ideas: la creencia de que cierta esfera particular, la de la *individualidad*, debía ser erigida como modelo innegociable de vida si se quería otorgar al ser humano una libertad que pudiera traslucir en ética sin caer en idealismos, deontologismos ni colectivismos. Esta creencia parecía luchar por abrirse paso en la obra de cada uno de los autores en formas que, siendo fieles a la propia idea, trazaban caminos tan disímiles como heterogéneos, llegando a constituirse como válvulas de liberación de su propia individualidad.

Consideramos tanto los diferentes epígrafes de esta tesis como los autores que en ellos se dan cita una suerte de traducción en diferentes idiomas de la cita de Frankl. A su vez, la frase que da título a la presente investigación -“La emancipación contra la instrumentalización de lo humano”- es el intento de que aquella primera cita pueda seguir teniendo vigencia en contra de todo aquello que busca universalizar, sistematizar y *ontologizar* aquello que la hace verdadera: la indeterminación de lo humano.

El trayecto que hemos recorrido se consagra a mostrar *algunos* de los motivos que contribuyen a que el estado actual de lo humano esté en peligro de inanición. Los motivos que hemos recogido, *grosso modo*, se resumen en la caída de los grandes relatos metafísicos, el impacto de la técnica en el modo de ser del hombre, la desubstancialización de la Cultura, la atomización de la sociedad y la pérdida del sentimiento de fraternidad por parte de los individuos. Estos motivos no colman los síntomas de dicha inanición; no obstante, permiten un acercamiento a la complejidad del peligro que puede hacer de espejo revelador de otros síntomas.

Hemos abordado variadamente el presupuesto de que la humanidad, a partir de la Ilustración o *época de la técnica* –sintagma utilizado por Ortega y recuperado en el presente estudio para referir al momento en que el *modo-de-ser* del hombre viró hasta perder de vista el cuidado por lo humano, centrándose exclusivamente en el desarrollo de lo técnico, tal y como denunciaron Husserl y Heidegger-, se ha encontrado con que la necesidad de lograr una nueva y aún impensable organización de la sociedad, una

reorganización capaz de convertir el ya consagrado nihilismo metafísico en un nihilismo político –cuya piedra angular sea el individuo en busca de su propia construcción- se torna ineludible si queremos evitar que el vacío dejado por la metafísica acose a la humanidad hasta reducirla a un cúmulo de cuerpos inanes incapaces de otorgar sentido a su existencia.

La metafísica, dijimos, *forma de reflexión* inevitablemente humana, seguirá subsistiendo siempre y cuando existan los humanos. Su muerte como relato político, no obstante, exige que esta emerja y se colme en la propia actividad intelectual del sujeto del que brota y al que procura sentido. El nihilismo político se resume entonces en la negativa a que la metafísica se pueda politizar; esto tiene como objetivo eliminar la injusticia arbitraria que la acompaña y que ha concedido los grandes crímenes de la historia, tal y como recordaba Slavoj Žižek en su *Acontecimiento*: “El delito político se llama ‘totalitarismo’ y el delito filosófico, ‘totalidad’. Una carretera recta conduce desde la noción filosófica de totalidad al totalitarismo político, y la tarea de la ‘policía filosófica’ es descubrir (...) que se cometerá un delito” (Žižek, 2014:93, 94).

La metafísica debe quedar liberada de toda legislación para poder dar rienda suelta a sus posibilidades creativas en el sujeto individual mientras que la política, por su parte, debe ser genuinamente convencional, comunitaria y consensuada. Metafísica y política son espacios inconciliables a nivel de conjunto; no lo deberían ser, sin embargo –y esta es la marca de todo sujeto desarrollado-, a nivel individual.

Que el sujeto individual acepte que *su* metafísica, *su* narratividad, *su* sentido es algo radicalmente particular e intraducible a prescripciones colectivas es el trabajo a llevar a cabo por la Cultura, una Cultura cuyo cometido es liberar al individuo del señorío del mundo, del afán por la catequización, de unas pretensiones colonizadoras que no hacen sino opacar la evidencia incuestionable de que existe una diversidad infinita de existencias con una diversidad infinita de itinerarios. Evitar la conversión de la disquisición interna en una colonización externa, *ontológica*, es la tarea de la individuación, del desarrollo de sí, de la ampliación del entendimiento. Solo partiendo de esta premisa se podrá dar paso a un diálogo de la convivencia, esto es, a un diálogo inevitablemente *político*.

Todo diálogo político debe evitar desembocar en un debate metafísico, en un debate entre las distinciones real/aparente, objetivo/subjetivo, necesario/contingente con

motivo de poder ser *político*, esto es, público, dialogal y sobre todo modificable. Todo diálogo político debe evitar resolverse en un debate entre subjetividades que quieren presentar *su* sentido, tal y como este se les presenta a ellos, para poder erigirse como labor interactiva, como reflexión deliberada, como construcción comunitaria que se niega a hacer de las preferencias individuales verdades reveladas. Evitar politizar la metafísica se encamina a rechazar la idea de que unos pensamientos se acercan más a la *verdadera realidad* que otros. Esto, lejos de abocarnos a un relativismo absoluto, nos obliga a dejar de relativizar. Si la metafísica se elimina del debate político, si la metafísica se elimina del debate sobre cómo construir una sociedad mejor, nos quedamos con unos sujetos intentando organizar mejor una complejidad que no puede ser omitida. Si la metafísica muere como diálogo político, entonces *necesariamente* debe nacer el diálogo político.

Los valores sociales no pueden reivindicarse como valores trascendentales, como valores incondicionados que decretan cómo debería ser una sociedad en un mundo a su vez incondicionado. Los valores sociales deben estar enfocados a articular la disparidad que compone *una sociedad concreta*. La evolución de las subjetividades de esa sociedad, por lo tanto, debe guiar la evolución que sufran los valores que la rigen y que le permiten funcionar, y que arriban a la creación de convivencia. Esta última debe conformarse como el objetivo último de *cada* diálogo político, de *cada* organización política, de *cada* gestión de la complejidad.

Cuando hablamos de des-ontologizar –des-petrificar- la realidad estamos apuntando a des-ontologizar nuestro discurso acerca de la realidad, a des-ontologizar la lógica con la que la examinamos, a des-ontologizar los conceptos con los que nos referimos a lo que nunca deja de mutar. La realidad no ha de ser des-ontologizada porque nunca lo ha estado: lo ontologizado es nuestro talante para pensarla, el cual crea una disonancia cognitiva que aun siendo *política* –incapacidad para actuar en la realidad a causa de portar unas herramientas inhábiles- se ha encubierto como existencial.

