

# La cuestión del sujeto

El debate en torno a un paradigma de la modernidad

---

Edición al cuidado de Eduardo Álvarez



Eduardo Álvarez • Christa Bürger • Gustavo Cataldo • Félix Duque  
Enrique López Castellón • Jorge Pérez de Tudela • Julio Quesada  
Ramón Rodríguez • Volker Rühle • Javier San Martín  
Ignacio Vento Villate • José Luis Villacañas  
Mirko Wischke



Cuaderno Gris

[www.ffil.uam.es/cgris](http://www.ffil.uam.es/cgris)



Rupert Shrive, *Diptych I*, 135 x 200 cm.,  
acrylic on brown paper (2006)

*La cuestión del sujeto..., es decir: ¿qué queda de ese gran paradigma moderno? ¿En qué modo la llamada crisis de la modernidad arrastra consigo el final de ese viejo principio que alentó toda una época de la filosofía? He aquí el tema del que se ocupa el presente volumen. Pero la amplitud del asunto abordado y la multitud de facetas que presenta se presta a enfoques muy diversos, de modo que la mera enunciación del título, por sí sola, deja abiertas múltiples vías de tratamiento del tema, desde aquéllas que se orientan preferentemente hacia un enfoque histórico, interesándose por algún momento concreto de especial significación en la elaboración de este paradigma moderno, hasta otras formas de acceso a la discusión del problema con una intención más polémica y situada en el presente, o incluso enfoques que se circunscriben a algún aspecto más concreto del concepto en cuestión. Por esta razón, los textos que siguen han de entenderse agrupados en el amplio espacio temático abierto por la pregunta inicial: ¿qué hay del sujeto de la modernidad? Y la heterogeneidad de los trabajos presentados como respuesta a dicha pregunta ha de interpretarse precisamente como una señal del carácter multiforme que adopta la reacción intelectual ante la misma.*

Eduardo Álvarez

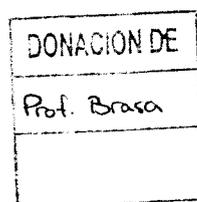
**La cuestión del sujeto**  
**El debate en torno a un paradigma de la modernidad**

# La cuestión del sujeto

## El debate en torno a un paradigma de la modernidad

---

Edición al cuidado de Eduardo Álvarez



Época III

Cuaderno Gris

Nº 8 (2007)

[www.ffil.uam.es/cgris](http://www.ffil.uam.es/cgris)

---

# Cuaderno Gris, 8

## MONOGRAFÍAS

### DIRECCIÓN:

Alfonso Moraleja

Gabriel Aranzueque

Publicación editada y distribuida íntegramente  
por el Servicio de Publicaciones de la  
Universidad Autónoma de Madrid

### IMPRESIÓN:

RB Servicios Editoriales S. L.

© Cuaderno Gris, 2007

Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la U.A.M.

Ciudad Universitaria de Cantoblanco

Calle Francisco Tomás y Valiente, nº 1. 28049 Madrid

© de la traducción: Autores y traductores respectivos

© de las ilustraciones: José María Guijarro y Rupert Shrive

I.S.B.N.: 978-84-8344-066-7

Depósito legal: M. 30.810-2007

Impreso en España - *Printed in Spain*

# Índice

<i>Introducción</i> , Eduardo Álvarez .....	9
---	---

## I. ASPECTOS HISTÓRICOS

<i>«He leído la Metafísica de las Costumbres». Las cartas de Marie von Herbert a Kant</i> , Christa Bürger .....	17
<i>La naturaleza del sujeto en la Lógica hegeliana</i> , Félix Duque .....	27
<i>El yo extraño a sí mismo. Hacia la constitución de la autoconciencia poética en Hölderlin</i> , Volker Rühle .....	43

## II. LA DISCUSIÓN CONTEMPORÁNEA EN TORNO AL SUJETO METAFÍSICO

<i>Manifiesto por el sujeto trascendental</i> , Javier San Martín .....	63
<i>El Dasein y la crítica de la filosofía del sujeto en Ser y Tiempo</i> , Eduardo Álvarez .....	89
<i>Heidegger y la superación del humanismo. Una lectura hermenéutica de Brief über den Humanismus</i> , Gustavo Cataldo .....	119
<i>Los rasgos en el espejo. Una nota inconclusiva sobre «hermenéutica y subjetividad»</i> , Jorge Pérez de Tudela .....	141
<i>Apelación y subjetividad. Un escenario de la crítica del sujeto</i> , Ramón Rodríguez .....	153

## III. EL DEBATE ACERCA DEL SUJETO MORAL Y POLÍTICO

<i>La vuelta del sujeto moral</i> , Enrique López Castellón .....	169
<i>Sujeto, identidad y conflicto: El caso Carl Schmitt</i> , José Luis Villacañas ....	191

<i>Kant, crítico de Nietzsche y Heidegger: pidiendo un Zarathustra para el siglo XXI (Homenaje a Ezra Heymann), Julio Quesada .....</i>	211
<i>La representación del sujeto como una realidad sustancial. Reflexiones en conexión con Giorgio Agamben, Mirko Wischke .....</i>	231
<i>Ese impresentable sujeto: cuestiones, Ignacio Vento .....</i>	247

# Introducción

Eduardo Álvarez

La cuestión del sujeto..., es decir: ¿qué queda de ese gran paradigma moderno? ¿En qué modo la llamada crisis de la modernidad arrastra consigo el final de ese viejo principio que alentó toda una época de la filosofía? He aquí el tema del que se ocupa el presente volumen. Pero la amplitud del asunto abordado y la multitud de facetas que presenta se presta a enfoques muy diversos, de modo que la mera enunciación del título, por sí sola, deja abiertas múltiples vías de tratamiento del tema, desde aquéllas que se orientan preferentemente hacia un enfoque histórico, interesándose por algún momento concreto de especial significación en la elaboración de este paradigma moderno, hasta otras formas de acceso a la discusión del problema con una intención más polémica y situada en el presente, o incluso enfoques que se circunscriben a algún aspecto más concreto del concepto en cuestión. Por esta razón, los textos que siguen a esta introducción han de entenderse agrupados en el amplio espacio temático abierto por la pregunta inicial: ¿qué hay del sujeto de la modernidad? Y la heterogeneidad de los trabajos presentados como respuesta a dicha pregunta ha de interpretarse precisamente como una señal del carácter multiforme que adopta la reacción intelectual ante la misma. Por otro lado, aparte de la heterogeneidad de las respuestas ante la pregunta que nos convoca, es de destacar también la diversa orientación de las mismas, que muestra la pluralidad de las posiciones filosóficas adoptadas hoy ante un problema que sigue generando discusión. En este sentido, los textos que siguen expresan esa pluralidad de criterios y responden exclusivamente a la opción por la que se inclinan sus autores.

Es evidente el carácter central del debate en torno al sujeto en la reflexión filosófica de nuestro tiempo. Se trata de uno de los principales hilos conductores —acaso el más importante por su carácter axial— del desarrollo de la filosofía moderna y también contemporánea, aunque en los últimos tiempos lo que ha predominado haya sido más bien su revisión crítica. Si nos referimos a la «modernidad», empleando este término con el significado ya consagrado, que alude no sólo a un periodo histórico —en el que hay que incluir por cierto gran parte de la época contemporánea—, sino también a la actitud que lo preside, entonces la modernidad ha de entenderse como una forma de la cultura occidental que ela-

bora un nuevo modelo de comprensión del ser humano: el modelo del sujeto. Su principio filosófico de fondo, según lo enunció Hegel, es «el pensamiento libre que parte de sí mismo»: la autonomía del pensamiento como actividad de un sujeto que no está dispuesto a aceptar otro criterio de verdad y otra norma de validez distintos de los que emanan del poder soberano de su conciencia. De acuerdo con esa idea, la experiencia es una relación sujeto-objeto en la que la filosofía moderna ha distinguido por cierto –repetiendo los términos empleados por Habermas– dos formas fundamentales: por un lado, la que corresponde al sujeto cognoscente (experiencia cognitiva) y da lugar a la filosofía de la reflexión, que privilegia el conocimiento conforme al modelo de la autoconciencia; y, por otro, la que corresponde al sujeto agente (experiencia práctico-técnica) y origina la filosofía de la praxis en sentido amplio, que privilegia la acción que se refiere a los otros y al mundo en general conforme al modelo de la exteriorización. En ambos casos se presupone la actividad del sujeto como un principio originario que opera sobre la realidad para apropiársela o bien para recrearla. Sin embargo, el impulso crítico que sin duda alienta esa nueva comprensión del ser humano, que anima toda la cultura del humanismo moderno y alcanza quizá su expresión más depurada con el pensamiento ilustrado, va acompañado también de un lado sombrío, ya destacado por Nietzsche como su más secreta verdad. Y la filosofía del siglo XX se ha desarrollado en gran medida como una reacción crítica en contra de aquella visión optimista de una emancipación ilustrada, revelando ya en su origen –y empleando la expresión de Adorno– el fondo de barbarie que encierra una forma de racionalidad marcada por su afán de dominio. Pero ante este diagnóstico son varias las posturas filosóficas que le han salido al paso: algunas posiciones miran con recelo el mundo moderno al tiempo que vuelven con nostalgia su atención hacia épocas anteriores, o al menos hacia algunos de sus momentos; otras juzgan esa crisis como el final improrrogable de toda una forma de entender la cultura y declaran el comienzo de una nueva época postmoderna en ruptura con la anterior; otras, en fin, proponen una revisión crítica de la modernidad, que creen inacabada, sin renunciar a lo que consideran su impulso crítico fundamental.

Pero nos parece que es sobre todo a partir de Heidegger cuando se plantea la discusión acerca del sujeto metafísico como un asunto central del debate filosófico, pues –de acuerdo con la radicalidad de su planteamiento– del resultado de este debate dependería no sólo el modelo con el que podemos pensar al hombre, sino que afectaría a la posibilidad misma de seguir desarrollando el tipo de pensamiento que ha caracterizado a la tradición occidental. Como se sabe, Heidegger interpreta la filosofía moderna como la metafísica de la subjetividad, un modo de pensar caracterizado por ese principio axial del sujeto, que el humanismo identifica con el hombre: una actitud del pensamiento que se desenvuelve desde Descartes hasta Nietzsche, con quien el «pensar metafísico» habría alcanzado su expresión más avanzada, más allá de la cual no se puede ir sin modificar el supuesto fundamental que lo sustenta. A partir de ahí otra forma de pensar tendría que prescindir del sujeto y volver a la cuestión del ser de cuyo olvido se hizo responsable toda la metafísica occidental.

El desarrollo de esta posición, que revisa en sentido crítico el viejo modelo de la subjetividad, se lleva a cabo en la propia filosofía de Heidegger y en el pensamiento hermenéutico en general. Pero esta revisión crítica converge además

con otros planteamientos que apuntan en la misma dirección, como los del neoestructuralismo o los de la llamada postmodernidad, los cuales responden en gran medida a los mismos motivos filosóficos, suscitados inicialmente por los llamados «maestros de la sospecha», pero nacen también a partir de una reflexión sobre los métodos de las ciencias sociales y los presupuestos ontológicos que encierran, así como de la puesta en cuestión de los «grandes relatos» que alentaron el discurso filosófico de la modernidad.

Ese giro que inaugura la modernidad se inició, al menos en la metafísica, cuando Descartes reinterpreta en un sentido nuevo el significado del *sub-iectum*, que la ontología tradicional comprende como uno de los sentidos del *sub-stratum*, que a su vez traduce al latín el término griego τὸ ὑποκείμενον, empleado por Aristóteles para designar ese «sujeto» último de la realidad que, en cuanto entidad primera, subyace y soporta en última instancia la realidad de las cosas y sus accidentes. Ahora bien, eso que subyace como sustancia primera que está, por decirlo así, puesto por debajo (*sub-iectum*, participio del verbo *subjicio*) y dando soporte (*sub-stantia*) a todas las cosas es reinterpretado ahora como la sustancia-sujeto o *res cogitans* que sostiene todas sus representaciones como los modos en que de entrada se presentan todas las cosas, de acuerdo con una forma de pensar que comprende la filosofía como teoría del conocimiento: el sujeto es a partir de ahora ante todo el sujeto del conocimiento. Este sujeto se tiene a sí mismo de manera inmediata, lo cual significa, por una parte, la afirmación de su primado ontológico y, por otra, que el saber de sí acompaña al saber de cualquier objeto, o sea, que es «*cum-scientia*».

Pero ya desde su inicio esta concepción del sujeto está sometida a una tensión nunca resuelta del todo en la obra de Descartes: el sujeto es una sustancia o cosa (*res*) y al mismo tiempo se concibe como la actividad consciente que se distingue de todas las cosas que caen, en cuanto objetos, bajo su representación. Esa comprensión sustancialista o cósmica del yo, que indica la deuda de Descartes con la ontología griega, y cuya crítica ya inició el empirismo moderno, entra en conflicto con el modelo de la actividad reflexiva y consciente que se resiste a toda cosificación, según un principio que anima toda la cultura del humanismo: el hombre en cuanto sujeto nunca es una cosa, sino el principio de una acción que una y otra vez él reinicia desde sí mismo para modelar los objetos e incluso dar forma a su propia realidad objetiva, en cuanto lo que él es sólo llega a serlo a través de su acción. La filosofía del idealismo alemán desde Kant y Fichte hasta Hegel lleva al extremo el proyecto moderno del sujeto comprendido en clave idealista como la actividad del espíritu que constituye dialécticamente el mundo. Así culmina el proceso que rehace la ontología sustancialista de origen griego desde las categorías del pensamiento moderno: la sustancia finalmente es comprendida como sujeto.

Por otro lado, esa filosofía del sujeto recoge el impulso del humanismo y al mismo tiempo le presta a éste consistencia filosófica. En efecto, esa idea de un yo autoconsciente, libre y capaz de dar un curso racional a la historia es la seña de identidad de la cultura del humanismo. El antropocentrismo que la inspira se desarrolla en la Ilustración y promueve las declaraciones sobre el carácter universal de los derechos humanos. Y esa misma idea del sujeto es invocada también por la filosofía moral y política del liberalismo, que encuentra en ella la raíz de la digni-

dad humana y la base de la autonomía moral, y que elabora a partir de ahí una teoría sobre la obligación política que encuentra su justificación última en el libre consentimiento del individuo. En ese sentido, la llamada crisis de la modernidad que pone fin a esa época tiene un componente moral y político que se pone de manifiesto en la puesta en cuestión de lo que Stefan Zweig denominó «el mundo de ayer»: los viejos valores que dominaron toda una época de la sociedad burguesa se derrumban, y, ante el desasosiego que les produce el espectáculo de la crisis que afecta a los fundamentos morales y sociales de su mundo, algunos intelectuales expresan su nostalgia por volver a la solidez del mundo premoderno, cuyos principios acaso no debieron abandonarse nunca. Otros, sin embargo, aprovechan la crisis para impulsar un cambio social en la dirección que busca una nueva base filosófica para la moral y la política.

En cuanto a la discusión filosófica sobre el sujeto metafísico, la reacción antiespeculativa del materialismo decimonónico y el reconocimiento de la naturaleza animal del hombre por parte del darwinismo traen como consecuencia, si no el abandono de toda idea de sujeto, sí al menos el rechazo de su versión idealista que lo entronizó como ser soberano y fundamento de todo valor. El sujeto se nos presenta ahora no sólo marcado por la contingencia y la finitud —en lo que ya había insistido Kierkegaard—, sino determinado además por la naturaleza y la vida social. En cuanto no reconoce en sí la base de su propio ser, la unidad de su yo consciente se le presenta como una ilusión acaso demasiado humana, o como un producto derivado de aquello que siempre le sobrepasa y torna opaco el ámbito de su propia mismidad. Esa falta de transparencia consigo mismo, que La Rochefoucauld describió antes que Freud, es también un signo de la finitud del sujeto.

Por otro lado, es abrumador el testimonio de las ciencias sociales, que apuntan hacia una evidencia insoslayable: el individuo es un producto social. Y este reconocimiento de la dependencia del individuo de su nicho social, que entre otras cosas alimenta el debate entre comunitaristas y liberales, pone en cuestión aquel principio del discurso humanista que convierte al yo en fundamento de sí mismo. Ese primado del sujeto todavía lo expresa Husserl en clave filosófica mediante aquella fórmula de «la trascendencia en la inmanencia», de acuerdo con la cual el yo psico-físico que forma parte del mundo se anticipa sin embargo a él, saltando sobre su propia sombra, en cuanto *ego* trascendental que instituye el sentido que, en absoluto, dicho mundo puede tener para él. Y es esta versión fenomenológica y trascendental del sujeto la que ante todo combate Heidegger y el discurso hermenéutico en general, que resalta la dificultad de calificar como sujeto a un individuo cuya pertenencia a un mundo entraña la imposibilidad de seguir considerándolo como origen o fundamento de nada. En cuanto todo se le da ya interpretado y los significados se le imponen, el yo sería a lo sumo un producto derivado, cuando no el mero índice gramatical que nos dice desde dónde habla el lenguaje.

Pero esa consideración del individuo fundado en algo que le sobrepasa, que pone en cuestión su consideración como sujeto, se ve reforzada por la reflexión sociológica que insiste en el carácter insuperable que tiene para él su sometimiento al orden social. En el pensamiento sociológico heredero de la Ilustración, sin embargo, aun reconociendo —en la línea de Marx y Adorno— la subordinación

del sujeto a la vida social, ello no se traduce sin más en el abandono del modelo teórico del sujeto. Por el contrario, este modelo se mantiene como posibilidad y a la vez como motivo crítico que sirve para denunciar el sistema de dominación que impide al individuo ser sujeto en cuanto lo convierte en un mero vehículo de reproducción social a través del cual se refuerzan los poderes que le someten. Pero, en este caso, la dificultad de ser sujeto no se explica tanto por el carácter insuperable de su radical pertenencia a un mundo de tradiciones, cuanto por la forma concreta de un sistema de dominación social cuyo carácter histórico deja abierta la posibilidad de su superación. Otros planteamientos, sin embargo, desde Durkheim a Pareto, juzgan insuperable la incapacidad del individuo para sobreponerse a las fuerzas psico-sociales que anulan en su raíz la autonomía de su conciencia.

Por otro lado, las tribulaciones del sujeto no sólo atañen a su consideración como fundamento, sino que además conciernen a la dificultad de seguir juzgándolo como un principio unitario. En efecto, el pensamiento social, desde Weber, ha insistido en la importancia que tiene para el individuo la aparición de múltiples esferas de acción que surgen para él como consecuencia del proceso de diferenciación social, esferas en las que el individuo se dispersa multiplicando las versiones que ofrece de sí mismo, lo cual acarrea como consecuencia inevitable la dificultad de mantener su unidad de forma consistente: la identidad del sujeto se fragmenta en las diversas esferas en que desarrolla su acción. De ese modo el individuo se desdibuja ante sí mismo y no alcanza a mantener el carácter unitario que le correspondería como sujeto.

Todo este panorama presenta sin duda una situación que hace problemática la idea del sujeto desarrollada por la modernidad como un agente autónomo y responsable, fundado en sí mismo y fundador de valores, autoconsciente y protagonista de la historia. Por eso, la filosofía del siglo XX en gran medida ha desarrollado el discurso del final del sujeto metafísico y ha cuestionado la primacía de su reino. Y aunque ciertamente ese enfoque ha conocido reacciones en contra y no ha sido ni mucho menos homogéneo, parece que hoy en los medios académicos e intelectuales en general sí ha llegado a ser dominante el discurso antihumanista del fin del sujeto. Aunque, a decir verdad –y de manera paradójica–, la cultura popular sigue dominada por una visión estereotipada del sujeto en la que se mezclan elementos heredados de la tradición religiosa con otros que encajan más bien en el paradigma ilustrado. Esa visión está en gran parte en contradicción con las evidencias de la ciencia, que ponen de manifiesto el carácter, si no ilusorio, sí al menos derivado, contingente y limitado de eso que llamamos la subjetividad humana: el individuo y su condición de sujeto consciente son un producto de la evolución natural y de la vida histórico-social. La reflexión filosófica, por su parte, se ha hecho eco de esos argumentos y ha introducido otros enfoques que insisten en esa misma dirección. Ahora bien, a pesar del indudable peso de las críticas formuladas en contra del paradigma moderno del sujeto –sobre todo contra la versión del modelo trascendental–, muchas son las cuestiones que se mantienen en pie. ¿Se puede dar cuenta de nuestra experiencia sin contar con un modo de pensamiento basado en el binomio de sujeto y objeto? ¿O hay al menos ámbitos de la experiencia cuya interpretación ya no es posible desde esa polaridad? Pero ¿se puede prescindir enteramente de toda idea de sujeto o se trata tan

sólo del modelo del sujeto trascendental? Aunque se trate de un sujeto entendido como producto derivado, ¿no es acaso esta noción de sujeto —que ya no sería lógico-trascendental— una condición —ella sí— trascendental del sentido que damos a la experiencia de nosotros mismos? ¿Cómo entender con coherencia, por ejemplo, el debate en la esfera cultural sin reconocer un principio de acción propia en aquéllos que participan en él? ¿Cómo prestar sentido a la crítica moral o política sin reconocer ese momento de inicio de algo al que Hannah Arendt se refirió con el concepto de la natalidad asociado con el significado de la acción? ¿Y qué nuevo sentido adquiere entonces la crítica si no reconocemos en el individuo que la ejerce un principio de actividad que incoa algo a partir de sí mismo? Por otro lado, ¿qué derivaciones tiene el proclamado final del sujeto metafísico por lo que hace al sujeto estético, moral o político? ¿Y cómo se puede articular la lógica del antihumanismo con esa otra lógica que impera hoy en el discurso de los derechos humanos, la cual sí parece desarrollarse de acuerdo con una cierta idea de sujeto? Y refiriéndonos a lo más cercano, ¿qué alcance tiene la puesta en cuestión del sujeto en el marco de una tradición histórica como la española, en la que el impulso crítico de la modernidad asociado al principio del sujeto autónomo y crítico-racional vio impedido su desarrollo por el dominio de poderes recalcitrantes ante la modernidad que siempre se opusieron a la autonomía moral y a la democracia política?

Estas y otras cuestiones están en el centro de la discusión, o al menos en su trasfondo. Y algunas de ellas fueron planteadas en estos términos o similares a los colaboradores que escriben en este volumen. Los textos que lo integran se refieren a aspectos diversos de los problemas suscitados y, por supuesto, cada uno de ellos se orienta del modo que le pareció más apropiado a su autor. Su ordenación en las tres partes que recoge el índice no deja de tener un carácter hasta cierto punto artificial, pero nos ha parecido conveniente agrupar los trabajos de esa manera con el fin de ordenar su ubicación en el conjunto. Así, los artículos de la primera parte se refieren a la historia misma del concepto del sujeto en algunos de sus momentos más decisivos. El tratamiento de la cuestión —o de alguno de sus temas colaterales— referida al momento histórico-filosófico en que se perfiló alguno de sus significados principales es de gran importancia, no sólo por lo que toca a la historia del pensamiento *per se*, sino también para entender mejor muchos de los acentos que se proponen en la discusión actual. Otros trabajos están más directamente orientados a la discusión del problema visto desde el presente. En concreto, los de la segunda parte se centran preferentemente en el debate contemporáneo sobre el sujeto metafísico. Los agrupados en la tercera parte, en fin, llevan esa discusión al terreno de la moral o la política.

Y por lo que respecta al contenido de los textos, dejemos que sean éstos los que se presenten a sí mismos.

Finalmente, como coordinador de este volumen, quiero agradecer su colaboración a todos los que han participado en él y a Gabriel Aranzueque por la ayuda prestada para su edición.

I  
Aspectos históricos

## «He leído la *Metafísica de las Costumbres*»

### Las cartas de Marie von Herbert a Kant

Christa Bürger

Un filósofo amigo nuestro fue quien me hizo reparar en la existencia de Marie von Herbert, si bien al principio no seguí su consejo. Pero más tarde me salió de improviso al encuentro en una pista completamente diferente. Releyendo el diario de la Otilia de Goethe —esa seductora precursora de nuestras anoréxicas, que hasta entonces siempre me había parecido un poco insignificante— sentí de repente una extraña fuerza de atracción. Y esto, tanto por la forma tan natural de hablar de la muerte como por el modo en que la existencia individual pasa a convertirse en la vida en familia. Otilia es capaz de escribirlo así, sin tener que consolarse con la idea de la resurrección y de la redención. No cree en otra cosa que no sea la misericordia del tiempo.

«Reposar un día junto a aquellos a quienes se ama es la idea más grata que puede tener el hombre, con tal de que su pensamiento vaya por una vez más allá de la vida. ‘Reunirse con los suyos’, ¡es una expresión tan cordial!... Cuando se contemplan las muchas lápidas hundidas, gastadas por los pasos de quienes entran en la iglesia, y los propios templos desmoronados sobre sus tumbas, siempre puede creerse que la vida después de la muerte sigue siendo una segunda vida, en la que se entra en imagen, como en inscripción, y que dura más tiempo que la vida propiamente dicha. Pero también esa imagen, esa segunda existencia, se extingue antes o después. El tiempo no se deja despojar de sus derechos, tanto sobre los hombres como sobre los monumentos» [*Las afinidades electivas*, 2ª parte, capítulo 2].

Marie von Herbert no permaneció mucho tiempo en esa vida «propiamente dicha»; se ha limitado sencillamente a desaparecer de ella, como las mujeres han hecho una y otra vez. Incluso su segunda existencia: las pocas cartas que dirigió a Kant y que han quedado recogidas en la correspondencia del «sabio universal» (*Weltweisen*) —tal como le llamaron sus contemporáneos—, incluso esa existencia se apagará antes o después, si no la leemos. He tratado de enredar a nuestro

amigo filósofo en un diálogo epistolar sobre esa evanescente escritura, pero ha escurrido el bulto. Es evidente que las reivindicaciones provenientes de Maria von Herbert amenazan la autocerteza del saber filosófico, porque se le tiene que presentar *como una persona*. En cualquier caso, de la respuesta a la defensiva por parte de Malte Fues me ha llamado la atención el empleo frecuente del pronombre personal de primera del singular, que en otras ocasiones evita...

«Me cuesta trabajo referirme a Marie von Herbert. Me siento siempre un poco incómodo, un poco *voyeur* de un modo peculiarmente inadmisibile, cuando leo sus cartas. Me topo allí con una mujer situada fuera del orden del discurso, pero que siente esa situación como una carencia, como un defecto peligroso para la vida. En la medida de sus fuerzas, busca encontrarse en la discursividad, fracasando una y otra vez, quebrándose a través de los sutiles márgenes por los que transita, consiguiendo aferrarse sólo con trabajo y esfuerzo a las estructuras que le son ofrecidas. Al final, acaba por rechazar el orden del discurso y decide apostar todo a la intuición directa, sin palabras, al *vis-à-vis* puramente inmediato; pero antes de conseguir realizar ese propósito, acaba por rechazarse a sí misma y arrojarse al agua. Como intelectual, puedo admirar la radicalidad de su recusación del orden discursivo (olvidando al respecto su carácter forzado y el hecho de que ello sea experimentado como aflicción); me place evocarla y celebrarla como testimonio de la no-omnipotencia del discurso, pero si yo, desde la segura orilla del asegurado poder del orden discursivo, aplaudiera a aquella a quien se le desmorona la orilla bajo los pies, ¿no tendría ello el sabor intenso del cinismo?»

He necesitado bastante tiempo para comprender que él no tiene realmente nada que decir respecto a un fenómeno como Marie von Herbert —sólo existe *una razón* y no hay nada más allá de la razón, en cualquier caso nada de lo que se pueda hablar—. Él se detiene al otro lado de la línea de demarcación. Y si pudiera pensar un más allá del saber, sería de nuevo un saber, a construir como trascendencia universal e inevitable. Pero Marie von Herbert necesita una filosofía para su existencia contingente, dentro de su carácter único y de su particularidad. Y es que ella, ahora, vive.

He adelantado demasiadas cosas. De la mujer aún muy joven, de quien Kant recibe una carta el verano de 1791, sabemos muy poco. Nació en Klagenfurt en 1770 y vivió con su hermano en una casa de la alta burguesía —propiedad del dueño de una fábrica con inclinaciones filosóficas—: un lugar donde, evidentemente, se desarrolla una cultivada vida social. (En cualquier caso, existen relaciones con Kant y posteriormente con Schiller.) Por último, también siguen siendo bastante oscuras las razones de su suicidio. Anticipando el destino de Karoline von Günderode, Marie von Herbert se ahoga, cuando sólo cuenta treinta y tres años de edad, en el Drau [un afluyente del Danubio], y, según se dice lacónicamente en el comentario a la correspondencia de Kant, después de: «haber puesto por completo en orden sus asuntos y luego de haber organizado en su casa una fiesta» (KB, p. 866); de acuerdo pues, evidentemente, con una decisión concebida libre y reflexivamente. Hay una sucinta caracterización de su situación en una carta dirigida a Kant y procedente del círculo de su hermano: «Fracasó en el escollo del que yo misma, tal vez más por suerte que por merecimiento, escapé:

en el amor romántico. Para infundir realidad a un amor soñado como ideal, se entregó primero a alguien que abusó de su confianza, confesando luego a un segundo amante haber caído de nuevo en un amor igual [...]. Su estado anímico actual es, en resumen, el siguiente: su sentimiento moral está completamente separado de la prudencia mundana y en cambio ligado a la más fina sensibilidad de la fantasía». Este estado mental intenta describirlo luego el discípulo de Kant con conceptos tomados de la Antropología de su maestro; no tiene a Marie von Herbert como: «propiamente loca, sino como un ser idealista que confunde su 'creencia onírica' con la realidad» (KB, p. 621 s.), como una mujer que no se quiere someter al principio de realidad. Kant no se queda con las cartas de la «pequeña soñadora» (*Schwärmerin*), sino que se la envía a la joven hija de uno de sus amigos: «La fortuna de su educación convierte en superflua la intención de recomendar estas lecturas como un ejemplo de advertencia ante semejantes extravíos de una fantasía sublimada, pero pueden servir, empero, para percibir tanto más vívidamente esa fortuna» (KB, p. 625). Una lección, pues, de la que no tiene necesidad alguna la receptora... Y una indicación de la forma de vida de Kant. Me imagino que una vez librado de estas cartas apuntó en su libro de notas: «No volver a pensar en ningún caso en la Señorita von Herbert».

Kant recibió muchas cartas, dirigidas al hombre honorable, al distinguido maestro, al bien nacido y sumamente honorable Señor, al muy ilustre, muy erudito señor profesor, al muy apreciado y muy íntimo y querido amigo; sin embargo, el tono de las cartas de Klagenfurt se diferencia de todas ellas.

«Grande Kant,

a ti clamo, como un creyente a su dios, pidiendo ayuda, consuelo o decisión para la muerte, pues las razones que expones en tus obras me han bastado para enfrentarme al porvenir. De ahí que recurra a ti, porque, si me limito a esta vida, no he encontrado nada en ella, absolutamente nada que pudiera sustituir mi bien perdido: pues yo amaba a un ser (*gegenstand*) que, a mi parecer (*Anschauung*), lo abarcaba todo en sí, de modo que sólo vivía para él. Para mí era lo opuesto al resto, pues todo me parecía una fruslería y todos los seres humanos eran para mí verdaderamente como un parloteo sin contenido. Sin embargo he ofendido a ese ser con una grave mentira que le he revelado ahora, a pesar de que ello no suponía desventaja alguna para mi persona, pues no tengo que ocultar vicio alguno en mi vida. Pero una sola mentira le ha bastado para que su amor desaparezca. Es un hombre noble, y por ello no me niega amistad ni lealtad, mas ha dejado de existir aquel sentimiento íntimo que nos conducía de manera espontánea el uno al otro. ¡Ay!, mi corazón se rompe en mil pedazos. Si no hubiera leído tantas cosas de Vd., ya habría puesto violento fin a mi vida: me retiene la conclusión que tuve que extraer de su teoría de que no debo morir a causa de esta vida que me atormenta, sino que debo vivir por mor de mi propia existencia. Pues bien, póngase usted en mi lugar y déme consuelo o condena. He leído la *Metafísica de las costumbres*, con el imperativo categórico, y no me sirve de nada: mi razón me abandona donde más la necesito. Una respuesta, te lo suplico: ¿o ni siquiera tú puedes actuar según el imperativo que tú mismo has establecido? [KB, p. 513 s.].

La veneración que Marie von Herbert profesa a Kant tiene algo de violento, algo que va más allá del indisimulado carácter directo de su lenguaje. No sólo ha leído la *Fundamentación para la Metafísica de las costumbres*, sino también otros escritos de la Ilustración: Su estado no es ya el de una «minoría de edad autoculpable». Pero esa mujer liberada de un tiempo ilustrado, sin otra cosa que un deber obligatorio moral, se ha dado ya cuenta de que su corazón la deja en la cuneta cuando se trata de la propia vida. La ley moral que ella lleva en sí no está basada en un dogma religioso, sino que, en ese lugar vacío, erige un nombre: Kant, al igual que, un siglo después, Colette Peignot escribirá sobre el nombre de Dios el de Bataille. A él se dirige como una creyente a Dios, con una disponibilidad a la confesión verdaderamente estremecedora: ha ocultado a su amado una relación anterior y ha perdido su amor (aunque no su amistad) por una confesión tardía. El principio fundamental de la doctrina kantiana, la prohibición incondicional de la mentira, le ha costado la felicidad de su vida. Ahora quiere saber del sabio universal si merece la pena este precio. O si le es lícito —si él no tiene para ella aquí y ahora consuelo alguno— darse muerte. ¿Justifica el suicidio la pérdida de la felicidad de una vida? Una filosofía que no pueda responder a semejantes preguntas sería caduca para ella, en sentido estricto.

La franqueza de esta confesión —pues la que escribe no confiesa tanto una determinada infracción, cuanto *a sí misma*— exige demasiado a la instancia a la que se dirige. Confronta el saber absoluto con su pretensión de totalidad. Y el saber no resiste la pretensión que se le viene encima. No está previsto que una mujer apueste a él su existencia como un todo. La violencia del gesto con el que Marie von Herbert se presenta ante su dios conmueve, también, porque rehúsa toda mediación; no quiere gracia, sino verdad.