La búsqueda de lo valioso, de lo que consideramos útil, de lo que creemos digno de ser conservado, una vez dejamos de *creer* en verdades objetivas, hallaría su motor en el anhelo de un contexto que nos permitiera vivir mejor nuestra propia individualidad, que nos procurara una buena comunicabilidad con los demás, que evitase poner en peligro la propia convivencia. Los motivos para buscar *lo mejor*, una vez queda liberado de su

justificación ontológica, se concretarían en aquello que nos llevaba a su búsqueda en la metafísica: el hallar algo bueno para nuestro tiempo de vida. La diferencia radica en que en esta búsqueda, sin metafísica, nuestra participación se torna crucial al reconocerse que su llegada a buen puerto depende *solo* de nosotros y su falta de cuidado repercute *solo* en nosotros.

La práctica de la tolerancia, de la solidaridad, de la responsabilidad no depende de la preexistencia de su esencia metafísica sino de la existencia de unos individuos que buscan vivir lo más agradablemente posible. El debate en torno a la edificación de los valores, el debate entre nihilismo político y fundamentación metafísica, ha expirado como discusión sobre si dichos valores pueden seguir erigiéndose sobre esencias metafísicas o si ha de encontrarse otra vía, humana, que los justifique. Desde la caída de los grandes relatos metafísicos, desde su deslegitimación *política* para una gran parte de la sociedad, ya no existe unificación en el asentimiento de los sujetos a la fundamentación metafísica de los valores, por lo que estos, necesariamente, deben ser fundamentados desde otro lugar que, independientemente del modo en que los individuos decidan relacionarse con ellos –por creencia en su verdad metafísica o por creencia en su conveniencia social–, sea capaz de exhibir su utilidad a la hora de crear convivencia.

Lo socialmente útil no tiene ya la necesidad de demostrar que es *útil-en-sí*, no tiene la necesidad de presentarse como útil para cualquier situación pensable. Lo único que necesita es ser útil para la complejidad de *una* situación, y nada más. El individuo está necesariamente obligado a diferenciar entre lo que tiene *utilidad social* y lo que tiene *utilidad o valor para su sentido individual*. Los valores a ser debatidos comunitariamente son los que componen la primera esfera; la segunda no necesita del asentimiento comunitario, siempre y cuando ambas esferas sean aceptadas, también por parte del individuo, como esferas separadas. La buena convivencia social, no hay que olvidarlo, se atiene a lo que la creación de sentido de cada individuo le permita complejizar su mente; por ende, dicha labor individual es crucial para el buen funcionamiento de la complejidad que convive en sociedad.

El pensamiento radicalmente naturalizado de que lo *útil* y *necesario* para el progreso de la sociedad es *exclusivamente* aquello dedicado a la producción de mejoras materiales, mientras que las humanidades, materia prima de la Cultura, deben ser fáciles,

placenteras y de contenido digerible –al menos si quieren seguir asistidas por los individuos-, revela a una población cuyo intelecto ha sido empequeñecido y descomplejizado hasta su grado más nimio, dejando en peligro de extinción su propia integridad. Una población que, por miedo a la libertad, niega la complejidad de la realidad y la reelabora en una imagen lo suficientemente simplificada como para que su capacidad para acercarse a ella, a su vez simplificada, pueda abordarla, destapa la total desculturización –incapacidad para captar lo complejo- de sus individuos. La desprofundización de cada sujeto, su *desubjetivación*, tiene como resultado aquello mismo que la provoca –y que llega a constituir un círculo vicioso-: la *desubstancialización* de la realidad, lo que no quiere decir sino la incapacitación para crear sentido. La salida de este círculo vicioso pasa inevitablemente por la decisión *voluntaria* de salir de él, una decisión que en un primer momento es tan artificial como forzada.

El *rechazo voluntario* a persistir en un modo de pensar que, a cambio de nuestra subjetividad, nos otorga reflexiones consumadas; el *rechazo voluntario* a aceptar superficialidades, futilidades y reduccionismos acerca de la realidad a cambio de no tener que preocuparnos por hacernos cargo de su complejidad; el *rechazo voluntario* a aceptar soluciones triviales ante unas problematizaciones que constantemente las sobrepasan; este *rechazo voluntario* decimos se resume en la negativa a que la Cultura –capacidad para amplificar, para localizar más posibilidades, para abrir el campo a lo indeterminado- se reconvierta en *solucionismo* –la presentación de soluciones tramposas ante problematizaciones fraudulentas-. Eliminar la disonancia cognitiva de unos individuos incapaces de hacer frente a la realidad con unas herramientas que prometieron facilidad y ofrecieron vacuidad es el objetivo de la re-culturización de los sujetos, de su resubjetivación.

La creencia ya largamente establecida de que la Cultura, para ser *democrática*, tiene que atender a los gustos, apetencias y preferencias de cada individuo, en vez de *democratizar* el propio acceso a la Cultura; la creencia de que la educación no debe proporcionar una Cultura en sentido grave, sino que debe constituirse como medio para que el individuo sea soberano de su propia *cultura personalizada*; la creencia de que la creación de valores culturales debe ser *democráticamente consensuada* ahora que los relatos metafísicos no invocan su valor; todo ello conduce a la sociedad actual, incapaz de comprender la *seriedad* de la creación de sentido, al abismo del solipsismo, del

relativismo y del narcisismo, un abismo que desarraiga a los individuos de sí mismos, de sus coetáneos y de toda existencia que los rodea.

Hablar de formación cultural como vía para vivir mejor es hablar de Cultura como contenido capaz de hacer del pensar una *instancia relacional* espaciosa y competente, una instancia preparada para hacer de la construcción de la realidad un problema sociológico, una instancia que, rebajando la pretensión de subjetividad de los individuos, es capaz de mostrarles la realidad como dificultad que debe ser siempre tratada desde –y para- la comunidad.

La Cultura no puede verse reducida a la labor de imposter, a la manera heideggeriana, connotaciones ontológicas, metafísicas o esencialistas a la definición de ser humano. Tampoco puede reducirse a cimentar un nuevo idealismo igual de guarecido de la *auténtica realidad* que los idealismos precedentes. Lejos de todo ello, la Cultura debe erigirse como aquel contenido capaz de conducir la mente humana más allá de lo efectivamente existente, como espacio capaz de convertir el anhelo de una sociedad mejor en práctica emancipatoria, como herramienta preparada para localizar lo ilícito de aquello que se presenta como natural, esencial y eterno y revelarlo como artificial. La resistencia frente al mundo desubstancializado, al pensamiento instrumental y al actuar relativista pasa irremediablemente por una Cultura interiorizada, por un rumiar personal sin impostaciones ajenas, por la creación de unos individuos preparados para hacerse cargo de los significativos efectos de su individualidad en la realidad.

Tratar de poner en contacto a estos sujetos con dicha realidad a través no de una racionalidad *representacionista* –preocupada por la *adecquatio* entre representación y realidad, entre apariencia y verdad- sino de una *racionalidad culturizada*, una racionalidad capaz de comprender que la realidad, aun siendo vivida subjetivamente, es no obstante construida junto con otros individuos, permitirá que la vida privada se erija como principio metafísico originario y culminante para el sentido de cada sujeto sin que esto provoque que la convivencia con los otros corra ni deba correr peligro. Si a la vida subjetiva, a la vida inmediatamente vivida, en vez de oponérsele, se le solapa el conocimiento social, relacional y comunicacional, lejos de reducir la primera a sus categorías se le conseguirá potenciar hasta donde ella se atreva.