La respuesta del filósofo (sólo conservada como borrador) tiene lugar medio año después. Comienza con un cumplido para entablar comunicación, a través del largo espacio de tiempo transcurrido, con quien buscaba consejo de él, pero que, al centrarse sólo en sí mismo, no deja de delatar su propia inseguridad. La «afectuosísima» carta de la Señorita —escribe Kant— «ha surgido de un corazón» que tiene que «estar hecho para la virtud y la honradez», ya que se muestra receptivo para su no muy «seductora» doctrina. Sin embargo —prosigue casi en tono de reproche— la pregunta contenida en la carta, y que exige urgentemente una decisión existencial, lo fuerza a un procedimiento que él, en otros casos, procura evitar: la empatía, la comprensión simpatética. «Su afectuosísima carta [...] me arrastra hasta donde usted me pide, a saber, a ponerme en su situación y a pensar así en el medio de apaciguar de una manera puramente radical y, por ello, fundada en razones, a favor de lo que Vd. me solicita.» (KB, p. 563). «Doctrina, castigo y consuelo», como en un sermón, encontrará por ello la «querida amiga» en su respuesta, escribe Kant. Por lo demás, Marie von Herbert está más que familiarizada con la doctrina moral de Kant; distinciones como la que establece entre la falta de franqueza y la de sinceridad, o la que hay entre ambas y la mentira, son cosas que puede realizar ella misma. Pero su desesperación se debe precisamente a que, al haber ocultado su primer amor, se ha hecho culpable de una «grave vulneración del deber para consigo misma», la más grave que conoce el maestro filosófico, porque socava los fundamentos de la humanidad «en nuestra propia persona». El castigo consiste en recordarle algo que no puede sino aumen-

tar su angustia, a saber, que su arrepentimiento por su falta de sinceridad no es «puro», porque no atiende tanto a la falta moral como a sus consecuencias (la pérdida del amor). El consuelo, finalmente, consiste en la reflexión, tan trivial como racional, de que con el amor de su amigo no se puede ir demasiado lejos, si éste no se deja convencer progresivamente de su recuperada sinceridad. Si así no fuere, la separación no sería entonces sino una desgracia «de las que a veces nos suceden en la vida y a las que hay que resignarse» (KB, p.566).

Transcurre casi un año antes de que Marie von Herbert dé las gracias por la ayuda «adecuada» a su estado de ánimo y por el «alivio» de corazón que le ha producido la carta de Kant, y encuentre valor para describirle a su vez «cómo le han ido después las cosas, anímicamente hablando». Esta descripción se encuentra, sin embargo, en una verdaderamente dolorosa contradicción con la constitución anímica que sugiere el comienzo de la carta, tanto más cuanto que Marie von Herbert informa en detalle de cómo se ha reconciliado con su amigo. La recuperación de la amistad le hace feliz, pero no le satisface (diferencia que ha aprendido de Kant),

«[...] porque sólo da contento, pero no provecho, algo que veo ahora con toda claridad, haciéndome sentir un vacío que se extiende dentro y fuera de mí, de manera que casi me siento inútil incluso para mí misma. Nada me emociona, ni la consecución de todos los deseos posibles que me conciernen podría complacerme, y me parece como si nada mereciera la pena de hacerlo, y todo esto no por descontento sino al considerar cuántas cosas impuras van de la mano de algo bueno; quisiera incrementar el número de mis acciones ordenadas conforme a fines y poder disminuir las que no lo sean, que parece ser lo único que mueve al mundo; en cambio, lo que a mí me ocurre es como si yo no sintiera el impulso hacia una actividad real más que para ahogarlo, ya que, aunque ningún asunto me impide obrar, me quedo sin embargo sin hacer nada en todo el día, de manera que me tortura un aburrimiento que me hace la vida insoportable, aunque quisiera vivir mil años con tal de pensar que, a pesar de semejante inactividad, complazco a Dios. No me crea demasiado osada si le digo que las tareas de la moralidad me resultan demasiado pequeñas, pues quisiera con el mayor celo cumplir muchísimas de ellas por haberlas recibido, según el punto de vista de Vd., sólo mediante una sensibilidad excitada, por lo que no me cuesta casi ninguna superación romper con ellas, y por eso me parece también que a quien por una vez se le ha hecho claro el mandato moral ya no es libre de infringirlo, pues entonces yo tendría que insultar a mi propio sentimiento, a mi sensibilidad, si tuviera que actuar en contra del deber; eso me parece algo tan instintivo que estoy segura de no tener el menor mérito por el hecho de ser moral» [KB, p. 616s.].

Marie von Herbert no experimenta la reconciliación con su amado, la recuperación de su relación amorosa anterior, como la feliz salida de una crisis, sino como desencadenante de otra mucho más profunda, a saber, como ruptura de su sentimiento de autoestima, fundamentado en el imperativo kantiano. Duda de la seriedad de su moral. Pues si la sinceridad que ha demostrado frente a su amigo no es el resultado de una represión de su naturaleza impulsiva, sino meramente la expresión casi natural de una disposición moral, entonces no la puede contar

tampoco entre las acciones morales. La facilidad con la que sigue la ley moral vulnera el presupuesto de la filosofía moral kantiana, para la que la moralidad consiste en la victoria sobre la sensibilidad. Marie von Herbert siente cómo la perfección moral, es decir, el fundamento de su existencia, se tambalea. Quiere realizarse mediante la cumplimentación del imperativo categórico a lo largo de su propia vida. Pero lo que hace es la desconcertante experiencia de no poder percibirse como sujeto de una acción moral. No encuentra en su interior instancia alguna a la que pudiera referirse como siendo un sí-mismo. Puede decir *yo*, pero siempre que lo hace sabe que a sus frases les corresponde tan poco sentido como mérito a su acción. Su vida le parece como una sucesión sin significado de instantes que no sobresalen los unos de los otros. En el gris ocaso que domina dentro de ella y a su alrededor se entremezclan indiferenciadamente placer y displacer. Y la idea de que podría seguir siendo así le resulta insoportable.

El lamento por la repugnancia sentida ante la vida es algo que atraviesa como una sueva melodía de fondo, pero que no puede dejar de oírse, las cartas de las mujeres cuyos salones van unidos para nosotros con la historia de la Ilustración francesa; en las cartas de Marie von Herbert, ese lamento se convierte en la voz principal que sobresale por encima de todo lo demás, pues su desesperación es insoluble. Como en el sistema de su dios no está prevista una forma de existencia como la suya, entonces no la hay en absoluto. No la hay, a no ser como *alma bella*. ¿Por qué se atormenta así? ¿Por qué no se conforma con ser, con gustarse como esta coincidencia inmediata (o convertida en naturaleza) entre sensibilidad y moralidad, entre deber e inclinación? ¿No es bella una virtud que aparece como «inclinación al deber»?

«Se habla de alma bella cuando el sentimiento moral presente en todas las sensaciones humanas ha alcanzado al fin tal grado de seguridad que es posible cederle al afecto, sin sentir pudor por ello, la dirección de la voluntad, y sin correr nunca el peligro de entrar en contradicción con los fenómenos de aquel sentimiento. Por eso, en un alma bella, las acciones individuales no son propiamente morales, sino que lo es el carácter en su conjunto. Tampoco se le puede apuntar como mérito ninguna de ellas, porque a una satisfacción del impulso no se la puede llamar nunca meritoria. El alma bella no tiene otro mérito que el hecho de ser» [V, p. 468].

Aunque ella hubiera conocido la crítica de Schiller al rigorismo de la doctrina moral kantiana (teniendo en cuenta que *Sobre la gracia y la dignidad* apareció en la revista *Thalia*, y que su carta está escrita en enero del mismo año), no por ello habría podido mitigar su *tedio*. Pues el alma bella de Schiller tiene naturalmente sexo; su gracia es la expresión de la virtud femenina; por lo tanto, una vez más, un don de la naturaleza. El más filantrópico de los maestros en filosofía no habría podido sino confirmarle aquello que la lleva a la desesperación, a saber: que ella no es un sujeto moral y que no puede serlo.

La vida anímica de esta mujer parece contraerse a este único punto: la moralidad. Lo que le importa es someter su entera existencia al imperativo categórico, como si fuera éste su único y exclusivo motivo. Todo conocimiento, confiesa, le es indiferente si «no concierne al imperativo categórico y a mi conciencia tras-

cidental» (KB, p. 618). En este estrechamiento extremo de la vida anímica (¿por qué llamarla demoníaca?), se abre el terrible abismo del autoextrañamiento, un «vacío insoportable», como ella misma lo describe.

«En resumen, si yo pudiera hacerle ver claramente el deseo que hay en mí, el único que tengo, a saber, que esta vida es para mí tan inútil que estoy absolutamente convencida de no poder hacerme ni mejor ni peor; para abreviar, si usted considera que soy aún joven y no voy a tener nunca otro interés que no sea este que me acerca a mi final, podría entonces valorar también cuán benefactor podría ser Vd. para mí y hasta qué punto me animaría el que respondiera Vd. con exactitud a esta pregunta que me permito formularle, ya que mi concepto de moralidad calla aquí donde en otras ocasiones hace valer por doquier su más decisiva sentencia; exhorto entonces a su sentimiento de benevolencia a que me suministre algo con lo que poder quitar de mi alma este insoportable vacío» (*ibid.*).

Su vida es inútil porque ella no está en situación de darle una existencia concreta al precepto moral que lleva en sí. El lenguaje delata lo que ella no puede decir. Le gustaría eliminar el vacío de su alma, en vez de llenarlo. Pero como no puede cumplir este precepto (pues es justamente el precepto lo que la excluye de la humanidad) ni tampoco eliminarlo, la muerte le parece la única meta natural y deseable de su no-ser. Es este deseo lo que viene reconocido en su última carta (KAA, p. 467 s.), rechazando quizás, junto con la formulación del «bien negativo», el sentido secreto del imperativo categórico.

El que ella no satisfaga su deseo de muerte —la «aniquilación por ella codiciada» (KAA, p. 467)— parece deberse a una sola idea, que demora esa cumplimiento. Su único «deseo sensible» —escribe— sería el de mirar «directamente a la cara» al autor del imperativo categórico. Quisiera —tal como, antes que ella, soñó Henriette con visitar a Rousseau—, en caso de que se lo permitiera su salud, hacer un viaje a Königsberg, pidiendo de antemano permiso para visitar a Kant: «Entonces tendría que contarme Vd. su historia, pues me gustaría saber de qué modo la vida conduce su filosofía, y si a usted tampoco le mereció la pena tomar esposa o dedicarse a alguien de todo corazón, ni propagar su propia imagen» (KB, p. 618).

«Así que, finalmente, rechaza el discurso y decide apostar todo a una visión directa, sin alabanzas, al *vis-à-vis* puramente inmediato...» Ahora tendría que intentar representarme ese encuentro que no tuvo lugar entre una mujer joven que espera una respuesta a la pregunta de si tiene derecho a la muerte, y el hombre al que adora como a su dios: Kant. Se ha hecho una imagen de él; posee un grabado con un retrato realizado por Schnorr von Carolsfeld: «en el que descubro ciertamente una sosegada profundidad moral pero ninguna sagacidad» (KB, p. 618); se halla pues dispuesta a identificar al autor de su código [de su «libro de la ley»] con el contenido de éste.

Antes de ceder a sus ansias de muerte, quiere saber aún lo siguiente: si la vida de Kant da fe de su filosofía. ¿Presentaría el filósofo, mirándola a los ojos, su vida como una historia que ella, al escucharla, al verla, pudiera aceptar como llena de sentido mediante el vínculo a otra existencia y como una nueva propagación de vida? ¿Cómo incorporación de la filosofía a la vida? ¿Le habría desve-

lado Kant que él pensaba «sobre el matrimonio exactamente lo mismo que el apóstol Pablo? (es cosa bien sabida: «Yo preferiría que todos los hombres fueran como yo [...] pero como no se abstienen, que se casen; pues es mejor casarse que abrasarse» (Kant es a su modo radical como el Apóstol, aunque sólo de un modo simbólico entienda la propagación de su imagen). Para la mujer que se lamenta de su inútil existencia, vida es sinónimo de donación. ¿Acaso –se tendría que haber preguntado en su necesidad de ir al fondo de las cosas–, acaso el vivir de acuerdo con el imperativo categórico quiere decir abstención, evitación, renegar de sí?

¿Qué habría significado para ella el que, por el camino de la certeza sensible, hubiera podido convencerse del modo de vida al que su filosofía llevaba a Kant? ¿Si hubiera conocido la ritual distribución kantiana del día, sus hábitos –tan plásticamente transmitidos– de comida, bebida, tabaco y sueño?

«Kant podía renunciar a todo, podía superarlo todo y ser capaz de estar por encima de, pues era por completo señor de sí mismo. Pero no era un señor caprichoso y por ello, a su vez un esclavo encadenado, sino un director racional de su forma de vida, que proyectaba reflexivamente una regla con respecto a sí mismo y con el más sorprendente autocontrol se aferraba a ella hasta que su razón le aconsejaba trocársela por otra regla más adecuada a su naturaleza, que volvía a seguir entonces con todo rigor» [KL, p. 133].

¿Qué quiere decir «ser señor de sí mismo», cuando uno «puede renunciar a todo» siempre que se «aparte» de él todo desasosiego, que se le «proteja» contra *todo* cambio, porque ello le «inquieta» (KB, p. 171)? «Tal vez no haya habido jamás un hombre –escribe Jachmann, primer biógrafo de Kant– que haya aplicado más detallada atención a su cuerpo, y a todo lo que a éste concierne, que Kant; pero lo más llamativo de todo es que no fueron extravagancias hipocondríacas las que le movieron a prestar esa atención, sino fundamentos racionales (KL, p. 171). Ella quería saber si a él le merecía la pena dedicarse a otra persona, no importa quién, de todo corazón. ¿Qué le hubiera parecido a ella esa atención? ¿Alcanzar una edad avanzada en base a una tenaz voluntad? ¿Ella, que había hecho suya la idea de que: «para todo hombre puro, la muerte [...] es lo más agradable» (KAA, p. 468). «De lo mucho que él mismo pudo superar –verdaderas debilidades naturales y males corporales– con fortaleza de espíritu, ha dado su propio testimonio al mundo en su tratado sobre el poder de la mente, bajo la sencilla prescripción de que hay que ser dueño de los propios sentimientos enfermizos (KL, p. 134). ¿Cómo hubiese recibido ella su confesión de que [consideraba] su salud y su avanzada edad, su vida «casi como su propia obra»? (KL, p. 204). ¿Hubiese creído ella todo este dominio y maestría, o habría quedado un poco desconcertada por esa necesidad de renegar una y otra vez de todo? ¿A qué conclusión le habría conducido la confrontación de su tedio vital con la vida no vivida del «gran Kant»? ¿No se habría preguntado si el bien negativo prometido por el imperativo categórico no podría tal vez estar hermanado con la pulsión de muerte? Entonces, su propio deseo de morir y el de él de vivir mucho tiempo (infinitamente) como cuerpo negado, procederían de la misma raíz.

De Kant no sabemos si habría visto con agrado —a diferencia de Rousseau— la visita de su admiradora. Sus leales amigos no han tenido que apartar de él el desasosiego que le hubiese causado sin duda su aparición. Marie von Herbert no viajó a Königsberg. Para renunciar a este viaje es posible que hubiera motivos triviales, pero seguro que también hubo otros que tienen que ver con la peculiaridad de su posición respecto a la filosofía kantiana. La aparición de Marie von Herbert en Königsberg habría obligado al viejo Kant a ocuparse de una constelación completamente cerrada para él: la existente entre el sistema y la vida. ¿Qué ocurre con el entramado de conceptos y categorías cuando a uno se le enfrenta la vida en su inmediata y atemorizada carencia de determinación? ¿Cómo habría reaccionado el sabio universal ante un ser que no quiere reconocer que el aquí y el ahora sean una falsedad filosófica, sino que insiste tenazmente en que lo universal tiene que existir encarnado en lo particular, en esta mujer, por caso, ahora, presente ante él en la silla de visitas? Marie von Herbert y Kant: la vida y el concepto...

Esta mujer que teme «resultarle molesta por su galimatías» al filósofo (KB, p. 619), parece con todo haber intuido qué desafío tenía que representar para la filosofía sistemática no su galimatías, sino su cuestionamiento, con tal de que ella hubiera sabido darle una forma determinada. Su última carta, en la que intenta comunicar a Kant «los progresos posteriores» de su «estado de ánimo» y de su «convicción», muestra un tono peculiarmente sereno. Siente —escribe— que su «alma está salva», porque en ella «se había despertado un sentimiento moral capaz de detenerme firmemente ante las antinomias» (KAA, p. 467). Esta maravillosa frase no me dijo nada en absoluto durante mucho tiempo, al estar dicha de un modo tan sencillito. Abre, sin embargo, posibilidades de pensamiento que quien la escribió no es siquiera capaz de formular todavía, pero que la *sostiene*, como sentimiento moral, que le permite, provisionalmente al menos, residir en un lugar que no existe en el sistema kantiano: antes de la oposición entre libertad y necesidad, sin ser sujeto (masculino) de la moral, sin ser alma bella.

Incluso un año antes había estado bien cerca de llegar a una conclusión sobre todo ello. Había leído con su amigo la *Crítica del Juicio teleológico*, sobre el hombre como fin final de la naturaleza que se diferencia de todo lo que hay en ella por su «aptitud para ponerse a sí mismo fines» (*KdU*, § 83).

«Del hombre pues (e igualmente de todo ser racional en el mundo), en tanto que ser moral, no se puede seguir preguntando: para qué (*quem in finem*) existe. Su existencia tiene en sí el más alto fin; a este fin puede el hombre, en la medida en que alcancen sus fuerzas, puede someter la naturaleza entera [...]. Así pues, si algunas cosas del mundo, en tanto que seres dependientes según su existencia, necesitan una causa suprema que obran según fines, el hombre es fin final de la creación; pues sin éste no estaría completamente fundada la cadena de los fines, subordinados entre sí; y sólo en el hombre, y en él, además, sólo en tanto que sujeto de la moralidad, encuéntrase la legislación incondicionada en lo relativo a los fines, legislación que lo hace a él solo capaz de ser *un fin final*, al que está subordinada teleológicamente la naturaleza entera» [*KdU*, § 84].