Toda nueva individuación, toda emergencia de la subjetivación, toda nascente actualización del yo contiene en su aparecer una misma *verdad*: la de la imposibilidad

de vigencia de aquel yo anterior que, en su afán por sobrevivir, se presentaba como aún verdadero. Convertirse en un individuo actualizado, en un yo *resubjetivizado* con un entendimiento amplificado pasa por ser capaz de integrar lo del ayer con el querer-vivir para el mañana: se vive en el presente cuando se conoce que este es la presencia del pasado y del porvenir, pero sobre todo cuando se es capaz de hacer visible esa articulación en la praxis actual. Una actualización efectiva, consciente, tiene como principal cometido no el tratar de destruir un pasado que se presenta como aún verdadero sino el localizarlo como *necesariamente ya pasado*. La racionalidad dialéctica nos recuerda que toda superación implica una conservación de lo superado.

El progreso, sea del tipo que sea, se manifiesta en disponer de una profundidad que las formas previas no tenían: ser un individuo actualizado, ser un individuo mejorado, se revela en presentar un *juicio* a su vez mejorado a la hora de captar lo diverso, en ostentar un mayor coraje para con la verdad, en hacerse cargo de los cambios, en hablar asumiendo riesgos frente a propios y ajenos, en olvidarse de qué tiene coherencia para qué discurso, en buscar una interpelación personal y crítica del mundo. Ser un individuo actualizado requiere de no comprar el pack completo de nada: la interpelación crítica de la realidad obliga a discriminar entre aquello que se presentaba como unitario. La profundidad aparece cuando nos reconciamos tanto con nuestra multiplicidad como con la del resto de elementos de la realidad: lo real es inconmensurable.

En su *A propósito de Deleuze*, José Luis Pardo escribía: “Cada filosofía nace como un esfuerzo por pensar un determinado problema, un pensamiento que se ha mantenido hasta entonces, si no impensable, sí al menos impensado (pero si no ha sido pensado es porque algo lo hacía impensable)” (Pardo, 2014:23). Con ello apuntaba a que cada filosofía, cada emergencia de nuevo pensar, tiene siempre como objetivo problematizar –o re-problematizar– la vigencia de cierta realidad que hasta ahora ha sido planteada –problematizada– en unos términos cuyo abanico de soluciones ya no nos convence. Una nueva problematización se hace necesaria cuando las maneras de estar en el mundo que posibilita sobrepasan y amplían aquellas posibilitadas por la problematización vigente: el valor de una determinada problematización es directamente proporcional a la calidad de las posibilidades que ofrece para vivir.

Re-problematizar el papel de la subjetividad en la sociedad es descubrir que ciertos espacios íntimos, pertenecientes al interior del individuo y patrimoniales de su creación

de sentido, han sido históricamente planteados como *universales* –obligados a unificarse bajo unas leyes metafísicamente compartidas- y ahora se revelan *políticos* –construidos, dependientes de cada individuo y su contexto e indicadores de la forma en que la sociedad incide sobre él-. Al delimitar qué puede constituirse como subjetividad, al delimitar qué es pensable a la hora de crear sentido, las condiciones sociales muestran la aperturidad que el espacio público procura para la emergencia de la subjetividad, tal y como manifestó Foucault. Apuntar a que la re-humanización del ser humano depende de la re-humanización del contexto en el que vive, de la diversificación de su lógica, de la pluralización de sus políticas es recordar que aun lo inconscientemente naturalizado puede ser modificado si se modifican las condiciones de su sustento. Desnaturalizar la aceptación sumisa de lo que cierta lógica viabiliza como posible es desprivatizar el mundo de la cerrazón en la que esa lógica le quiere sumir.

La *culturización* de las subjetividades se postula como la rebelión que puede desprivatizar el espacio público desmonopolizando el pensar, el sentir y el actuar respecto a eso que está ya siempre dado. Cualquier pretensión de hacer viables procesos de pensamiento diferentes a aquellos ofrecidos por la lógica del Sistema necesita irremediablemente de la amplitud que proporciona la Cultura.

Incidir en dicha re-culturización de las subjetividades no es sino apuntar al rescate de su capacidad para *particularizarse*: cuanto más particulares sean los fines, deseos y anhelos de cada sujeto, cuanto menos mimetizados estén con lo perseguido por otras subjetividades, mayor grado de *individuación* manifestarán sus portadores, pues la no-universalización de sus fines, deseos y anhelos –esto es, la no universalización de su espacio más íntimo- será la prueba de que el sujeto se ha desarrollado hasta vivir en primera persona.

Simone Weil, en su *La gravedad y la gracia*, escribía que a veces algo se vuelve obligatorio por el simple hecho de que no es posible, así como que en el momento en que entramos en conciencia de que debemos tomar una decisión, esta ya está tomada, en un sentido u otro (Weil, 1994:53, 56). Buscar una solución al problema de la enajenación que reina en el mundo, posibilitar una alternativa a la inhumanidad que permea en cada acción, pensamiento y táctica de lo político, oponerse a que el problema sea planteado en unos términos adulterados cuya elección está manipulada de antemano –o los beneficios materiales del capitalismo vigente, con la obligatoria ideología que les

acompaña, o el retorno a la barbarie-, resistirse a que el rumbo del mundo se dirima entre un neoliberalismo parasitario o un tradicionalismo insolvente con las nuevas necesidades, oponerse a la naturalización y esencialización de una manera *concreta* de problematizar la realidad, desasirse de unos binomios que de ningún modo son necesarios: en este rechazo se apoya la búsqueda de una comprensión de la realidad más acorde con sus parámetros, dinámicos, alterables y complejos. Una lectura de la realidad como historicidad, como narratividad, como aperturidad donde nada está dado de una vez por todas y todo puede ser construido y re-construido a cada momento.

Zizek, en su *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*, proclamaba:

El auténtico valor no consiste en imaginar una alternativa, sino en aceptar las consecuencias del hecho de que no hay ninguna alternativa claramente perceptible. El sueño de una alternativa es señal de cobardía teórica: funciona como un fetiche que nos impide reflexionar a fondo sobre el punto muerto de la situación en que nos encontramos (Zizek, 2016:123)

No podemos plantear como solución a la insolvencia de unos individuos *desubjetivados* la adquisición de más democracia, derechos o posibilidades de acción mientras nuestra racionalidad, nuestra capacidad para pensar, siga subordinada a lo que el Sistema viabiliza como pensable. Ningún cambio nacido de una mente mimetizada con el dogmatismo del que se quiere emancipar puede componer un peligro para sus bases. La *consciencia* de esta imposibilidad, de esta inviabilidad anticipada, puede suponer y supone no obstante una impotencia que se transforma espontáneamente en el primer paso hacia una rebelión en el sentido camusiano, una rebelión basada en el rechazo a mimetizarse con ese confort de lo dado que nos pide a cambio nuestra capacidad para discriminar, una rebelión que busca, de manera infecunda al comienzo pero afinada con el pasar del tiempo, una alternativa a la imposibilidad de vivir mejor bajo los parámetros de *este* Sistema.

Recuperar el uso del Concepto y su capacidad de apuntar sin llegar a enclaustrar, un Concepto capaz de dar cuenta tanto del objeto de estudio como de su no-conclusión, de su apertura a ser modificado, es el objetivo de la *dialéctica de la liberación* que subyace a toda Cultura en sentido grave, a toda crítica, a todo humanismo. El individuo, única instancia capaz de erigirse dialéctica, es a su vez la única cuyas contribuciones se traducen instantáneamente en retribuciones, cuya actuación se materializa espontáneamente en espacio público, cuya narratividad se transforma directamente en

historia. La conservación de lo superado, como apuntábamos más arriba, es la marca de todo proceso dialéctico, de todo juicio crítico, de todo humanismo.

Cuando Weil, en su *Echar raíces*, declaraba: “La iniciativa y la responsabilidad, la sensación de ser útil, e incluso indispensable, son necesidades vitales del alma humana” (Weil, 1996:32), apuntaba a ese humanismo que se condensa en *derecho* y *deber*: a la hora de perseguir una realidad lo más justa posible para las diferentes individualidades que la componen, se consigue que los frutos recaigan directamente sobre aquellos que agitaron el árbol. En cada pensamiento que se elabora, en cada acción que se acomete, en cada intencionalidad que se transforma en praxis se plasma la libertad o el dogmatismo en el que se pretende vivir. Por ello, debemos asumir la titularidad del empleo que le damos a nuestra libertad.

Lo humano, lejos de remitir a la lejana idea de *humanidad*, es siempre lo presente, lo actual, lo concreto. Anti-humanista es aquel que pone a los seres humanos en segundo lugar respecto a la *idea* de humanidad; aquel que se olvida de lo perecedero sufriendo por abstraerse en lo trascendental indoloro; aquel que escapa del humanismo determinado, practicable e inamisible para guarecerse en la contemplación de lo irrealizable. El humanismo es siempre y solo la salvación de lo finito: si la teoría no puede salvar esto, la teoría no es humanista. El humanismo es lo que puede ser utilizado aquí y ahora.

Weil recuerda la necesidad de crear comunidad a la hora de poder proteger la emergencia de lo subjetivo: “Echar raíces quizá sea la necesidad más importante e ignorada del alma humana. Es una de las más difíciles de definir. Un ser humano tiene una raíz en virtud de su participación real, activa y natural en la existencia” (Weil, 1996:51). En el trayecto procurado por el humanismo, tanto las transformaciones como lo digno de ser conservado constituyen un mismo y equilibrado proceso: ninguna nueva adquisición puede razonarse buena hasta que se considere conservable. La dialéctica exige que sus partes, repetimos, conserven lo superado en una versión más profunda que la anterior. Sin esto, la dialéctica se convertiría en *relativismo*.

El sentimiento de desarraigo, de incompreensión, de insolvencia para con el mundo se alza como una enfermedad corruptora, un malestar que incapacita a los individuos hasta impedirles sentirse cómodos en ningún lugar al provocar que se autoconciban en desconexión continua con todo lo que les rodea. Buscar no solo establecer su propio

arraigo sino sentirse curiosos respecto al arraigo de los demás es la única actitud capaz de crear una comunidad inclusiva con la diferencialidad, una comunidad que se torne hospitalidad y también protección, una comunidad cuya aparición es apremiante ante la frustración de encontrarnos en un mundo confuso, complejo e inabarcable que no conseguimos manejar.

Sentirnos acompañados por otras existencias en la misma situación de intraducible subjetividad que nosotros es todo lo que necesitamos para construir comunicación, una comunicación que ofrece como recompensa una buena convivencia, traducida a su vez en una buena vida particular. Explicarnos ante nosotros mismos a través de la explicación que nos esforzamos por hacerles llegar a los otros confirma aquella interdependencia que plasmamos en nuestro discurso, en nuestra acción, en nuestra mutualidad, repercutiendo este esfuerzo en una mejor individualidad, en una mejor comunidad, en una mejor humanidad.

La moral, la inteligencia, el padecimiento, la felicidad: todas y cada una de las vivencias están abocadas a ser experimentadas de manera individual e intraducible, y esta experimentación conformará nuestra manera particular de relacionarnos con lo que nos rodea. Ser conscientes de ello es no obstante liberarnos del señorío del mundo, desquitarnos el afán de universalización, empezar a hacernos cargo de nuestra propia idiosincrasia, asumir que uno constituye siempre cierta culminación: la culminación de aquello que es acometido por él en cada momento de su vida.

Ingmar Bergman, en su *Linterna mágica. Memorias*, escribió: “La vida tiene exactamente el valor que uno le atribuye” (Bergman, 2015:208). Pasar de ser el médium de un valor acaecido a ser el narrador de un valor que nace siempre de la creación, de la exposición de la subjetividad, de la intención de comunicar, apunta a otorgar valor a las fuerzas vitales que habitan nuestro ser: toda narración proviene de un intento de justificación de lo que somos y lo que pensamos. Querer otorgarle rango de verdad a través de su exposición es humano; pretender que esa auto-exposición permee en una justificación ontológica es tan ilícito como peligroso.

Siempre vivifica recordar las palabras de Michel Onfray en su *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*: “Filosofar es hacer viable y vivible la propia existencia allí donde nada es dado y todo debe ser construido” (Onfray, 2008:63). La persecución de un filosofar más modesto que aquel guiado por pretensiones universalistas; la persecución

de una praxis del individuo finito y encarnado, desquitado del yo trascendental; la persecución de unos valores del sujeto mutable que se niega a ser enclaustrado en fórmulas definitorias: todo ello aboca a abrazar la continua permeabilidad de la realidad, una permeabilidad que reniega tanto del idealismo del metafísico como de la desubstancialización del relativista. Eliminar la vacuidad allende las concepciones de la vida, del yo y del mundo, *reculturar* dichas concepciones, emerge como aquella vía capaz de emanciparnos de la instrumentalización de lo humano

Frankl, en su *El hombre en busca de sentido*, postulaba: “El hombre tiene la peculiaridad de que no puede vivir si no mira al futuro: *sub specie aeternitatis*. Y esto constituye su salvación en los momentos más difíciles de su existencia, aun cuando a veces tenga que aplicarse a la tarea con sus cinco sentidos” (Frankl, 1991:44). Perder la fe en el futuro, lo que equivale a decir perder la fe en que *hay* un futuro, algo diferente a la mera perpetuación del presente, constituye en sí la pura instrumentalización de lo humano. Dejar de esperar algo de la vida y empezar a buscar algo de nosotros respecto a la vida, no obstante, reivindica nuestra negativa a que la humanidad sea enclaustrada en la *ontologización* de lo dado.