Ella había entendido todo esto, pero no había encontrado en ello satisfacción interior alguna. Estaba totalmente de acuerdo en que la felicidad individual no puede ser ningún fin final de la creación; si acaso, un fin condicionado. Pero

ella presente que la argumentación lógica de Kant pasa, literalmente, de largo ante ella. Conciérne a *los* hombres, pero ella es *esta* mujer. Ella no quiere ser fin final, sino provechosa; ella quiere llevar una vida con sentido. No va con ella eso de: «aptitud de ponerse a sí mismo fines *en general*». Cuando obra, puede fiarse de su sentimiento moral, pero no *ponerse* como sujeto de la moral.

Ahora, de repente, tiene la sensación de que tampoco necesita esto en absoluto: «ante las antinomias», ella se ha detenido firmemente; está «en otra parte». Sin embargo, el deseo de muerte no la ha abandonado, sino cambiado de forma, limpia ahora el furor de la aniquilación de sí: «Reposar un día junto a aquellos a quienes se ama es la idea más grata que puede tener el hombre, con tal de que su pensamiento vaya por una vez más allá de la vida...»

Traducción de *Félix Duque*

## La naturaleza del sujeto en la Lógica hegeliana

Félix Duque

No hace falta ser heideggeriano *militante* para darse cuenta de que la metafísica, desde su nacimiento, ha planteado un problema de difícil solución, y aun más, que ella misma se ha planteado como tal problema. Ella es *ese* problema, a saber el de investigar (*sképsis*) la relación entre permanencia y cambio, entre ser y devenir. Naturalmente, no podemos resolver la cuestión eliminando uno de los dos extremos, pues así caeríamos en un hiperparmenidismo a lo Zenón o en un relativismo disolvente al estilo de Gorgias o de Crátilo. El que la relación debiera dar la preeminencia a lo ente (*tò ón*) en detrimento de «las cosas nacidas» (*tà gignómena*) es algo que ha quedado inscrito en la terminología misma misma de la tradición filosófica desde el momento en que se ha preferido el verbo *keimai* («yacer») para expresar la primacía de la *presencia constante*, de aquello que sigue siendo igual a sí mismo, que perdura y es por tanto digno de confianza. De ahí los respectivos compuestos, *hypokeímenon* y *antikeímenon*, «lo que yace y está a la base como fundamento», por un lado, y «lo que está ahí delante, lo opuesto», por otro (en el género masculino, *ho antikeímenos* es «el adversario»; también el Diablo, pues).

Y la tarea encomendada a la metafísica consistiría en transformar tal oposición entre una cosa considerada en su estabilidad (o sea, como *hypóstasis*) y otra que le ofrece resistencia (*antístasis*) en una relación de *subordinación* de la segunda (lo que se opone) a la primera (lo que subyace), o lo que es lo mismo, de *dominio* de ésta sobre aquélla. Por lo demás, e independientemente de la *vxata quaestio* sobre si los griegos concedieron o no la primacía a las realidades «cósicas» frente al contemplador de tal realidad (o sea, el hombre), los usos de las diversas flexiones de la voz *hypokeímenon* nos permiten entender claramente —a nosotros, hombres de la modernidad tardía— *quién* está ahí verdaderamente a la base como fundamento, *quién* actúa desde «abajo», transformando obstáculos y resistencias en estímulos para su propia acción. *Ho hypokeímenos chrónos* es, por ejemplo: «el tiempo actual, el tiempo que está en nuestras manos». *Tà hypokeímena*: «las cosas que están en nuestro poder». Y por último: *tò hypokeí-*

*menon* es, siempre según el Diccionario Hachette: «le sujet proposé, le texte»<sup>1</sup>. Es bien sabido que en varias lenguas europeas *le sujet*, *the subject*, *il soggetto* (p. e., como guión cinematográfico) significa todavía la «cosa» (en el sentido del latín *causa* o del alemán *Sache*: el tema de que se trata). Pero sería conveniente, a mi juicio, prestar sobre todo atención al punto de que este *sujet*, este *soggetto* es efectivamente *proposé*, propuesto: se trata pues de una proposición, de una verdadera *pro-puesta* para considerarse a sí mismo como ser, y como ser estable, como si quien así propone su permanencia –y se propone en ella– tuviera el tiempo «en sus manos», a la vez y porque va reduciendo trabajosamente *tà antikeimena* (las circunstancias que se le oponen y resisten) a *hypokeimena*, a «cosas que están en su poder».

Naturalmente, esta es una lectura moderna (en la que conviene advertir que se han conjugado mano y poder, sometiendo gracias a ellos las cosas al sujeto agente); una lectura que no deja de forzar al *sujet*, o sea al *tema* de que se trata aquí (el de interrogarnos sobre la naturaleza del sujeto en Hegel), utilizando los gérmenes *subjetivos* que vemos aparecer ya en el uso cotidiano de algunos destacados términos griegos.

Sin embargo, es notable que ya desde el principio observara Aristóteles la dificultad de que un *sustrato* pudiera proponerse algo y menos colocarse él mismo como fundamento para adueñarse así de cuanto a él se opone, venciendo por así decirlo al adversario. Sólo que, en todo caso, el Estagirita se pone demasiado fácil esta crítica del sustrato –inaugurando de este modo una larga tradición contra el materialismo–, desde el momento en que identifica *hypokeimēnon* e *hýle*, «sustrato» y «materia», degradando así lo que subyace a mera «materia bruta» o «materia de elaboración» (con lo que, implícitamente, continúa fomentando el programa de conversión de *tà antikeimēna* en *tà hypokeimēna*, ¡en cosas al alcance de la mano, *vorhanden*, como diría Heidegger!). De ese modo, puede criticar a los «primeros filósofos» que «creyeron que los principios de todas las cosas se encontraban exclusivamente en el dominio de la materia» (*Metaphysica*. 983b6-8), sin darse cuenta de algo que para Aristóteles es ya obvio (obvio, claro está, una vez sometido, «sujetado» el significado de *hypokeimēnon* al de *hýle*), a saber: que «naturalmente el sustrato (*tò ge hypokeimēnon*) no puede por sí mismo producir cambios» (984a21-22). Los cambios se hacen *en* y provienen *del* sustrato, pero éste no puede cambiarse a sí mismo, ya que para hacer eso necesitaría *reflexionar* –diciéndolo a la moderna–, tendría que darse cuenta de que él *va a ser eso que él era ya de siempre*, tendría que percatarse de que al cambiar *no sale de sí* mismo; al contrario, es allí donde se reconoce a sí mismo, donde *descubre cosas de sí mismo*.

En sintonía con esa transformación de *tò hypokeimēnon* en *lo inerte*, en algo sin vida ni movimientos propios, Aristóteles separa –primero teóricamente, y luego en la «Cosa» misma– este segundo principio (la «causa material») del primero y fundamental: el agente ideal, el *pro-motor* del cambio. Establece, pues, lo siguiente: «llamemos causa a la *ousía* o 'lo que era ser esto' (*tò ti ên eínai*) (ya que el por qué de algo se reduce a su enunciado [*tòn lógon*] último, y es causa y principio)» (983b 27-29). Obsérvese la circularidad *reflexiva* que aquí se expresa: decir lo que *en última instancia* es una cosa, su *lógos* último, equivale a afirmar to-

<sup>1</sup> C. Alexandre, *Dictionnaire Grec-Français*. Hachette. París 1878, p. 1492 (*sub vocc. hypokeimai*).

das las afecciones, propiedades y determinaciones de ella, esto es: todo lo que constituye su *ser*, lo que era ella en su origen, o sea lo que estaba *inscrito* por así decirlo en ella como el «nombre» que le conviene de forma absoluta. Pues lo último, la «cosa última» que cabe decir de algo sería su «nombre»: su *nombre... propio* («lo que ya era ser», su *esencia*). De modo que, a decir verdad, con ese nombre no se dice otra cosa «más» de lo por él mentado (eso sería tomarlo de nuevo como materia o sustrato), sino que (*se dice* (en alemán verteríamos *Es sagt*, y no *Man sagt* —esta precisión es importante—) la cosa misma, se menciona, *ello* nombra lo que era al principio y como *principio*, es decir *ousía*, o en la versión tradicional: *sustancia*. El término griego es un participio de *eimí*, por lo que viene a decir lo mismo que *tò ti ên eínai*; no es raro, pues, que Aristóteles equipare *lógos* y cosa, lo que es último y lo que es primero *de algo*.

No es extraño, ciertamente. Pero sí demasiado fácil, ya que para justificar esta equiparación habría que admitir, en primer lugar, la presencia de «algo» como un *tertium quid*, un fundamento común al nombre propio y a la cosa propiamente dicha, o sea al *lógos* o esencia y a la *ousía* o sustancia. Algo *en* que el principio (la cosa) y el final (su nombre) pudieran reconocerse. Y en segundo lugar, habría que probar que, en la *trayectoria* total —la que va desde el principio hasta el final: lo que será y lo que se dirá de ella: sus determinaciones—, la cosa va cumpliendo en efecto el *pro-grama* inicial (en el sentido literal de «inscripción previa»), cumpliendo eso que ella ya era de antemano. Para lo primero, Aristóteles tiene una respuesta, por insatisfactoria que sea: una respuesta que agudizará el problema, en vez de resolverlo. Para lo segundo, en cambio, el Filósofo prefiere disolver el problema de raíz y en la raíz, en vez de intentar resolverlo. Veamos el primer punto.

¿Cómo es posible que la palabra y el ser, el *lógos* y la *ousía*, puedan coincidir en algo, o sea, que puedan ser lo mismo y ser dichos de lo mismo? La respuesta de Aristóteles, como acabamos de insinuar, agudiza e incluso *redobla* el problema, en vez de resolverlo. Dice en efecto que la *ousía*, o sea «lo que llamamos así del modo más apropiado (*kyriótata*: «dominante en grado sumo», F. D.), primario y preferente, es lo que no se dice de un sujeto (*mête kath' hypokeiménou tinòs légetai*) ni existe en él (*mête en hypokeiménoi tini estin*)» (*Categorías* 5; 2a11-13). A una definición tan misteriosa y negativa (tanto en la esfera del lenguaje como en la del ser) le sigue otra relativa a un sentido derivado y *secundario* de *ousía*: el *eidos* (lo que «se ve» que es algo y, como consecuencia, se dice de ello); en la versión tradicional, la *especie* (y también el *génos*, que incluye varias especies). De estas especies, dice Aristóteles que «gobiernan desde el comienzo», como si dijéramos que *subyacen* (*hypárchousin*) a las sustancias primeras (cf. 2a 14-16). Ahora bien, está claro que sin saber lo que son esas sustancias no comprenderíamos ni siquiera si puede *decirse* algo de ellas, o lo que es lo mismo, no puede decirse que haya también sustancias segundas (e.d.: lo «dicho» de las primeras, lo que les da *nombradía*). El Filósofo no puede dar una definición del *tòde ti* (porque en ese caso diría algo de él) ni probar que existe (porque entonces no serían sustancias *primeras*), de modo que debe introducir las más bien de refilón, como ejemplo, utilizando para este fin —un poco circularmente— la llamada sustancia segunda, la especie: «por ejemplo, hombre se dice de un sujeto (*kath' hypokeiménou*), es decir de este hombre (*tinòs anthrópou*)» (2a 21-22). ¿De modo que la *ou-*

σία, en su sentido más propio, es precisamente *tò hypokeímenon*! La verdad es que ni siquiera parecía necesario poner un ejemplo (*ónticamente*, diríamos); bastaba con resolver (*lógicamente*) la doble contradicción precedente en una mera *tautología*, a saber: si hay algo que no se dice de un sujeto ni está en él, ello se debe obviamente a que él mismo es el sujeto, según admite el propio Aristóteles (otra vez de refilón y como algo evidente): «Todas las demás cosas, o se dicen de las sustancias primeras como sujetos, o están en los sujetos mismos» (2a 34-35). En una palabra, la *ousía* real y verdadera es esta cosa individual, concreta, y al mismo tiempo el sujeto último (*tò hypokeímenon éschaton*) de predicación de un juicio. Pero no sabríamos nada de ella sin la «otra» *ousía*, la *esencia* o *predicado pleno*, *realizado*, que, por separable que sea de la cosa en el pensamiento, sigue siendo su *morphé* y el *eídos*, y gobierna anticipadamente (*hypárchei*) el *tòde ti*.

También aquí puede notarse la inseparabilidad de lo óntico y lo lógico. Si es apropiado llamar –aunque en sentido derivado– *ousía* tanto a la especie en que se dice «lo que este individuo era ya al principio» como a aquello que lo gobierna –también aquí, como en caso de la *sub-stantia*, «desde abajo», *hypó*–, ello se debe a la ambigüedad del término griego *lógos*, que puede designar tanto la enunciación (el juicio, en que se dice *ti katà tinós*) como el enunciado. Sin embargo, está claro que, en cuanto sujeto del juicio, lo que se menciona en esta cosa (el *tòde ti*, «esto concreto») es un mero extremo o límite de la enunciación, un *horismós*, y no ella misma en su globalidad. Visto desde el lado del predicado esencial, el sujeto sigue estando sometido, «sujeto», sigue perteneciendo a esa determinación que lo «gobierna desde el comienzo». Al *hypokeímenon* se contrapone –como si fuera precisamente un *antikeímenon*– el *eídos*, que con su acción dominante e incluso de ataque (*hypárchein*) transforma al primogénito en un segundón, literalmente en un «mandado» (*hypárchos*, según el Diccionario Hachette: «sujet, soumis à, dépendant de»). Así pues, lo que está *como* sujeto *de* un atributo está a su vez sujeto *a* este atributo (lo que es *sustancia* primera está sujeto a la *dictio* –y a la *ditio*– de la *sustancia* segunda)... si es que quiere ser realmente algo verdadero en vez de nada, o mejor dicho, en vez de mera *hýle*, de desnudo *hypokeímenon*, del que nada se puede decir... porque no hay nada que decir.

De aquí proviene el doble sentido que, aún hoy en día, tiene el vocablo «sujeto»: sujeto es quien manda, y sujeto es también quien es mandado, el súbdito (todavía en tiempos de Kant se les llamaba *Subjecte* a los *Untertanen*, a los súbditos del monarca). Pero, para volver el problema todavía más complicado, quien «manda» en Aristóteles no puede ser un sujeto, un *hypokeímenon*, porque entonces tendría (o sería) materia, ¡con lo cual no podría dar razón de sí mismo ni generar desde sí mismo sus propias determinaciones! Quien «manda» en el sujeto –quien le dice lo que él era ya– es, lo hemos visto, el *eídos*, la *species* (o bien, tomando el *lógos* en su integridad, la *esencia*: *tò ti ên eínai*). ¡Sólo que la *sustancia* segunda no existe de por sí, sino que se da en la primera! Evidentemente tenemos aquí una inversión, un quiasmo insoluble: lo primero en el orden del ser es segundo en el orden lógico, y viceversa. Por consiguiente, y hablando con exactitud, es imposible hablar aquí, todavía, de «ontología». No por casualidad el inventor del término (ya como un claro neologismo) fue un discípulo de Descartes: Clauberg.

Hasta el final de la edad moderna, la metafísica irá por un lado y la lógica por otro. Es verdad que ambas coinciden en todo caso en este incierto campo de batalla en el que se ha transformado el sujeto, ya en aquellos tiempos inflado de denominaciones difícilmente concordantes: *hypokeímenon* (sustrato o materia en general), *tòde ti* (individuo), *próte ousía* (aquello que ha de vérselas a fin de cuentas sólo consigo mismo), y de funciones antitéticas (por un lado *tò kyriotatón*, «lo que domina en grado sumo», por el otro *tò hypárchon*, «lo que está sometido, sujeto a su “denominación de origen”»).

Como estamos viendo, Aristóteles no resuelve el problema: más bien lo agudiza hasta la exasperación. Fijémonos en que lo exasperante no es ni la metafísica ni la lógica, sino el hecho estupefaciente de su inseparabilidad y de su simultánea incompatibilidad. En efecto, el Estagirita no puede contentarse con un *hypárchein* meramente lógico para «construir» racionalmente el mundo, ya que es evidente que la sustancia segunda no existe *de suyo*: «El hombre en general sería el principio del hombre universal (*anthrópou kathólou*), pero tal hombre no es nadie». Por el contrario: «El principio (*archè*) de los individuos es un individuo (*tò kath'hékaston*)» (1071a 20). Por eso, para que exista un mundo es necesario un Principio individual... y único, dado que, como afirma famosamente Aristóteles citando a Homero: «los entes no quieren ser mal gobernados; no es bueno que manden muchos: haya un solo Señor». Sólo que este Monarca no puede ser a su vez sujeto de predicación —no se puede decir nada de él—, porque entonces tendría rasgos y determinaciones en común con los entes (con lo que, a este respecto, no dejaría de ser un «mandado», como pasa en cambio con el Monarca moderno, considerado por ende —con mayor o menor cinismo— como «Primer servidor del Estado», según decía de sí mismo Federico el Grande), ni mucho menos puede ser sujeto último, porque entonces tendría o sería materia, y estaría sujeto al cambio. En una palabra, debe ser un individuo y sin embargo no puede ser sujeto. ¡Por ello debería y no debería ser *ousía*!