Creemos, siguiendo la lectura de Frankl, que la fuerza que vertebra al individuo no es ni la voluntad de poder, ni la voluntad de placer, ni la voluntad de racionalidad: es la voluntad de sentido. La voluntad de sentido es la propia vida moviéndose en busca de su construcción, la persecución por parte del sujeto de su propio proceso de individuación. Es la construcción sobre algo que no es con la intención de que sea. Expandirse o autoanularse, elevarse o inyectarse en algo ya dado son las dos direcciones disponibles, la trayectoria tomada ante los antagonismos, resistencias y posibilidades que conforman la realidad. Es el individuo autogestionándose entre lo ya vivido y lo todavía por vivir. Lo que el individuo necesita no es deshacerse de todos estos polos: lo que necesita es elevar su construcción haciendo uso de ellos, así como de muchos otros. Una construcción autónoma, madura y consciente.

Albert Einstein, en su *Mis creencias*, afirmaba: “Los contrastes y contradicciones que pueden convivir pacífica y permanentemente dentro de un cráneo tornan ilusorios todos los sistemas de los optimistas y pesimistas políticos” (Einstein, 2000:18). La búsqueda de todo sentido particular debe estar encaminada a, lejos de encontrar uno bien posicionado en la escala comunitaria de la idoneidad, construir aquel que permita a su

portador aprovechar cada momento concreto de su tiempo. Trasladar del exterior al interior la pregunta por el sentido es ya la propia solución de una ecuación cuyas premisas terminaron por revelarse más complejas de lo previsto. Destapar la individuación, más que como fin, como consecuencia del propio vivir en primera persona recalará en que la felicidad, más que meta, sea el efecto de elegir subjetivamente las propias metas a perseguir.

Hacernos con la capacidad personal de vivencia antes de que el tiempo se nos escurra, rescatar la propia subjetividad en todo lo que vamos haciendo, descubriarnos interviniendo en la realidad antes de que se nos haga demasiado tarde *es* toda *resubjetivación* a la que podemos aspirar. No enclaustrarnos en ningún *-ismo*, tener conciencia de que todo *-ismo* es un reduccionismo dentro de lo nunca reducible es ya hacernos con una profundidad que salva los intentos de instrumentalización de lo humano. Hacernos conscientes de la *libertad* de la que somos capaces es ya trascender lo dado al hacernos cargo de las posibilidades de su modificación.

La llamada a la consciencia de la responsabilidad individual, el entusiasmo por lograr un mejoramiento personal que recale en una realidad a su vez mejorada, la creencia de que existe un futuro, la curiosidad por observar, comprender y querer actuar en consecuencia, todo ello es ya salir de las garras de ese modo de vida que enajena *nuestra vida* y pasar a hacernos cargo de un tiempo vital que podremos reconocer, sin titubeos, como *nuestro*. Porque tal y como escribió Jim Harrison (1982):

*We are each
the only world
we are going to get*

BIBLIOGRAFÍA

Ante el deseo de no caer en una excesiva acumulación de datos que nos opacara su legibilidad, a lo largo del texto hemos optado por un estilo de citación sencillo capaz de permitirnos una lectura ágil y centralizada de los contenidos. Debido a ello, nos disponemos a añadir, en la bibliografía presentada a continuación, los datos completos de los libros utilizados para la construcción de esta tesis.

Adorno, T., *Actualidad de la filosofía* (1931), trad. de Mariano Cubí, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994

-*Dialéctica negativa* (1966), trad. de José María Ripalda, Madrid, Taurus, 1984

-*Dialéctica del iluminismo* (col. con Horkheimer, M., 1944), trad. de H. A. Murena, Buenos Aires, Editorial Sur, 1970

-*Filosofía y superstición* (1962), trad. de Jesús Aguirre y Víctor Sánchez de Zavala, Madrid, Alianza Editorial, 1972

-*La disputa del positivismo en la sociología alemana* (col. con Popper, K., Dahrendorf, R., Habermas, J., Albert, H., Pilot, H., 1969), trad. de Jacobo Muñoz, México D. F., Ediciones Grijalbo, 1973

-*Sociológica* (col. con Horkheimer, M., 1966), trad. de Víctor Sánchez de Zavala, Madrid, Taurus, 1979

-*Tres estudios sobre Hegel* (1963), trad. de Víctor Sánchez de Zavala, Madrid, Taurus, 1991

Almarza, J. M. (y otros), *La manipulación del hombre*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1982

Anders, G., *La obsolescencia del hombre: sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial* (1956), trad. de Josep Monter Pérez, Valencia, Editorial Pre-textos, 2011

Arendt, H., *¿Qué es la política?* (1993), trad. de Rosa Sala Carbó, Barcelona, Paidós, 2015

-*Comprensión y política. Las dificultades de la comprensión*, 1994

<https://www.univermedios.com/wp-content/uploads/2018/08/comprehension.y.politica.pdf>

-*De la historia a la acción*, trad. de Fina Birulés, comp. Manuel Cruz, Barcelona, Paidós, 1995

-*Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política* (1961), trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996

-*Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política* (1961), Ediciones y Recursos Tecnológicos, S.A. de C.V., Ciudad de México, 2018

<https://www.prd.org.mx/libros/documentos/libros/Pasado-Futuro-Hannah.pdf>

-*Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal* (1963), trad. de Carlos Ribalta, Barcelona, Editorial Lumen, 2003

-*Hombres en tiempos de oscuridad* (1968), trad. de Agustín Serrano de Haro, Barcelona, Gedisa, 1990

-*Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental* (1956), trad. de Agustín Serrano de Haro, 2007:

<http://www.redmovimientos.mx/2016/wp-content/uploads/2019/05/Karl-Marx-y-la-tradicion-del-pensamiento-politico-occidental-Hannah-Arendt.pdf>

-*La condición humana* (1958), trad. de Ramón Gil Novales, Buenos Aires, Paidós, 2009

-*La vida del espíritu* (1977), trad. de Fina Birulés y Carmen Corral, Barcelona, Paidós, 2016

-*Los orígenes del totalitarismo* (1951), trad. de Guillermo Solana, Madrid, Taurus, 1998

-*Sobre la violencia* (1970), trad. de Guillermo Solana, Madrid, Alianza Editorial, 2006

Aron, R., *Ensayo sobre las libertades* (1965), trad. de Ricardo Ciudad Andreu, Madrid, Alianza Editorial, 1966

Barber, B., *Science and the Social Order* (1952), Nueva York, Free Press, Macmillan

Barcellona, P., *El individualismo propietario* (1987), trad. de Jesús Ernesto García Rodríguez, Madrid, Trotta, 1996

-*La strategie dell'anima* (2003), Troina, Città Aperta Edizioni

Bauman, Z., *En busca de la política* (1999), trad. de Mirta Rosenberg, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2015

-*La cultura como praxis* (1999), trad. de Albert Roca Álvarez, Barcelona, Paidós, 2016

-*Modernidad líquida* (2000), trad. de Mirta Rosenberg, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013

-*Trabajo, consumismo y nuevos pobres* (1998), trad. de Victoria de los Ángeles Boschioli, Barcelona, Gedisa, 2000

Beck, U., *Hijos de la libertad* (1997), trad. de Mariana Rojas Bermúdez, México D. F., Fondo de cultura económica, 2002

Benjamin, W., *Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (1972), trad. de Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 2001

Bergman, I., *Linterna mágica. Memorias* (1987), trad. de Marina Torres y Francisco Uriz, Barcelona, Tusquets Editores, 2015

Berlin, I., *Dos conceptos de libertad*, Oxford, 1958

https://www.u-cursos.cl/derecho/2011/1/D121A0103/4/material_docente/bajar?id_material=363161

Blumenberg, H., *El hombre de la luna: sobre Ernst Jünger* (2007), trad. de Pedro Madrigal, Valencia, Pre-textos, 2010

Bottomore, T., *Diccionario del pensamiento marxista* (1983), trad. de Ada Basterrica, Madrid, Tecnos, 1984

Burke, C., *Conciencia y libertad* (1976), trad. de Guillermo Bañares, Madrid, Ediciones Rialp, 1976

Camus, A., *El hombre rebelde* (1951), trad. de Luis Echávarri, Buenos Aires, Editorial Losada, 1978

-*El mito de Sísifo* (1951), trad. de Luis Echávarri, Madrid, Alianza Editorial, 1995

Chillón, J., *El pensar y la distancia* (2016), Salamanca, Sígueme

Comte, A., *Discurso sobre el espíritu positivo* (1844), trad. de Julián Marías, Madrid, Alianza, 2011

D'Hondt, J., *Hegel y el pensamiento moderno* (1979), trad. de Ramón Salvat, México D. F., Siglo Veintiuno, 1973

Danto, A., *El final del arte*, 1995

<http://www.ugr.es/~zink/pensa/Danto1984.pdf>

Debord, G., *Esa mala fama* (1993), trad. de Federico Corriente, Logroño, Pepitas de calabaza, 2011

-*La sociedad del espectáculo* (1967), trad. de José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 2009

Deleuze, G., *¿Qué es filosofía?* (1991), trad. de Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993

Dewey, J., Bode, B., Brown Chapman, H., *Creative Intelligence: Essays in the Pragmatic Attitude* (1971), Nueva York, Library of Alexandria

Díaz, C., *Hegel, filósofo romántico* (1985), Madrid, Editorial Cíncel

Einstein, A., *Mis creencias* (1984), trad. de A. Llanos, El Aleph, 2000

http://www.sld.cu/galerias/pdf/sitios/bmn/mis_creencias.pdf

-*Mis ideas y opiniones* (1954), trad. de José María Álvarez, Barcelona, Antoni Bosch Editor, 2011

Engels, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1886), trad. de Grupo de Traductores de la Fundación Federico Engels, Madrid, Editorial Ricardo Aguilera, 1969

Erasmus, *Elogio de la locura* (1511), trad. de Felipe Payro Carrió, Barcelona, Ediciones Brontes, 2016

Feuerbach, L., *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1843), trad. de Eduardo Subirats, Barcelona, Editorial Labor, 1976

Feyerabend, P., *Contra el método* (1970), trad. de Francisco Hernán, Buenos Aires, Planeta-De Agostini, 1993

Foucault, M., *El ojo del poder. El panóptico* (1976), trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1979

-*El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida* (1994), trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2012

-*El sujeto y el poder* (1988), trad. de Corina de Iturbe, Revista Mexicana de Sociología, Vol. 50, No. 3. (Jul. - Sep., 1988)

-*El yo minimalista y otras conversaciones*, trad. y comp. de Graciela Staps, Buenos Aires, La Marca Editora, 2003

-*Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, comp. de Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez, Buenos Aires, Paidós, , 2007

-*Estética, ética y hermenéutica* (1994), trad. de Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999

-*Hermenéutica del sujeto* (1982), trad. de Fernando Álvarez-Uría, Madrid, La Piqueta, 1994a

-*Qué es la Ilustración* (1984), trad. de Jorge Dávila, 1994

<http://www.saber.ula.ve/bitstream/handle/123456789/15889/davila-que-es-la-ilustracion.pdf;jsessionid=523E7348AFE37565674688D69935B988?sequence=1>

Frankl, V., *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia* (1975), trad. de Diorki Traductores, Barcelona, Herder, 2000

-*El hombre en busca de sentido* (1962), trad. de Diorki Traductores, Barcelona, Editorial Herder, 1991

Freud, S., *El malestar en la cultura* (1930), trad. de Ramón Rey Ardid, Madrid, Alianza Editorial, 1993

-*Psicología de las masas. Más allá del principio de placer. El porvenir de una ilusión* (1979), trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid, Alianza, 1984

Freyre, G., *Más allá de lo moderno* (1973), trad. de María Josefa Canellada, Madrid, Espasa-Calpe, 1977

Fromm, E., *Del tener al ser* (1989), trad. de Eloy Fuente Herrero, Barcelona, Paidós, 1991

-*El arte de amar* (1956), trad. de Noemí Rosenblatt, Barcelona, Paidós, 2008

-*El miedo a la libertad* (1941), trad. de Gino Germani, Barcelona, Paidós, 1981

-*Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* (1956), trad. de Florentino M. Torner, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1964

-*Psicoanálisis y religión* (1950), trad. de Josefina Martínez Alinari, Buenos Aires, Editorial Psique, 1975

Gadamer, H., *La dialéctica de Hegel* (1971), trad. de Manuel Garrido, Madrid, Cátedra, 1980

-*Verdad y método* (1975), trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977

Garaudy, R., *Marxismo del siglo XX* (1967), trad. de Enrique Molina, Barcelona, Editorial Fontanella, 1970

Garcés, M., *Nueva ilustración radical* (2017), Barcelona, Anagrama

-*Un mundo común* (2013), Barcelona, Bellaterra

Geymonat, L., *La libertad* (1988), trad. de Carlos Mínguez, Barcelona, Editorial Crítica, 1991

Giner, S., *Teoría sociológica clásica* (2001), Barcelona, Ariel

-*Teoría sociológica moderna* (2011), Barcelona, Ariel

Girardi, G., *Marxismo y cristianismo* (1966), trad. de José Antonio Rico, Barcelona, Taurus Ediciones, 1977

Goldhaber, M. H., *The attention economy and the net* (1997)

<https://doi.org/10.5210/fm.v2i4.519>

Gramsci, A., *La política y el estado moderno* (1971), trad. de Jordi Solé Tura, Liberdúplex, Diario Público, 2009