Aristóteles llama a tal contradictoria entidad «Dios», y dice de ella que es «*ousía* primera», «simple» y «en actividad» (*kat' enérgeian*) (1072a 31-32). Pero como —recuérdese— la *próte ousía* se ha definido como *hypokeímenon*, parece claro que la única manera —precaria— de salir de la contradicción es admitir un uso diferente, *analógico*, del término «*próte*». En el tratado de las *Categorías*, «primera» quiere decir «básica», «subyacente», como conviene en efecto al sujeto último de predicación (último en el decir, primero en el ser: puesto que bajo el *hypokeímenon* no puede haber nada... salvo *hypokeímenon* en general: «materia», no ya «sujeto»). En la *Metafísica*, la calificación de la *ousía* divina como «primera» tiene un valor axiológico, de rango, pues capitanea, en efecto, la serie de los contrarios, en el sentido de que en ella no cabe contradicción alguna (es absolutamente simple). Ahora bien, el único principio simple pensable (no sin dificultad) sería aquel individuo tan perfecto que no tuviera necesidad de moverse ni de ser movido para existir, ya que coincidiría exactamente consigo mismo, y sólo con él (su definición, su *lógos* o esencia estaría absolutamente absorbida en su individualidad existente). Ni siquiera sería lícito decir de él que es sujeto o sustrato de sí mismo, pues ello implicaría una escisión interna entre su ser y su esencia. Pero entonces, ¿qué puede decirse de él aunque sea sólo por analogía? Sólo esto: *archè gàr he nôsis*, «el principio, en efecto, es la intelección» (1072a 30).

Para nosotros, hombres, *nóesis* (que podría traducirse también, y no sería insensato, como «intuición intelectual») es aquella actividad suprema en la que instantáneamente se funden la acción de pensar y lo pensado. Decimos «fusión», como si se tratara de dos cosas separadas que *luego* se juntan, porque, al ser animales del *lógos* (y por ello del juicio, de la separación entre sujeto y predicado, entre sustancia primera y segunda), estamos por ende *sometidos, sujetos* al tiempo. Con todo, es verdad –cree Aristóteles– que también nosotros, los filósofos, en algunas ocasiones nos «inmortalizamos», en el sentido de que en un instante «fuera del tiempo» se identifican –por volver a la terminología precedente– *hypokeímenon* y *antikeímenon*, sujeto y objeto en un *actus* simple. Podemos atribuir, pues, a Dios un estado eterno de perfección que a nosotros, en cambio, «nos toca gozar raras veces» (2b 25). A este estado de goce eterno, que es al mismo tiempo suprema actividad (*nóesis nóeseos*), Aristóteles lo ha llamado también *zoé*, «vida». Y vida perfecta, ya que aquí el individuo coincide absolutamente con su especie y su género.

Bien mirado, de esta vida suprema, de este Principio, de este Individuo «del que penden el cielo y la *phýsis*» (1072b 14), o sea del que dependen la inteligibilidad e incluso la existencia del mundo, sujeto como está a Aquél, lo único que sabemos con seguridad es que niega y por así decirlo destruye por exceso todos los esquemas del ser y del pensar que pacientemente se han venido analizando.

En efecto, para nosotros, el Dios no es inteligible. Por y desde sí mismo (si nos es lícito inmiscuirnos en su intensa puntualidad), tampoco Él actúa en cuanto Individuo capaz de inteligibilidad respecto de nada, salvo de sí mismo (pero, ¿qué intelección tendría que llevar a cabo si él es ya la pura identidad de la intelección y de lo inteligido en cuanto sometido, «sujeto» al intelecto?). Todas las cosas tienden a Él, pero eso Él no lo sabe ni necesita saberlo. «Desde fuera», si es lícito hablar así, Él es el fin último de todas las cosas. Pero, por sí mismo, Él ni siquiera puede considerarse fin de sí mismo, porque no se ha separado nunca de sí. ¿Cómo podría ser fin lo que ya de siempre es principio? ¿Y cómo va a ser principio algo que a nada da *directamente* principio, ya que sólo *hōs erōmenon* se mueve lo ente hacia él?

Por eso dije antes que Aristóteles disolvía en último análisis el segundo problema de la relación entre el *lógos* y el *tóde ti* (tal era la relación en la que consistía la *ousía*), ya que el primero –recuérdese– es expresión de la esencia si y sólo si la definición última coincide sin residuos con el sujeto primero, con el *hypokeímenon*. Pero, para ello, habría que probar que, en la trayectoria total, en la integral de la vía que va ónticamente desde el principio hasta el final –la inherencia de las determinaciones en el sujeto– y de la que vuelve lógicamente –subsunción del sujeto bajo el predicado–, la ida y la vuelta coinciden por entero. Habría que probar, por así decir, que la cosa va cumpliendo efectiva y puntualmente el programa inicial (en el sentido literal de «inscripción previa»), y al mismo tiempo que la ejecución de este programa va dándole realidad, figura y cuerpo a algo que antes no era más que sustrato, sujeto en general: *x*. Sólo que, como hemos comprobado, Aristóteles se pone las cosas demasiado fáciles: pues ya *ab initio* su principio supremo no necesita ni ir a ninguna parte ni volver de ella. Aquí no hay trayectoria, ni curso alguno. En cambio, todo lo que no es el Dios, o sea todo lo demás (que es como decir todo, todo lo que podemos pensar y decir y sentir) va

trazando su camino según intenta adecuar (conscientemente o no) su vida a su definición. Y justamente porque no lo logra nunca del todo pueden decirse «cosas» (o sea, determinaciones y propiedades) de las cosas (en cuanto sujetos, individuos). Justo por ello se da el discurso lógico al mismo tiempo que el devenir óntico. Mas, también justamente por ello, todo –salvo el Dios– es en el tiempo, y está condenado a muerte. Sólo Él vive eternamente, porque –como hemos tenido ocasión de comprobar– en este Individuo está ya recogida por entero su esencia.

Recapitulemos. Habíamos comenzado señalando como problema inicial de la metafísica la «contraposición» entre dos modos de «ser» o estar: el del *hypokeimenon* o *subjectum* y el del *antikeimenon* u *objectum*. El uso cotidiano de estos términos nos había llevado a sospechar que la relación de subordinación del segundo ámbito al primero dejaba entrever la primacía de un «sujeto» todavía latente, que se habría alimentado y aprovechado de esta relación. El examen de las concepciones aristotélicas al respecto arroja sin embargo un resultado ambiguo, y crea más problemas de los que la filosofía ha sido capaz de resolver. *Hypokeimenon* tiene en efecto en el Estagirita una doble y antitética acepción: por un lado, se equipara tal noción con la de materia o sustrato genérico, y por el otro con la de sustancia individual o sujeto de atribución. Pero después de haber sentado esta base, el Estagirita se esforzará por reducir al extremo mínimo su valor y su función.

En el primer caso, la materia o sustrato se restringe al mundo físico del devenir (cuando era la noción de *hypokeimenon* la que servía justamente para asegurar cierta permanencia en el seno del cambio). Sobre ella se yergue un purísimo principio que, sin saberlo, atrae «eróticamente» a todos los entes y que, por su parte, se deja captar sólo confusamente como una especie de extrañísima *morphé* pura y autoactiva, algo así como una sustancia segunda que habría *subsumido* completamente en su *omnímoda determinación* a la sustancia primera. Y sin embargo, se trataría de un *Eidos* ajeno al *lógos*, en el que el *adspēctum* o «darse a ver a sí mismo» se identificaría de forma absoluta con el acto mismo de ver: la *nóesis*, no de un cierto *noēma* o significado, sino de sí misma (*nóesis nóeseos*).

En el segundo caso, este mismo principio se ve como una perfecta inherencia del predicado en el sujeto: estamos de nuevo ante algo que no puede ser enunciado lógicamente mediante un juicio, sino que, en cuanto algo verdadero y simple, se puede como máximo –dice Aristóteles luchando con los límites del lenguaje– «palparlo y verlo en su dar(se) a luz» (*thigeîn kai phánai*), ya que –añadirá en un hermético paréntesis–: «(no es lo mismo afirmación [*katáphasis*: hacer que algo ilumine de arriba abajo, que ponga en su lugar algo] que palabra-ostensión [*phásis*]).» (*Metaph.* Θ10; 1051b24). Además, respecto de tan estupendo ser (Aristóteles habla todavía en plural de *tà haplá*, pero pronto desvelará que hay sólo un ser –Dios– simple y *enérgeia*), respecto de Él –afirma– no es posible engañarse; sólo cabe «inteligirlo» (*noeîn*) o no (1051b32), apuntando así a esos raros momentos de los que gozarían los filósofos (ese instante en el que, por decirlo con Spinoza, *sentimus experimurque nos aeternos esse*). Tal la humana «inmortalización»: una efímera participación *noética* en la vida divina, en la *nóesis nóeseos*.

Todo eso suena muy bien; es más, suena «divinamente» (como que, a través de una *non sancta* unión con la Escolástica y la religión cristiana, desde siglos

oímos esa música celestial). Pero se puede ver claramente que, en lugar de resolver el problema de los dos sentidos del *sujeto* (sujeto-cosa de *inherencia*, sujeto-concepto *subsumido* bajo el predicado), Aristóteles ha emprendido una fuga hacia adelante, ofreciendo como solución lo que no es más que la conjunción forzada en un mismo y único *individuo* de dos ámbitos; y ello, a base de suprimir la relación misma. De tal modo que estaríamos tentados de rebatir la famosa sentencia de Heidegger contra la metafísica como *ontoteología*, para sostener más bien que, con su *theós*, Aristóteles dificultó justamente la comprensión de la conexión entre lo óntico y lo lógico, o bien entre la sustancia primera como *tóde ti* –*hypokeímenon*– y la sustancia segunda como *eídos* –*tò ti en eínai*–.

Iríamos descaminados desde luego si aseveráramos que Hegel considera el problema del sujeto en los mismos términos en que lo dejó Aristóteles. Un largo y contundente elenco de nombres ilustres, de *intermediarios*, mostraría que también aquí hay una trayectoria en que a veces se enriquece y otras en cambio se ofusca esta problemática. Ahora bien, la idea misma de la «clausura» de un movimiento –la metafísica– que ha hecho literalmente historia (la historia de Occidente) lleva a suponer que el pensador de la más alta cima de la metafísica (y también, por ello, del ocaso) deberá haberse dedicado a recoger, con plena coherencia y consecuencia (o sea: *sistemáticamente*), toda la rica herencia problemática que comenzó con el pensador del inicio. Y sin embargo, yendo desde luego más allá (o mejor: volviendo *más acá*) de lo por él *programáticamente* defendido sobre la correspondencia entre la «altura de los tiempos» y el desarrollo del pensamiento, es palmario el hecho de que Hegel vuelve consciente y constantemente a la filosofía antigua, y muy especialmente a Aristóteles, justamente para atacar lo más *nuevo* del tiempo *nuevo*, de la Modernidad, a saber: el agnosticismo de los discípulos de Kant, el subjetivismo egoísta de Jacobi y la desenfrenada subjetividad de los románticos, exhibicionistas de un *ego* hipertrofiado y, a decir verdad, un tanto patético. Cuál sea en general el sentido que Hegel cree encontrar en Aristóteles, y que él hace suyo, se dice en una sola palabra: *relacionalismo*.

Hegel piensa siempre, en efecto, en términos *holistas*, de estructura, en lugar de intentar deducir el sistema a partir de un único principio, como habrían intentado Descartes, Reinhold y Fichte. Es más: en expresión memorable, Hegel considera en 1801 una «locura» (*Wahn*) la pretensión de situar «necesariamente en la culminación del sistema algo puesto por la reflexión como un supremo principio absoluto». Y poco después, al hilo de su crítica a Spinoza por haber comenzado su *Ética* «con una definición», sostiene que la filosofía de éste sólo podrá ser revalorizada: «una vez empero que la razón se haya purificado de la *subjetividad* del reflexionar», con lo que queda clara su hostilidad contra las filosofías de la reflexión y de los «hechos de conciencia», típicas de su tiempo, y capitaneadas por Fichte, con su «Yo» absoluto.

Ello no obstante, es evidente la necesidad de contar como factor de separación entre Aristóteles y Hegel con la aparición formidable –y en poco tiempo, dominadora del panorama filosófico– en la Edad Moderna de la noción de *sujeto* respecto no sólo preferentemente al sujeto humano *qua* individuo, sino sobre todo al «yo» como *conciencia* y, a la vez, como sujeto libre de acciones. A este propósito, es necesario citar aunque sea de pasada el cartesiano «yo» seguro de sí mismo, en cuanto *fundamentum inconcussum veritatis* (aun cuando, un tanto in-

coherentemente, ese fundamento haya de remitirse a su vez a Dios). Hegel se considera a este respecto, diríamos, «absolutamente moderno», de modo que sus críticas al subjetivismo moderno han de ser consideradas más bien como ataques contra el anhelo incontrolado de los románticos de reducirlo todo a un punto fijo, a un *sujeto* tan inamovible como vano. Con todo, Hegel insistirá siempre en la importancia del descubrimiento del valor infinito de la *interioridad* como factor de libertad.

Y es que no conviene olvidar el hecho de que, si Hegel alaba a Descartes, ello se debe a que éste ha comenzado a establecer «de nuevo» la autonomía de la filosofía: lo ve, pues, más como continuador de lo iniciado en la gran tradición griega –tras el largo paréntesis medieval– que como un innovador. Por seguir con el símil utilizado por el propio Hegel, es verdad que la tierra avistada por el marino no puede ser considerada por él como la misma que abandonara hace tanto tiempo. Pero lo que ha cambiado sustancialmente no es tanto la tierra y la casa (pues el suelo fructífero sigue siendo de origen griego) cuanto la mirada misma del marinero, o sea: el método. Descartes comienza en efecto por buscar un punto fijo, un «esto concreto» (*tóde ti*) que sirva de refugio contra lo mudable de los entes y a la vez de criterio para medir comparativamente la regularidad de sus movimientos. Y al igual que Aristóteles, Descartes exige que ese punto constituya un *fundamentum*: un sujeto último e irreductible de predicación que no pueda ser ya dicho de otro *hypokeímenon* ni estar en ningún otro, sino que permanezca en sí mismo. Ahora bien, recuérdese que Aristóteles había topado con un obstáculo, o sea la dificultad de deber atribuir a una misma noción (o al menos a un mismo término, justamente el de *hypokeímenon*) dos características antitéticas: por una parte, el fundamento habría de ser considerado como un punto (la *próte ousía* o sustancia individual); por otra, como un territorio amorfo e ilimitado (la *hýle* o materia), que estaría a la base de esas mismas sustancias individuales, como *uno* de sus componentes (el otro sería la forma, como sabemos).

Un nido de contradicciones y dificultades, pues, que Descartes creyó poder solucionar al conjuro de una sola palabra: «Yo». El «Yo» es en efecto un punto inextenso que avanza en el tiempo sin ser modificado por las circunstancias temporales (¿cómo podría serlo, si no tiene partes?). Pero además es ciertamente *hypokeímenon*, *fundamentum inconcussum*; pero no por recibir en sí determinaciones (entre ellas, las *sustancias segundas*) que también convendrían a otros individuos semejantes, sino por constituir (¡aquí del *salto trascendental* cartesiano!) la *materia* lógica de toda determinación (es decir: de la *realitas objectiva* de los entes). El «Yo» configura así, igualmente, el ilimitado *campo* de la conciencia: algo que había barruntado ya el Aristóteles del *De anima*, al decir «que el alma es de algún modo todas las cosas»<sup>2</sup>. Por parte de éstas, de las cosas, ese «modo» se esclarece al apuntar que aquello con lo que se identifica el alma no es desde luego la cosa concreta, el *tóde ti*, sino los *phantásmata* y *noémata* de las cosas (*De an.* 431b7). Y por parte del alma, lo identificado con imágenes y pensamientos no es el alma entera, sino su principio activo y eterno: el *noús* (431b16-17).

No creo que sea exagerado decir al respecto que Hegel no va un paso más allá de los problemas así iniciados en Aristóteles y tan laboriosamente prosegui-

<sup>2</sup> *De anima* Γ 8; 431b21-22: «he psychè tà ónta pós esti pánta».

dos en la Edad Moderna. Lo que Hegel intentará hacer es, nada menos, recoger todos esos *membra disjecta* y convertirlos en una estructura, y aun más: en un organismo «vivo», convirtiendo el sustrato último de la realidad y de los hombres en un purísimo, cabal movimiento de *autorreferencialidad*, en el cual el Sujeto (si queremos seguir llamándolo así) se es y se sabe a sí mismo... solamente para desfondarse sin resto en y como lo Otro de sí. Por eso, y con respecto a sus antecesores «analíticos», bien podría Hegel hacer suyas las palabras de Mefistófeles al estudiante:

Wer will das Lebendigs erkennen und beschreiben,  
Sucht erst den Geist herauszutreiben,  
Dann hat er die Teile in seiner Hand,  
Fehlt, leider! Nur das geistige Band<sup>3</sup>.

Hegel dedicará su entero quehacer intelectual a la empresa de restaurar esa *sujeción* (más que «sujeto») entre las partes, ese *vínculo espiritual*. Y conocemos desde luego lo que él se propone, como reza el famoso *dictum* de 1807: «Según mi manera de ver, que habrá de justificarse por la exposición del sistema mismo, todo depende de aprehender y expresar lo verdadero no como (*nicht als*) *sustancia*, sino precisamente en el mismo sentido (*eben so sehr*) como *sujeto*»<sup>4</sup>.

Es una *vexata quaestio* la de si aquello que en el primer miembro falta sería el término *sowohl* (con lo que tendríamos: «no tanto como») o más bien *nur* (*nicht nur als*: «no sólo como»). El adverbio de modo *eben so sehr* parece exigir la última lectura; tendríamos así una cierta nivelación: lo verdadero ha de ser aprehendido y expresado *lo mismo* como *sustancia* *que* como *sujeto*, y además en el mismo sentido. Pero a veces la filosofía tiene razones que la gramática no entiende. Por eso, y por dura que resulte la lectura *ad pedem litterae*, yo creo que debería mantenerse la frase tal como la escribió Hegel. En ella no falta ni sobra ninguna palabra.