Gray, J., *Liberalismo* (1986), trad. de María Teresa de Mucha, Madrid, Alianza Editorial, 1994

Guisán, E., *Manifiesto hedonista* (1990), Barcelona, Anthropos

-*Una ética de libertad y solidaridad: John Stuart Mill* (2009), Barcelona, Anthropos

Han, B. C., *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (2000), trad. de Alfredo Bergés, Barcelona, Pensamiento Herder, 2014

Havel, V., *El poder de los sin poder* (1979), trad. de Vicente Martín Pindado, Madrid, Ediciones Encuentro, 2011

Harrison, J., *Selected and new poems* (1982), Delta

Hayek, F., *Camino de servidumbre* (1944), trad. de Carlos Rodríguez Braun, Edición Digital promovida por La Biblioteca de la Libertad, Unión Editorial, 2008

Hegel, F. W., *Ciencia de la Lógica* (1812), trad. de Agustina y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Librería Hachette, 1956

-*Fenomenología del Espíritu* (1807), trad. de Wenceslao Roces, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1952

- Filosofía de la historia* (1837), trad. de José M^a Quintana Cabanas, Barcelona, Zeus, 1971
- Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (1830), trad. de José Gaos, Revista de Occidente, 1953
- Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (1830), trad. de José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1982
- Lecciones sobre filosofía del derecho* (1818), trad. de Luisa H. de Meyer, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Morón, 1983
- Lecciones sobre la historia de la filosofía* (1837), trad. de Wenceslao Roces, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1981
- Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?* (1952), trad. de Raúl Gabás, Madrid, Trotta, 2005
- Acerca de Ernst Jünger* (1954), trad. de Dina V. Picotti, Buenos Aires, El Hilo de Ariadna, 2013
- Conferencias y artículos* (1936-1953), trad. de Eustaquio Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994
- Filosofía, ciencia y técnica* (1997), comp. de Jorge Acevedo y Francisco Soler, Santiago de Chile, Editorial Universitaria
- La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, comp. y trad. de Ramón Rodríguez García, Madrid, Tecnos, 2009
- Ser y tiempo* (1927), trad. de Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2003
- Hesse, H., *Lecturas para minutos* (1971), trad. de Asunción Silván, Madrid, Alianza Editorial, 1979
- Horkheimer, M., *A la búsqueda de sentido* (con Marcuse, H., Popper, K., 1970), trad. de Andrés Ortiz-Osés, Salamanca, Sígueme, 1989
- Anhelo de justicia* (2000), ed. de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta

-*Crítica de la razón instrumental* (1947), trad. de Jacobo Muñoz, Madrid, Trotta, 2010

-*Cultura y civilización: el pensamiento crítico alemán contemporáneo* (con Adorno, T., Marcuse, H., Fromm, E., y otros, 2003), comp. de Lidia Girola y Rafael Farfán, México D. F., Universidad Autónoma Metropolitana

-*Dialéctica de la Ilustración* (con Adorno, T., 1944), trad. de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 1994

-*Teoría crítica* (1968), trad. de Juan José del Solar, Barcelona, Barral Editores, 1971

-*Hacia un nuevo manifiesto* (con Adorno, T., 1956)

<https://newleftreview.es/issues/65/articles/theodor-adorno-max-horkheimer-hacia-un-nuevo-manifiesto.pdf>

-*Historia, metafísica y escepticismo* (1970), trad. de María del Rosario Zurro, Madrid, Alianza Editorial, 1982

-*La función de las ideologías* (1962), trad. de Víctor Sánchez de Zavala, Madrid, Ediciones Taurus, 1966

-*La sociedad. Lecciones de sociología* (con Adorno, T., 1964), trad. de Floreal Mazía e Irene Cusien, Buenos Aires, Proteo, 1969

-*Sociedad en transición: estudios de filosofía social* (1972), trad. de Joan Godo Costa, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986

-*Teoría tradicional y teoría crítica* (1987), trad. de José Luis López y López de Lizaga, Barcelona, Paidós, 2009

Husserl, E., *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1962), trad. de Hugo Steinberg, México, Ediciones Folios, 1984

-*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1962), trad. de Julia V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo, 1990

Jappe, A., *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades* (2009), trad. de Luis Andrés Bredlow y Emma Izaola, La Rioja, Pepitas de calabaza, 2014

Jaspers, K., *Origen y meta de la historia* (1950), trad. de Fernando Vela, Madrid, Alianza Editorial, 1980

Jünger, F. G., *La perfección de la técnica* (1946), trad. de Antonio López, Barcelona, Página Indómita, 2016

Le Bon, G., *Psicología de las masas* (1921)

<https://upcndigital.org/~ciper/biblioteca/Filosofia%20moderna/Psicologia-de-las-masas-G.-Le-Bon.pdf>

Lipovetsky, G., *La era del vacío* (1983), trad. de Joan Vinyoli y Michèle Pendanx, Barcelona, Editorial Anagrama, 2003

Maceiras, M., *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión* (1985), Madrid, Editorial Cincel

Mann, T., *Schopenhauer, Nietzsche, Freud* (1937), trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2010

Maquiavelo, *Obras de Maquiavelo* (1961), ed. Juan Larraya, Barcelona, Editorial Vergara

Marcuse, H., *Contrarrevolución y revuelta* (1972), trad. de Antonio González de León, México D. F., Editorial Joaquín Mortiz, 1973

-*Cultura y sociedad* (1968), trad. de Eugenio Bulygin y Ernesto Garzón Valdés, Buenos Aires, Editorial Sur, 1969b

-*El hombre unidimensional* (1954), trad. de Antonio Elorza, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985

-*El hombre unidimensional* (1954), trad. de Antonio Elorza, Barcelona, Orbis, 1984

-*El final de la utopía* (1967), trad. de Manuel Sacristán, Barcelona, Ariel, 1968b

-*Ensayos sobre política y cultura* (1968), trad. de Juan-Ramón Capella, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986

-*Eros y civilización* (1953), trad. de Juan García Ponce, Madrid, Editorial Sarpe, 1983