Para empezar, el filósofo asegura tener una «manera de ver» (*Ansicht*) que, por lo pronto, al lector le tiene que parecer una opinión *subjetiva*, pues por buena fe que un individuo tenga y por *cierto* que él se halle de que las cosas son como *él* asegura que las ve, siempre cabe oponer contra ello la opinión de otro individuo, de modo que al cabo será necesario buscar un *fundamentum* o sustrato no vacilante, firme. El problema radica aquí pues en las razones que puedan emanar de la *cosa misma*, internamente, y a la que los sujetos habrán *velis nolis* de sujetarse. Pero para poder acceder a este «puro contemplar» (*reines Zusehen*) es preciso sacrificar la propia individualidad en aras de una regla necesaria y común, o sea: de una *ley*.

De este modo, la filosofía de Hegel comienza con un decidido gesto *antisubjetivista*. Hegel define la opinión como «una manera de representarse un individuo las cosas y de pensar subjetivamente, col fare di suo capriccio (*subjektive, beliebige*)». Y en efecto, aunque etimológicamente no sea ello cierto, parece como si

<sup>3</sup> *Faust I. Studierzimmer*, vv. 1936-1939. Reclam. Stuttgart 1971, p. 56. Trad.: «Quien quiera lo viiente conocer y describir, / intente lo primero de allí extraer el espíritu. / Así tendrá en su mano las partes. / ¡Lástima! Lo único que falta es el vínculo espiritual».

<sup>4</sup> *Phänomenologie des Geistes* (= *Phä.*). Meiner. Hamburg 1980. G. W. 9, 18.

la palabra misma —si dicha en alemán, claro— apuntara al «yo» individual (*eine Meinung ist mein*, se dice), y por tanto no puede aspirar a validez universal. De ahí que Hegel exija del individuo el *sacrificio* de sus particularidades, para dejar que la Cosa misma, el tema o asunto de que se trate (justamente, *le sujet*), se manifieste y se desarrolle *por sí misma*, sin injerencias externas. Ahora bien, la Cosa no es a su vez algo meramente *objetivo*, si por tal entendemos algo ajeno y externo al sujeto humano, pues de lo contrario serían vanos nuestros intentos para conocerla y actuar sobre ella (como ocurría en efecto con la *cosa en sí* de Kant), sino que ha de incluir de algún modo las capacidades (intelektivas y operativas) de esos mismos sujetos de los que se pide se abstengan de intervenir. Hegel llama a eso que integra en sí la reflexión y el desarrollo: «Concepto» (*Begriff*: un término más afortunado en este caso en castellano que en alemán, pues que alude a una *comprehensión* global). «El pensar filosófico» —dice Hegel— «se muestra como la actividad del concepto mismo.» Y continúa —siendo este punto: la abnegación del sujeto individual, lo que ahora interesa resaltar—: «A ello pertenece empero el esfuerzo de apartar de sí las ocurrencias propias y las opiniones individuales, que siempre se empeñan en aparecer».

Por mor del argumento, aceptemos provisionalmente que Hegel quiera efectivamente decir aquello que nos parece que está diciendo, a saber: que debemos considerar a nuestro «yo» puntual como una *quantité négligeable*, evanescente y dejar que la conciencia (algo que todos tenemos, pero que no sería «nuestro», como parece ser también el «sujeto trascendental» kantiano) establezca por sí sola la adecuación de la realidad (el objeto representado) al Concepto (la fuerza de representación, diríamos).

Nosotros —meros puntos cognoscitivos— contemplaríamos (aprehenderíamos) el proceso «desde fuera», y a lo sumo nos estaría permitido expresarlo. En definitiva: hay que ser objetivos y decir las cosas como son. ¿No es esto lo que se nos quiere decir con todas esas admoniciones sobre la *mortificación* del individuo? Pero si así fuere, ¿cómo vamos a captar y expresar lo verdadero, si para Hegel «lo verdadero es el todo»? ¿No habría entonces *dos cosas*: por un lado nosotros, los puros contempladores (que, aun reducidos a puntos de vista —nunca mejor dicho—, alguna existencia habremos de tener) y lo «verdadero» contemplado (a saber: esa *reflexión* de la conciencia sobre sí misma para identificarse con su objeto en función del criterio de verdad: el Concepto)?

Siguiendo a Fichte, y asumiendo internamente lo que en éste era el punto de partida de toda actividad (el *Yo o Sujeto absoluto*), Hegel concede desde luego que el inicio de la filosofía se halla en una actividad negativa, *purificadora* de todo lo finito, pero que, en cuanto tal, ha de ser absolutamente *abstracta y vacía*, a base de negar todo lo que él no es, o sea: Todo, comenzando por el propio «yo subjetivo», individual, y sus ocurrencias. De este modo, la *abnegación*, la autonegación del sujeto individual, finito, *es ya* la *autoposición* del sujeto universalmente concreto, infinito. Recuérdese que, en la famosa propuesta del Prólogo de la *Fenomenología*, Hegel nos exige que *expresemos* lo verdadero como Sujeto. ¡Pero no porque existan algo así como tres «cosas»: los sujetos finitos, el Sujeto, y la expresión de éste por aquéllos! Los sujetos finitos *son ya* esa expresión. Y el Sujeto infinito (si queremos llamarlo aún así, de acuerdo a la terminología empleada en el Prólogo de la *Fenomenología*) existe y se reconoce *en* esa expresión, no fuera de ella.

Ahora bien, lo verdaderamente significativo, la aportación decisiva de Hegel al problema del sujeto está en que él no propone una *nueva* solución al respecto, como si los extremos de la alternativa aristotélica (el *eídos* y el *hypokeímenon*) hubieran de ser sustituidos. Dicho brevemente, y en terminología tradicional: de un lado tenemos la *forma*, lo determinante, y de otro la *materia*, lo determinable. Así las cosas, es fácil darse cuenta de que el error estribaba en resaltar uno de los lados, reduciendo a él el otro, bien por declararlo incognoscible, únicamente *en sí*, bien por considerar a la materia como siendo *en el fondo idéntica* a la forma (lógicamente hablando, todos los juicios se reducirían –al menos para la Mente divina–, a un *juicio idéntico*: «*Noésis noéseos*», «*A = A*», «*Pienso luego existo*», «*Yo = Yo*»; vacías formas todas ellas de lo Mismo).

Para acabar con esta estéril alternativa, Hegel se limita a hacer notar que «la referencia a los objetos», esa actividad sin la cual el sujeto no podría haberse reconocido jamás como pura *referencia a sí* (no puede haber *autoconciencia* sin «conciencia de», sin intencionalidad), altera tanto la actividad subjetiva del pensar como el estatuto del objeto mentado. El pensar de verdad, el pensar que entrega verdad es siempre un *repensar* (*Nachdenken*), una reflexión «*sobre algo*». Ahora bien, ese algo «reflexionado» no es ninguno de los extremos sino... ¡la *relación misma* entre ambos! Sólo que, con ello, la *simple referencia a sí* se convierte en un doble movimiento: lo que aparece, la *forma*, es obviamente la *aparición* (*Erscheinung*) del sustrato; éste no se queda aparte o ahí debajo, incólume e incognoscible, sino que «se da a ver», muy a la griega, *en su propio fenómeno* (un término que no significa además sino eso: «lo que se da a ver»).

Lo entregado en ese movimiento de reflexión son, ahora, los «pensamientos» *de las cosas* y no meramente *mis* pensamientos. No es que éstos «pertenzcan» a dos regiones: la del mundo exterior y la de mi mente, sino al revés: son el mundo y la mente los que adquieren *sentido* en el movimiento reflexivo del pensar. Hegel pone al respecto un ejemplo bien simple: «La naturaleza nos muestra una cantidad infinita de configuraciones singulares y de fenómenos. Y nosotros nos vemos precisados a aportar unidad a esta multiplicidad; por ello establecemos comparaciones e intentamos conocer lo universal de cada cosa»<sup>5</sup>. Ahora, lo *esencial* (y nunca mejor dicho) es darse cuenta de que esa unidad, que no deja de ser un *producto* de nuestro espíritu, es precisamente en el mismo sentido (*eben so sehr*, diríamos) la universalidad, o sea el significado propio y «el valor de la *Cosa*, lo *esencial*, lo *interno*, lo *verdadero*»<sup>6</sup>. Así pues, los pensamientos, sin dejar de ser «el *producto de mi espíritu*, entendido éste además en cuanto sujeto pensante»<sup>7</sup>, y precisamente *por serlo*, son también «pensamientos *objetivos*»<sup>8</sup>, que llevan «a conciencia la *verdadera* naturaleza del *objeto*»<sup>9</sup>.

Si esto es así, entonces la distinción secular entre lógica y metafísica deja de tener ahora sentido: «La *Lógica* coincide con la *metafísica*, la ciencia de las *cosas* captadas en *pensamientos*, que valían para expresar las *esencialidades de las cosas*»<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> *Enz.* § 21, Z.; *W.* 8, 77.

<sup>6</sup> *Enz.* § 21; *W.* 8, 76.

<sup>7</sup> *Enz.* § 23; *W.* 8, 80.

<sup>8</sup> *Enz.* § 24; *W.* 8, 80s.

<sup>9</sup> *Enz.* § 22; *W.* 8, 78.

<sup>10</sup> *Enz.* § 24; *W.* 8, 81.

La tarea de la *Ciencia de la Lógica* consistirá pues en *asumir* esa oposición secular entre lo subjetivo y lo objetivo, pero sin desfondarse en un «Punto de indiferencia», sino reconociendo al movimiento mismo de conciliación como lo único que cabe denominar en justicia «Sí-mismo»: no por excluir a lo otro, sino por ser y existir libremente en él, en su propia alteridad *natural*. De ahí el ritmo *ternario* del «elemento lógico» (*das Logische*). Ello es lo que explica que —de acuerdo con la oposición mentada— la obra esté dividida en dos partes: lógica *objetiva* y lógica *subjetiva*, y que en cambio se componga de tres libros. O dicho en los términos aristotélicos que nos vienen sirviendo de hilo conductor: el Todo hegeliano, lo único verdadero y la única verdad (todo lo demás es a lo sumo verosímil, verídico o «de verdad»), es el despliegue exhaustivo de la «sustancia primera» (el sujeto y a la vez sustrato: el *ser*) hasta identificarse sin resto con la «sustancia segunda» (la *esencia*, para la cual es el ser *su propia apariencia*) y, al mismo tiempo, el reconocimiento de que la inhesión absoluta de ésta en aquélla *es* sin resto la plasmación del sujeto en *su* objeto (el *concepto*, que sólo se concibe a sí mismo al concebir lo otro). O más precisamente: 1) el despliegue, la salida de sí para determinarse a ser «lo que ya era» (la esencia, enfatizando el *quod*, el *sustrato*), configura la *lógica del ser*: el paso o transición del ser —y de las determinaciones *kath'auto*, que de suyo le competen— a la esencia; 2) la inhesión, el despliegue de la esencia en sí misma para reflejarse como «lo que ya se *era*» (enfatizando esta vez, inversamente, la *existencia*), no es sino el repliegue de la esencia en *sí*, en la unicidad de su sustrato-movimiento; esa *doble reflexión* (relación, ya, no mera referencia unilateral) es lo que constituye la *lógica de la esencia*; 3) el *desarrollo* del «sí mismo» implica: a) su *aparición* inmediata como tal, o sea: como un *sujeto para el cual* existieran los objetos (Doctrina de la *Subjetividad*); b) la *extraposición* de sí como Objeto (Doctrina de la *Objetividad*); y c) la perfecta compenetración de Sujeto y de Objeto, o si queremos: del Ser y de la Esencia, una vez que ambos se han exteriorizado e interiorizado cada uno en su otro (la *Idea*).

Creo que ahora, por fin, estamos en condiciones de entender el sentido del famoso «programa» expuesto en el Prólogo de la *Fenomenología*: habíamos sostenido antes la necesidad de que se hiciera una lectura *literal* de este pasaje, a pesar de la dureza (por no decir incorrección) de la expresión gramatical. Con Hegel, pues, recordemos que, al cabo del desarrollo del sistema (un desarrollo por *automovimiento* en el que *nos* reconocemos a nosotros mismos, en lugar de resultar anulados por la evolución del Concepto), hay que *aprehender* y *expresar* lo verdadero (el Todo) *no* como sustancia, sino *eben so sehr* como sujeto.

En primer lugar, Hegel deja sentada una clara negación: la sustancia *no es* (todavía) lo verdadero. Tomada como *sustrato*, tanto en el sentido aristotélico como en el mucho más complejo de Spinoza (pues ella es considerada aquí no sólo *in se*, sino también concebida *per se*), es verdad que la sustancia *sensu lato* constituye desde luego el *inicio* propiamente *filosófico*, o sea *reflexivo de la filosofía*.

Ya desde el inicio, y como tal, el ser es considerado *esencialmente* como *simple referencia a sí* (*einfache Beziehung auf sich*). Pero ahora, como hemos señalado, esa *referencia niega determinadamente* sus propias determinaciones (los pensamientos, en cuanto que éstos se presentaban como *formas sólo subjetivas* —los principios lógicos, las categorías— aplicables a una realidad ajena y externa). La esencia *se niega a sí misma* como lo meramente interno, frente a las *apariencias del*

*mundo*. Ella es –todavía sin reconocimiento por su parte– el conjunto de esas apariencias, las cuales, al ser *de* la esencia misma (no de un mundo «ahí fuera», inesencial), dejan de ser eso: meras «apariciones» para ser su *propia* aparición. *Das Wesen muss erscheinen*. «La esencia tiene que aparecer». Así se abre, como es sabido, la segunda sección de la *Lógica de la esencia*.

Ahora bien, el *sujeto* no es algo que se añade a la sustancia: es la relación de sustancialidad misma la que, considerada completamente *sólo en y para sí misma*, conduce *necesariamente* a su contrario: el concepto *libre*<sup>11</sup>, liberado de toda atadura (como que él *es* la atadura: el vínculo espiritual, todavía tomado de un modo abstracto). De manera que el *desvelamiento* de la sustancia *es ya* la *génesis* del concepto (*ibid.*). Y puesto que el «Yo» no es sino la existencia (*Dasein*) del concepto, se sigue que la *sustancia es la naturaleza del Yo*, que éste proviene de ella y dice –como resultado de su desenvolvimiento– la verdad de la sustancia. Una verdad todavía dual, empero: en cuanto *unidad autorreferencial*, el concepto retorna *libremente* a la *seipseigualdad* del ser en cuanto *sustrato*. Ahora, por fin, la «sustancia primera» está enteramente subsumida en la «segunda», en la universalidad. Sólo que esta universalidad es ya *concreta*, pues recoge en sí toda particularidad y toda individualidad. Lo es, pero aún no lo sabe. Y por ello mismo, el concepto, en cuanto resultado inmediato de la sustancia, aún no *se* sabe a sí mismo como siendo el Sí-mismo, como lo Verdadero, o sea: como el Todo. Ciertamente se sabe a sí mismo, pero como *diferente* de las cosas externas (de eso que Fichte llamaba el «ser»). Ese pensar expresa todavía la «subjektividad o el concepto formal (*formellen*)»<sup>12</sup>. Dicho de otro modo: el sujeto se piensa a sí mismo en este nivel todavía *como sustancia*, o sea como algo *interno*, como la «Cosa en general», para la cual es todo lo demás, o sea: el No-Yo.

Ésa es la razón de que en el Prólogo de la *Fenomenología* se diga que *no* hay que expresar lo verdadero como Sustancia, y sin embargo se haga la precisión de que, siendo el Sujeto lo verdadero, y sólo él, lo sea *exactamente en el mismo sentido* en que se ha establecido la sustancia en su *reflexión absoluta*: o sea, justamente como Sujeto. Pues la *naturaleza del sujeto es la sustancia*. Por ende, el sujeto en cuanto resultado de la sustancia es ciertamente «ser en y para sí, pero lo es al pronto para nosotros o *en sí*... y tiene que ser esto también *para sí mismo*» (*ib.*).

Tal es el desafío; tal la dificultad. El sujeto ha de ser para sí mismo «lo que ya era», o sea: esencia, sustancia. ¡Pero sin dejar de tener tal determinación, o lo que es lo mismo: sin dejar de ser *relacionalidad*, movimiento puro, como una suerte de paradójico *sustrato automóvil*! En este saber, en este *saberse*, cae también la oposición y dualidad entre esencia y existencia, entre el pasado y *su* futuro, entre lo posible y lo contingente. Sólo queda la *necesidad* misma de la concepción, o sea el *concepto* de ese reconocimiento de *sí* en una doble alteridad. Tal es el desarrollo *intrínseco* (ni solamente exterior, ni meramente interior) de la *lógica subjetiva*. Del concepto cabe decir lo mismo que de la inquieta *physis* de Heráclito: que cambiando –cambiando *su* otro y por ende cambiándose *a sí misma* en ese cambio– descansa. O mejor: que el cambio *es* el descanso, el cierre del pensar como ser y viceversa. Eso es, al pronto e inmediatamente: «lo libre y autónomo,

<sup>11</sup> Cf. *WdL. G. W.* 12, 15.

<sup>12</sup> Cf. *WdL. G. W.* 12, 30.

lo subjetivo que se determina a sí mismo, o mejor el *sujeto* mismo». ¿Pura negatividad que es a la vez *autoafirmación*, pues? Pero sólo si la afirmación de sí se da en lo otro de sí podrá el sujeto ser igualmente el *sustrato vivo* de toda realidad, o sea: la Idea como «retorno a la vida»; y sin embargo, al asumir en sí y para sí ese respecto «objetivo», será también, y ante todo: «impenetrable subjetividad átoma».

¿Es ésta la última palabra de la *Ciencia de la Lógica*, a saber: que el Absoluto es sujeto? En absoluto. La propia posición *temática* del sujeto muestra su carácter *relacional* (entre la realidad efectiva, con cuyo examen culmina la *Lógica de la esencia*, y la *Doctrina de la objetividad*: la verdad del sujeto como mero concepto formal). Recuérdese: el sujeto ha de ser aprehendido *en el mismo sentido* que la sustancia, mas no como ésta. ¿Y la *Lógica subjetiva* misma? ¿Acaso no cierra ella toda la andadura de *lo Lógico*? Ciertamente. Mas sólo para entregarse libremente, para expedirse (*sich entlassen*) la Idea en y como Naturaleza.

Y aquí, de pronto, una sospecha surge, inquietante: ¿no será la entera *Lógica* ella misma una *mediación*, un regreso a la naturaleza, ahora articulado y a sabiendas, al igual que al inicio tuvo el inicio que iniciarse por la *inconsciencia natural*? Desde el punto de vista del espíritu finito, de cada uno de nosotros, la actividad inconsciente del sujeto puede ser entendida como la «noche del yo», esto es, como la absoluta vacuidad universal «que todo lo contiene en sí», pero entrando en esa *tumba* «todo un mundo de representaciones». El «yo» sale de su noche al *repensar* (*nachdenken*) esas representaciones, dejando relucir en ellas —como pensamientos— la verdad de las cosas... y de sí mismo. ¿No reconoce el propio Hegel que existe una *lógica inconsciente*, que las «determinaciones del pensar atraviesan nuestro espíritu de manera instintiva e inconsciente, y que incluso aunque emerjan en el lenguaje siguen siendo no objetivas e imperceptibles», de manera que la *Ciencia de la Lógica* no habría de ser sino la *Reconstruction* de esas mismas determinaciones? Pero si esto es así, ¿de dónde surgen, cuál es su *naturaleza* u origen, previa desde luego al «yo» de cada uno de nosotros?

¿Acaso hay una Noche más profunda y más antigua que la noche misma del Yo, una noche cerrada que impide la buscada redondez del sistema? Si es verdad, en el «salto cuántico» que la Idea da hacia y como la Naturaleza, que ésta, la Naturaleza, no es sino su «desecho y caída»: *Abfall* de la Idea misma, residuo paradójicamente *total* del Todo, del Sujeto<sup>13</sup>, ¿podrá recuperarse de esta caída alguna vez la Idea, aun estando al cabo muy *reconocida a sí misma* y *concretamente* enriquecida como Espíritu?

Pues si la Naturaleza es el *desecho total*, absoluto, de la Idea, ¿de dónde procede la «impotencia de la naturaleza para *sujetar firmemente* (*festzuhalten*) al concepto en el despliegue de éste»<sup>14</sup>? ¿Por qué la naturaleza sólo puede «conservar las determinaciones del concepto de una manera abstracta»<sup>15</sup>? ¿Cómo puede saberse a sí mismo el Sujeto final, el Espíritu, como lo *Absoluto* en y para sí, si no es capaz de dominar su propia Naturaleza (dicho sea en todos los sentidos de la palabra), y no porque ésta se le oponga, sino al contrario, porque se *hunde y desfonda* en las profundidades de una Noche anterior al Yo, y más: anterior al mismísimo

<sup>13</sup> *Enz.* § 248, A; *W* 9, 28.

<sup>14</sup> *Enz.* § 250, A; *W* 9, 35 (subr. mío).

<sup>15</sup> *Ib.*; *W* 9, 34.

Dios: esa Vida que sólo se vive a sí, ese Saber que se sabe a sí y sólo sabe de sí en lo otro de sí, pero que no sabe a su vez de *dónde surge* él mismo, empapado como está de su propia noche? ¿De verdad lleva el movimiento puro, perfecto, de *vuelta a sí mismo*? ¿Qué es eso «Mismo», qué puede ser ese esquivo resto reptante?

Mas aquí, al cabo de la calle, yo no puedo, yo no tengo fuerzas ya sino para repetir, dándoles otro sentido —un sentido literalmente *mortal*— las palabras añadidas al final del inacabado *Tractatus de intellectus emendatione* spinozista:

## RELIQUIA DESIDERANTUR

Traduzco, a mi modo: «Se echa de menos a los desechos».

# El yo extraño a sí mismo Hacia la constitución de la autoconciencia poética en Hölderlin

Volker Rühle

Ni partiendo únicamente de sí mismo, ni tampoco a partir tan sólo de los objetos que le rodean, puede experimentar el hombre que, más que un mecanismo, es en el mundo un espíritu o un dios, aunque en una relación viva y por encima de las necesidades en las que se halla con lo que le rodea.

Hölderlin, *Fragmento de Cartas filosóficas* (II, 51).

## 1. EL SER INCONDICIONADO DE LA AUTOCONCIENCIA: EL PROBLEMA DE LO «ABSOLUTO» EN EL YO

En un texto temprano de la época de sus estudios en Jena junto a Fichte, Hölderlin adopta una posición crítica ante el proyecto fichteano de fundar las condiciones de la experiencia en la unidad absoluta de la autoconciencia humana. Después del giro copernicano de Kant, ya no se puede concebir la autoconciencia de acuerdo con el modelo clásico del «yo pienso algo» en cuanto auto-objetivación. Pues un *cogito* referido al objeto tan sólo puede fundar la unidad de sus mudables referencias mundanas en una instancia trascendente al pensar<sup>1</sup>. El yo que se hace temático en la autorreflexión debe presuponer en todo momento la identidad que posibilita ese acto, aunque sin poder pensarla, es decir: sin poder convertirla en objeto ni someter las diferenciaciones de su pensa-

<sup>1</sup> Vid. Descartes: *Meditationen...*, II, 6: «Yo soy, yo existo; esto es cierto. Pero ¿por cuánto tiempo? Ahora, mientras pienso. Pues quizá podría ocurrir que yo, tan pronto dejo de pensar completamente, dejo de ser igualmente». Por eso, el *cogito* humano se mantiene referido a un fundamento divino que lo sostiene: a una idea de lo infinito, respecto de la cual él muestra al mismo tiempo y necesariamente que «es algo que no pudo surgir a partir de mí mismo». *Med.*, III, 22.

miento. La unidad de la autoconciencia, que es inherente como condición a cualesquiera de sus diferentes actos, debe ser por lo tanto absoluta, esto es, incondicionada ante todo.

Por eso, Fichte no fundó ya esa unidad en un «yo pienso» trascendental que, en cuanto *pensamiento* puro, se siguiera entendiendo en referencia a las determinaciones del ser. Él concibe el yo como «acción», como un poder, incondicionado y creador, de autodeterminación y de determinación del ser. Ahora bien, de acuerdo con la crítica de Hölderlin, en cuanto se trata de la acción de un yo, aquella unidad no puede ser incondicionada, ya que el yo sólo es posible en cuanto *relación consigo*, y, como tal, implica ya siempre una diferenciación:

«Cuando digo ‘yo soy yo’, el sujeto (yo) y el objeto (yo) no están unificados de tal manera que no pueda efectuarse ninguna separación sin dañar la esencia de lo que debe ser separado; al contrario, el yo sólo es posible mediante esta separación del yo respecto del yo. ¿Cómo puedo decir ‘yo’ sin autoconciencia? Pero, ¿cómo es posible la autoconciencia? Lo es en tanto yo me contrapongo a mí mismo, me separo de mí mismo, pero no obstante me conozco en esta separación como siendo el mismo en la contraposición. Pero, ¿hasta qué punto como el mismo? Puedo y debo preguntarlo, ya que también desde otro punto de vista es contrapuesto a sí. Así pues, la identidad no es ninguna unificación del objeto y el sujeto que tenga lugar sencillamente; la identidad, por lo tanto, no es igual al ser absoluto»<sup>2</sup>.

La unidad de la autoconciencia no es pensable sin un ser «absoluto» inalcanzable para la conciencia: un ser no objetivable que soy y tengo que ser, y que me permite diferenciarme reflexivamente de mí y volver a conocerme como el mismo yo en todas las diferenciaciones temporales y relaciones mundanas. Sin un ser tal, no sería posible la autoconciencia como unidad incondicionada, pues se esfumaría en sus mudables referencias al objeto y a sí. Pero esta unidad individual, inseparable e incondicionada por antonomasia, que según la comprensión kantiana no se puede fundar ya en un ser dogmáticamente presupuesto, tampoco puede consistir en la identidad autorreferencial de un yo, ya que en cuanto *relación consigo* el yo está condicionado por una diferenciación de sí mismo y, en tanto que *autorrelación*, encierra ya siempre una referencia a eso otro de lo que se diferencia. Y esta alteridad ya no se puede objetivar —como creyó Fichte— como no-yo en el horizonte del yo, pues es constitutiva de la relación de éste consigo mismo.

El problema que aquí se plantea se nos revela de golpe en todo su alcance a la luz de un conocimiento al que llegará Fichte media década más tarde bajo el impacto del reproche de nihilismo que le dirige Jacobi. En su escrito *Sobre el destino del hombre*, aparecido en 1800, que recapitula el camino de su pensamiento hasta el momento, Fichte tiene que reconocer que el saber de sí y la experiencia no se pueden fundar en la autorreferencia del yo, puesto que en tal caso a éste se le esfumaría todo el ser en las imágenes que se forma sobre él:

«No hay en ninguna parte, ni fuera ni dentro de mí, nada permanente, sino sólo un cambio incesante. No sé de ningún ser en ninguna parte, y tampoco del

<sup>2</sup> Hölderlin: *Seyn, Urtheil, Modalität, en Sämtliche Werke und Briefe*, editado por M. Knaupp, München, Wien, 1992, vol. II, 49 s. Las indicaciones de páginas en el texto se refieren a esta edición.

mío propio. No hay ser.— *Yo mismo* no sé nada en absoluto y nada soy. *Imágenes*: eso es lo único que hay ahí. Y saben de sí según el modo de las imágenes: imágenes que flotan ahí delante; que remiten a imágenes a través de imágenes; imágenes sin nada que imaginar en ellas, sin significado ni sentido. Yo mismo soy una de esas imágenes; sí, no soy sino una confusa imagen de imágenes. Toda realidad se transforma en un prodigioso sueño sin vida en la que soñar y sin un espíritu que allí sueñe; en un sueño que se sueña sí mismo»<sup>3</sup>.

A la luz de esta problemática nihilista —que aún hoy nos parece francamente contemporánea— acerca de una fundamentación autorreferencial de la experiencia, la poesía de Hölderlin puede entenderse también como un intento de encontrarle e inventarle a aquel ser incondicionado un lenguaje, el cual no hace desaparecer sin más nuestro sí-mismo en las diferenciaciones y ramificaciones de sus mudables relaciones con el mundo y consigo, sino que nos permite conocer, incluso en las escisiones más extremas, un derecho sobre nuestra *experiencia*.

Mientras que Fichte busca una salida de esa consecuencia nihilista atribuyendo al yo, junto al saber constructivo, otro «órgano» de acceso al ser en la filosofía práctica, Hölderlin, por su parte, en la estructura de una autorreflexión referida a sí, ve operando ya una diferenciación que remite a un ser del yo, cuya relación consigo mismo ya no se constituye como objeto.

Ahora bien, si se concibiera este «ser absoluto» como *presupuesto* y, por ende, como algo otro respecto del pensar judicativo, éste recaería entonces de nuevo en la dependencia respecto de una diferenciación encontrada en el pensamiento, puesto que hallaría sus límites en lo finito de lo que se distingue. En cuanto presuposición, ideal o postulado del pensar, inadvertidamente se habría determinado, sin embargo, como su contrapuesto, y se habría fijado en una referencia a un objeto. Así pues, lo Absoluto es pensable y representable, pero no en el sentido de una cosa objetiva. Lo Absoluto —y el curso del pensamiento que sigue tiene profundas consecuencias para el concepto del pensar en cuanto operación teórica y para su relación con lo pensado— ante todo no es trascendente a lo finito y a sus diferencias, sino que les es inmanente. La idea de la inmanencia de lo Absoluto, de inspiración spinoziana, contiene una paradoja, cuya superación pone en marcha la dinámica de las formas de representación especulativas y se ramifica finalmente en los caminos —iniciados al principio en común— de Hölderlin, Schelling y Hegel.

En la época de su colaboración con Hölderlin, Hegel concibió esta problemática con estas palabras: «Lo ideal no podemos ponerlo fuera de nosotros, pues entonces sería un objeto, ni tampoco en nosotros solos, pues entonces no sería ningún ideal»<sup>4</sup>.

La caracterización usual de «monismo» ya no hace justicia a la paradójica tensión traída aquí a colación entre el ideal y la realidad, entre lo Absoluto y lo finito, pues se resuelve en una relación de subsunción de la multiplicidad bajo una unidad que está presupuesta a ella y la domina. Pero la problemática interna de la idea especulativa de lo Absoluto, tal como se expresa en el principio citado a veces de Hegel, consiste en la posibilidad de pensar un ser incondicionado y dife-

<sup>3</sup> Fichte: *Die Bestimmung des Menschen*, Gesamtausgabe, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962, ss., vol. I 6, 251.

<sup>4</sup> Hegel: *Liebe und Religion*, Theorie-Werkausgabe, vol. I, 244.

renciado de lo finito, que sobre la base de una tal diferenciación fuera un mero objeto y al tiempo, sin esa diferenciación, no pudiera ya ser expresado como Absoluto, sino que se volatilizara en el pluralismo de lo finito.

A partir de ahí, la penuria del lenguaje puesta de manifiesto en el discurso sobre lo Absoluto y lo incondicionado se hace temática de modo recurrente en los primeros textos de Schelling, Hölderlin y Hegel. Ella exige al pensamiento una superación de su perspectiva central referida a los objetos y le arrastra hacia un ámbito que reclama de él cualidades poéticas<sup>5</sup>. Lejos de encerrar al pensamiento dogmáticamente en su relación consigo mismo, el ser absoluto de la experiencia especulativa designa no la *existencia* de un fundamento que le es trascendente, sino la *insistencia* de una pretensión inmanente a la experiencia: la pretensión de una alteridad constitutiva a toda relación consigo mismo, que impide a la experiencia cerrarse en sí misma y la impulsa a un proceso de desarrollo temporal.

## 2. «LO VIVO EN LA POESÍA»: PRETENSIONES DE LA EXPERIENCIA DE LA VIDA

En una carta de febrero de 1796 a su amigo y mentor Friedrich Niethammer, Hölderlin esboza un proyecto al que pretende dar el título de «Nuevas cartas sobre la educación estética del hombre». En dicho escrito «trato –según escribe– de encontrar el principio que me explique las escisiones en las que pensamos y existimos, pero que a la vez nos capacite para hacer desaparecer el antagonismo entre sujeto y objeto, entre nuestro yo y el mundo, o incluso también entre la razón y la manifestación, y de hacerlo de manera teórica en la intuición intelectual, sin que nuestra razón práctica tenga que venir en su ayuda» (II, 614 s.).

Con el término «intuición intelectual» designa aquí Hölderlin –al igual que en el texto antes citado– una experiencia que, más allá de la autorrelación del yo idéntico consigo mismo, remite a un «ser» que funda este yo, así como las escisiones en las que éste existe y piensa, como un sí-mismo. El proyecto de llevar a cabo esta fundamentación estéticamente rebasa la línea fronteriza kantiana de la experiencia posible, más allá de la distinción entre entendimiento y sensibilidad, hacia una mediación de ambas dimensiones de la experiencia. Esta intención vincula el proyecto de Hölderlin con las Cartas de Schiller *Sobre la educación estética del hombre*. Sin embargo, el hecho de que Hölderlin quiera titularlo «Nuevas Cartas...» indica también un distanciamiento crítico respecto de Schiller, pues éste tampoco puede liberarse de la «línea fronteriza kantiana»<sup>6</sup>: en sus *Car-*

<sup>5</sup> «Desearía poseer –escribe Schelling– el lenguaje de Platón, o el de su pariente espiritual Jacobi, para poder distinguir el ser absoluto e inmutable de toda existencia condicionada y mudable. Pero veo que esos mismos hombres luchan con su lenguaje cuando quieren hablar de lo inmutable y suprasensible, y pienso que ese Absoluto en nosotros no se capta a través de la mera palabra de un lenguaje humano y que sólo la intuición de lo intelectual adquirida por nosotros mismos viene en ayuda de la imperfecta obra de nuestro lenguaje». Schelling: *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, Werke I.2, 146. «(...) Quien pretenda siquiera hablar de otro modo sobre esto, / aun con una lengua celestial, sentirá la pobreza de las palabras», se dice en el poema de Hegel *Eleusis*, dedicado a Hölderlin: *Theorie-Werkausgabe*, vol. I, 232.

*tas estéticas* la explicación de las escisiones se hace depender de un ideal de «lo bello» que él opone a la realidad histórica y sus divisiones. Tal como dice Schiller en la novena carta, el logro de este ideal en la experiencia estética está ligado a un abandono de «las ruinas» de su época. El artista –sostiene– «cede la esfera de lo real al entendimiento, que se encuentra aquí en su elemento; pero, a partir de la unión de lo posible con lo necesario, aspira a producir el ideal».