- Ética de la revolución* (1965), trad. de Aurelio Álvarez Remón, Madrid, Taurus, 1969c
- Ética de la revolución* (1965), trad. de Aurelio Álvarez Remón, Salamanca, Taurus, 1970
- La dimensión estética. Crítica de la ortodoxia marxista* (2007), ed. José-Francisco Yvars, Madrid, Biblioteca Nueva
- Marcuse polémico* (con Fromm, E., Miller, K., Lefebvre, H., Mallet, S., 1968), trad. de Liliane Isler, Buenos Aires, Editorial Jorge Álvarez, 1968
- Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social* (1941), trad. de Julieta Fombona de Sucre y Francisco Rubio Llorente, Barcelona, Atalaya, 1994
- Un ensayo sobre la liberación* (1969), trad. de Juan García Ponce, México D. F., Editorial Joaquín Mortiz, 1969
- Marquard, O., *Felicidad en la infelicidad* (1996), trad. de Norberto Espinosa, Buenos Aires, Katz, 2006
- Marx, K., *La ideología alemana* (con Engels, F., 1932), trad. de Wenceslao Roces, Madrid, Akal, 2014
- Manuscritos de economía y filosofía* (1932), trad. de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza Editorial, 1968
- Tesis sobre Feuerbach*, 1845
- <http://www.ehu.es/Jarriola/Docencia/EcoMarx/TESIS%20SOBRE%20FEUERBACH%20Thesen%20ueber%20Feuerbach.pdf>
- Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible* (1964), París, Gallimard
- Mill, J. S., *Comte y el positivismo* (1865), trad. de Dalmacio Negro Pavon, Argentina, Aguilar, 1972
- Sobre la libertad* (1859), trad. de Pablo de Azcárate y Natalia Rodríguez Salmones, Madrid, Alianza, 1984
- Sobre la libertad* (1859), trad. de Pablo de Azcárate, Madrid, Alianza, 2013

- Sobre la libertad. Capítulos sobre el socialismo y otros escritos* (1971), trad. de Josefa Sainz Pulido y Dalmacio Negro Pavon, Barcelona, Aguilar, 1985
- Tres ensayos sobre la religión* (1874), trad. de Carlos Mellizo, Madrid, Tecnos, 2012
- Moltmann, J., *El hombre* (1971), trad. José M. Mauleón, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1973
- Montaigne, M., *Ensayos* (1962), trad. de Juan G. de Luaces, Buenos Aires, Aguilar
- Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra* (1883), trad. de Alaric Dukass, Barcelona, Ediciones Plutón, 2012
- Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales* (1881), trad. de Enrique López Castellón, Madrid, Ediciones Busma, 1984
- El Anticristo* (1895), trad. de María Condor Orduña, Madrid, ALBA, 1985
- La genealogía de la moral* (1887), trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1987
- La genealogía de la moral* (1887), trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2000
- Obras completas* (1949), Buenos Aires, Editorial Aguilar
- Onfray, M., *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista* (2006), trad. de Luz Freire, Barcelona, Anagrama, 2008
- Ortega y Gasset, J., *El espectador* (1916), Madrid, Alianza, 1984
- El tema de nuestro tiempo* (1923), Madrid, Austral, 1961
- Kant, Hegel, Dilthey* (1958), Madrid, El Arquero, 1961
- La deshumanización del arte* (1925), Barcelona, Planeta Agostini, 1985
- La rebelión de las masas* (1929), Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985
- Meditación de la técnica* (1933), Madrid, El arquero, 1977

-*Unas lecciones de metafísica* (1966), Madrid, Alianza Editorial, 1981

Palomar, A., *Fenomenología, metafísica y deconstrucción: la lectura arendtiana de Agustín de Hipona* (2015), Universidad de Murcia, Murcia

<http://hdl.handle.net/10201/47761>

Pardo, J. L., *A propósito de Deleuze* (2014), Valencia, Pre-textos

-*Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas* (2007), Barcelona, Círculo de lectores,

Pfaller, R., *Interpassivity: The Aesthetics of Delegated Enjoyment* (2018), Edinburgh University Press

Putnam, H., *Cómo renovar la filosofía* (1992), trad. de Carlos Laguna, Madrid, Cátedra, Colección Teorema, 1994

Rahner, K., *Tolerancia, libertad y manipulación* (1978), trad. de Claudio Gancho, Barcelona, Editorial Herder, 2010

Rawls, J., *Teoría de la justicia* (1971), trad. de María Dolores González, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006

Rostand, J., *El hombre* (1941), trad. de Agustín Maravall, Madrid, Alianza Editorial, 1984

Russell, B., *La perspectiva científica* (1949), trad. de Manuel Sacristán, Madrid, Sarpe, 1983

Sánchez Meca, D., *Teoría del Conocimiento* (2001), Madrid, Dykinson

Sartre, J. P., *Crítica de la razón dialéctica* (1960), trad. de Manuel Lamana, Buenos Aires, Editorial Losada, 1963

-*El existencialismo es un humanismo* (1946), trad. de Victoria Prati de Fernández, Buenos Aires, Sur, 1973

-*El ser y la nada* (1943), trad. de Miguel Ángel Virasoro, Buenos Aires, Iberoamericana, 1954

Schopenhauer, A., *La libertad*, Madrid, Editorial ALBA, 2000

-*Los dolores del mundo*, trad. cedida por editorial Sequitur, Diario público, 2009

-*Parerga y paralipomena* (1851), trad. de Pilar López de Santamaría, Madrid, Editorial Trotta, 2014

Sloterdijk, P., *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna* (2000), trad. de Germán Cano, Valencia, Pre-textos, 2009

Spooner, L., *Los vicios no son delitos*, 1875

<https://www.liberalismo.org/articulo/356/53/vicios/son/delitos/>

Taberner, J., Rojas, C., *El freudomarxismo* (1985), Madrid, Editorial Cincel

Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), Madrid, Espasa-Calpe S.A., 1976

-*Mi religión y otros ensayos breves* (1942), Madrid, Espasa- Calpe, 1986

Vattimo, G., *Adiós a la verdad* (2009), trad. de María Teresa D'Meza, Barcelona, Gedisa, 2010

-*Ciencias humanas, interpretación emancipación* (1999), en *Razón, modernidad, ilustración*, Revista Debats: Institució Alfons el magnànim

-*De la realidad. Fines de filosofía* (2013), trad. de Antoni Martínez Riu, Barcelona, Herder, 2013

-*La sociedad transparente* (1989), trad. de Teresa Oñate, Barcelona, Paidós, 2010b

Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), trad. de Luis Legaz Lacambra, Barcelona, Ediciones Península, 1979

-*La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), trad. de José Chávez Martínez, Madrid, Editorial Sarpe, 1984

Weil, S., *Echar raíces* (1949), Juan Carlos González Pont y Juan Ramón Capella, Madrid, Trotta, 1996

-*La conciencia del dolor y de la belleza* (2010), ed. y trad. de Emilia Bea, Madrid, Trotta

-*La gravedad y la gracia* (1947), trad. de Carlos Ortega, Madrid, Trotta, 1994

-*Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (1934), Carmen Revilla Guzmán, Madrid, Trotta, 2015

Zabala, S. (comp.), *Richard Rorty/Gianni Vattimo, El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía* (2005), trad. de Teresa Oñate, Barcelona, Paidós, 2005

Zizek, S., *Acontecimiento* (2014), trad. de Raquel Vicedo, México D. F., Editorial Sexto Piso, 2014

-*La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror* (2016), trad. de Damiá Alou, Barcelona, Anagrama, 2016

-*La suspensión política de la ética* (2005), trad. de Marcos Mayer, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005

Zubiri, X., *Hegel y el problema metafísico* (1933), Madrid, Editorial Cruz y raya