Pero esta separación del ideal del arte y la realidad histórica la convierte Hölderlin cada vez más en un problema. A diferencia de Schiller, él siempre y con creciente intensidad había experimentado como «escisión» la distinción dualista entre la sensibilidad y las facultades superiores del conocimiento: como una contradicción cuya lógica interna muestra rasgos trágicos. Porque cuando la unión entre ambos planos de la experiencia –entre los cuales tiene que mediar la forma artística– sólo puede ser *experimentable* bajo el presupuesto de una distinción de ambos ámbitos, la dimensión del arte se esfuma en «el ideal» sin mundo y sólo caprichosamente puesto en escena, el cual es continuamente contradicho por la experiencia concreta<sup>7</sup>. Desde el punto de vista de esa distinción y bajo la pretensión del ideal inalcanzable, el arte siempre puede en el fondo permanecer sólo como un síntoma de la escisión, a cuya superación sin embargo apunta.

Si la distinción entre la razón y la sensibilidad, entre el ideal y la realidad sensible, no se concibe ya como una condición intemporal de la experiencia, sino como *escisión*, entonces en esta distinción se hace valer la demanda de algo impensado que dicha distinción pone en cuestión en cuanto presuposición de la experiencia posible: una demanda autónoma y «absoluta» que ya no se toma como «ideal» al servicio del propio desarrollo progresivo, sino que al contrario lo interrumpe y pone en cuestión. Esta nueva experiencia de la escisión enreda a Hölderlin en profundas transformaciones de su manera poética de proceder y de su autocomprensión.

Su reflexión en esta crisis comienza ante su temor a exponerse a lo común y usual en la vida real, asunto que analiza en una carta de noviembre de 1798 a Neuffer: «¡Ah!, el mundo ha ahuyentado mi espíritu desde mi primera juventud retrayéndolo a su interior y aún padezco por ello». El temor a que se ponga en cuestión la intimidad de su yo poético por las miserias y contradicciones del mundo externo impide a Hölderlin –como él tiene que reconocer– «encontrar lo vivo en la poesía», que ocupa sus «pensamientos y sentidos». Tras la crítica de Hölderlin al idealismo de Fichte y Schiller, eso vivo en la poesía no se puede ya encorsetar en un «ideal» que comprometa a la poesía con la obligación de negar lo que se reconoce como mezquino en la realidad. La expresión «lo vivo en la poesía» apunta por lo tanto a una compleja e inconcebiblemente variada unión de la poesía con la vida –una unión «viva»–, que ya no se puede seguir explicando como un compromiso ideal entre ambas a partir de su distinción antagonica. En otros tér-

<sup>6</sup> Hölderlin escribe en una carta del 10 de octubre de 1794 que Schiller «no se ha atrevido, sin embargo, habiendo cruzado la línea fronteriza de Kant, a dar un paso más, paso que –según mi opinión– hubiera debido dar» (II, 551).

<sup>7</sup> En la carta al hermano de enero de 1799, Hölderlin se queja de una concepción empujadora del arte que se halla en los modernos de su tiempo: «se le toma por un juego, porque aparece en la modesta forma del juego, y de ese modo no podría producirse razonablemente ningún otro efecto que el del juego, o sea, la diversión, que es casi lo opuesto precisamente a aquello que el arte produce cuando se presenta en su verdadera naturaleza» (II, 727).

minos, la poesía, en cuanto pretensión de captar «lo vivo», no tiene que asumir la obligación de dar la espalda a la realidad viva, al modo del idealismo, ni puede tampoco borrar simplemente la diferencia entre el arte y la vida: lo primero entregaría al arte, y lo segundo a la vida, a una artificialidad sin obligaciones, y ambas posibilidades desembocarían en última instancia en consecuencias iconoclastas.

La comprensión de Hölderlin, enredada en un «errar poético», en el contexto de su personal fuga del mundo y con las dificultades de su poesía para llegar a él, pone en marcha un proceso de experiencia que cabe denominar trágico. Éste implica a la poesía en insondables problemas vitales que la llevan a una cierta parálisis en su tragedia *Empédocles*, obligando a Hölderlin a una reflexión sobre sus supuestos. La «reflexión poética» que se pone aquí en juego —como ilustra la carta a Neuffer— ya no puede mantener fuera de toda duda la diferencia entre el sujeto y el objeto, o entre el mundo interior y el mundo exterior. Ni esta distinción ni tampoco el «ideal» poético de su unidad pueden ya presuponerse con certeza indudable. Por el contrario, sólo a través de una reflexión lograda han de ganar una nueva forma idónea. Bajo las pretensiones aún oscuras que resultan de la interrupción del proceso poético de escritura, la autorreflexión se hace verdaderamente creadora, pues no hace del yo un objeto sino que, en la memoria de sus propios supuestos, abre para él una nueva continuación de sus experiencias.

El temor al mundo en Hölderlin es trágico, porque aísla lo «más íntimo» de la pretensión poética de las circunstancias concretas tan sólo bajo las cuales esa pretensión podría tomar forma. Con ello, y paradójicamente, su idealista fuga del mundo expone al mismo tiempo la pretensión absoluta del ideal poético y se entrega a la destrucción de la que precisamente el retraimiento en la intimidad pretendía defenderle. Pues en verdad la huida del mundo externo reduce el ideal del arte «vivo» a una certeza esotérica y sin forma, limitada por la oposición con la realidad. Como escribe Hölderlin más adelante en la carta, este conocimiento le lleva necesariamente a la consecuencia de aprender a afirmar el mundo externo como «el material indispensable» para la representación de lo que le es «más íntimo». Y esa afirmación tiene también consecuencias para su ideal, como no puede dejar de reconocer:

«Lo puro sólo puede representarse en lo impuro, y si intentas ofrecer lo noble sin lo vulgar, se convierte entonces en lo más antinatural y disonante que hay, porque lo noble mismo en cuanto se exterioriza porta los colores del destino bajo el que surgió, y porque lo bello, en cuanto se representa en la realidad, asume necesariamente, a partir de las circunstancias bajo las cuales surge, una forma que no le es natural y que sólo llega a serlo agregándole las circunstancias que necesariamente dieron esa forma a lo bello» (II, 712).

Si se reúnen las consideraciones sobre la producción poética aún dispersas en esta carta, habría que decir que eso «vivo en la poesía» que Hölderlin aún no es capaz de «encontrar» se alcanzaría «agregando» la necesidad de prestar forma a lo bello: así se añade que ambos, tanto la forma como lo bello, están afectados por esta necesidad y fatalmente atados la una al otro. El problema aquí radica en esa vinculación de dos procesos que discurren en sentidos opuestos: aquél en el que el ideal de lo bello, con la pretensión de la inspiración, *adopta* «necesariamente» una forma, y el proceso de la *donación* de la forma reflejada artísticamente, el cual

se halla asimismo bajo la pretensión de la necesidad. El arranque crítico de esta problemática, del cual da testimonio la carta a Neuffer, pone en claro que en ella las pretensiones de la experiencia histórico-vital, de la creación poética y de la reflexión filosófica sobre la conexión de realidad e ideal, forman un intrincado nudo, cuyo desenlace se oculta en aquella aspiración también oscura aún para Hölderlin: «encontrar [...] lo vivo en la poesía»<sup>8</sup>.

La vinculación anhelada aquí de la poesía y la vida es, sin embargo, enteramente diferente de una unidad entendida como ideal presupuesto de belleza o que se pueda oponer a la división real de ambas con vistas a apartar la mirada del arte de las escisiones de la vida. Una vinculación semejante debería más bien dejar aparecer bajo una luz completamente diferente lo vivo de ambas dimensiones, del arte y de la vida, como era aún el caso partiendo del supuesto de la distinción no cuestionada entre belleza poética y vida profana<sup>9</sup>. Dicho en otros términos, las modificaciones que este naciente conocimiento crítico trae consigo concierne no sólo a la *relación* entre el arte y la vida, sino también a los *conceptos* que normalmente asignamos a ambos en el horizonte de su no cuestionada distinción. Por lo tanto, estas modificaciones son más graves aún de lo que el mismo Hölderlin sospecha cuando en la carta parte del supuesto de que en el trato con las cosas del mundo externo él podría preservar su «utilidad» y «tomarlas de antemano como material indispensable allí donde las encuentre, sin que mi intimidación esté nunca enteramente representada» (II, 712). Aun cuando estas formulaciones de Hölderlin todavía lo insinúan, la consecuencia de su visión no puede consistir sin más en que las cosas del mundo exterior se incorporen a la poesía como su «material». También en el juego se halla la posibilidad de que la poesía venga al mundo, y con ello se hace referencia, más acá de la distinción entre el mundo interior y el mundo exterior, a un proceso originario *de ambos* en el cual su distinción y relación, así como su nueva constitución tras esta conmoción, es aún algo completamente incierto.

### 3. DISONANCIAS DE LA EXPERIENCIA DE SÍ: LAS PRETENSIONES DE LA INSPIRACIÓN POÉTICA

Si lo bello, ese ideal de la poesía clásica, sin los colores de la fortuna que acompaña a su génesis, es —como escribe Hölderlin— «lo más disonante», entonces el verso constituye un proceso en el que el ideal y la realidad se enlazan tan intensamente que ambos surgen y se realizan «con necesidad» entre sí. Pues la realización poética del ideal se mantendría fija en una oposición idealista a la realidad del mundo exterior si no le correspondiera una transformación de esa terca

<sup>8</sup> «Lo vivo en la poesía» —escribe Hölderlin en la carta a Neuffer—: esto es lo que en este momento ocupa mis pensamientos y mis sentidos. Siento de modo tan profundo cuán lejos me hallo aún de encontrarlo —aun cuando esa tarea a menudo absorbe y reclama a mi alma— que tengo que llorar como un niño cuando siento repetidamente cómo en mis interpretaciones falta lo uno o lo otro; y, sin embargo, en el vagar poético por el que deambulo no puedo escapar a ello» (II, 710 s.).

<sup>9</sup> En el sentido de una tal distinción, escribe Hölderlin a su madre todavía en noviembre de 1797: «no puedo hacer otra cosa sino utilizar todas mis artes y todo cuidado para que la sociedad en la que vivo no produzca efectos demasiado perturbadores sobre mí, y pueda reposar en calma y seguro sobre mi propio ser» (II, 674).

realidad en el material en el que se concreta la experiencia poética. Es como si lo que permanece impensado y disonante en la rígida separación de ambos —lo vivo en la poesía— impulsara hacia la forma lingüística de un verso y correspondiera en cierto modo a éste la tarea de recordar al ideal su dependencia de la realidad negada, y que ésta por su parte, en cuanto *negación* del ideal, se basa en una escisión cuyo fundamento es lógico y expresable: la realidad *presupuesta* de manera objetiva toma de ese modo parte en el lenguaje, así como las distinciones y supuestos lingüísticos constituyen relaciones reales de inclusión y exclusión. Pero para alcanzar esa poesía «viva», que podría transformar las disonancias en la relación entre el mundo interior y el mundo exterior, Hölderlin echa en falta todavía el lenguaje, como él mismo tiene que reconocer:

«Esta vez el canto  
Brotó demasiado del propio corazón.  
Pero repararé el error,  
Cantando a otros.  
Jamás alcanzo, como quisiera,  
La medida»<sup>10</sup>.

En estos versos el poema ya no es la expresión de un yo poético presupuesto que nos abra lo «más íntimo» de sí, sino un acto de su autorreflexión y, en cuanto tal, un momento de la autoconstitución del yo en el tiempo. Esta concepción poética de la autorreflexión crítica de Hölderlin entraña dos modificaciones significativas con respecto al conocimiento de sí formulado de manera biográfica en la carta a Neuffer. Si la apreciación de su timidez ante la realidad se había articulado en la carta aún como experiencia del padecer, que Hölderlin convirtió en el propósito de extraer a partir de ahora una ventaja de «las cosas que actúan destructivamente sobre mí», ahora —en los versos— no se trata ya de una relación con el mundo exterior, sino de la modificación de un «error»; del errar sobre la propia realidad que en el fondo todavía se oculta en su temprana autovaloración crítica y en su fijación en la distinción entre lo interno y lo externo: que el canto haya brotado demasiado del corazón —y, por ende, tienda a la desmesura— no significa sino que Hölderlin hasta ahora ha hecho de lo «más íntimo» de la inspiración poética la única medida de su poesía. Y esta vara de medir dependiente de lo propio es aún eficaz de hecho también cuando el poeta espera su «ventaja» en el encuentro con el —para su *páthos*— amenazante mundo exterior, esto es, cuando espera un avance ininterrumpido de la experiencia creadora.

El conocimiento autocrítico de Hölderlin nos conduce a la segunda modificación que muestran los versos del poema *El único* (*Der Einzige*) en comparación con la misiva a Neuffer: si en la carta se trata de «lo vivo en la poesía» como un ideal eminente a encontrar, determinado aún por el concepto de «lo puro» y por carecer de lenguaje, el poema por el contrario llama la atención sobre «la medida» a encontrar, la cual sólo se puede pensar lingüísticamente y como tal es expresable.

Pero si es una medida que pone término al canto que brota «demasiado del propio corazón» y deja curso libre a la inspiración, entonces esta cesura no es ya

<sup>10</sup> *El único*. 1ª versión, I, 389 s. [Trad. al español de Federico Gorbea, Barcelona, Libros Río Nuevo, 1977, aunque modificada.]

un fatal acontecimiento que en cierto modo toque al mundo interior desde fuera, sino que concierne a la poesía como una pretensión que resulta de un «error» propio —de algo no pensado, no concebido— a lo que habría que responder con una *transformación* de lo no pensado. Dicho brevemente: el problema de la medida a encontrar no consiste en una síntesis comprensiva del arte y la vida, ni tampoco en la «unidad» del mundo interior y el mundo exterior, sino en la transformación de su diferencia, presupuesta todavía por Hölderlin.

En esta modificación, por cierto, la idea poética de «lo puro» frente a «los tonos subordinados» de su forma de presentación tendría que estar en juego igualmente como el papel del yo poético en el proceso creador. El yo ya no podría servirse entonces de su mundo exterior como un material poético conforme a su utilidad para su interior<sup>11</sup>, sino que estaría enfrentado a exigencias del mundo exterior que necesariamente condicionarían la expresión del interior.

El profundo cambio que traen consigo estas exigencias en lo que respecta a la concepción de Hölderlin sobre la producción poética se documenta claramente en el *Himno de un día de fiesta*, que busca todavía reducir el «canto» poético a «las vivificadoras, las fuerzas de los dioses», que —de acuerdo con el modelo del crecimiento orgánico— se condensan «en el alma del poeta» (II, 263). «Inflamada por el rayo celeste», la poesía aparece en el cuadro del antiguo mito de Semele como «fruto» de una unión de los hombres y los dioses. Para justificar su creación sólo puede apelar a una especie de crecimiento natural de inspiración divina, sin poder dar cuenta de su base principal. Al igual que en la carta a Neuffer, que hace referencia a la unidad absoluta de lo «puro» y lo «impuro», así también en el Himno, Hölderlin subordina la idea de su unión a una previa distinción entre la esfera invisible de lo divino —de la que la poesía recibe su inspiración— y la esfera visible de lo humano —de la que toma el material para adoptar una forma—. Y, como en la carta, también en el Himno remite esta distinción a una reserva del yo poético, el cual encuentra y presupone dicha distinción para, sobre su base, derivar una medida de su unidad que le asegure en cada momento su «ventaja» en el curso de la experiencia. Por eso el yo poético no se destaca él mismo sino en la forma ejemplar del sacerdote-poeta, y ello nos remite a una medida cuyo origen nos revela el poema en forma velada simplemente como un suceso eminente de inspiración divina:

«Pero a nosotros nos toca, bajo las tempestades de Dios,  
¡Oh poetas!, permanecer con la cabeza descubierta,  
Tomar el rayo del Padre, a él mismo, con nuestra propia mano,  
Y entregar al pueblo, velados  
En la canción, los dones celestes»<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> «Puesto que soy más vulnerable que otros, tanto más debo tratar de extraer alguna ventaja de las cosas que actúan destructivamente sobre mí. No he de tomarlas en sí, sino tan sólo en cuanto son útiles a mi vida más auténtica.» Carta de Hölderlin a Neuffer, noviembre de 1798, II, 711 s.

<sup>12</sup> *Como cuando en día de fiesta...*, II, 263 [Trad. de José M<sup>a</sup> Valverde en Hölderlin: *Poemas*, Barcelona, Icaria, 1983].

El «corazón puro» del poeta y la «inocencia» de sus «manos» en el *Himno de un día de fiesta* son ante todo aún los garantes de una especial proximidad divina que —a diferencia de lo concedido a los demás mortales— ofrece al yo poético la visión esotérica en la relación de los hombres y los dioses<sup>13</sup>. Sin embargo, todavía en el transcurso del Himno aparecen dudas acerca de si el poema, instituido de ese modo como mediador entre los hombres y los dioses, llega a cumplir la pretensión de *la unidad absoluta* entre ellos que en él se concentra: en relación con el «pueblo», el poeta puede salvaguardar aún el papel de mediador sacerdotal y resaltar su cercanía a los dioses, pero eso ya no lo consigue cuando la unidad del pueblo se escinde en la diversidad y complejidad de «lo vivo», y la manifestación de su medida poética se hace cuestionable. Ante el requerimiento de la diversidad de lo viviente y sus escisiones ya no es suficiente apelar al eminente papel del poeta cara al pueblo, pues ese requerimiento se refiere al poeta en cuanto un yo que escribe entre los seres vivientes y en medio de sus diferencias. Por eso en la exclamación «¡Ay de mí!» se indica un cambio radical del punto de vista, que obliga al yo poético del Himno a destacarse como tal y sin máscara: el proceso de dar la forma, que el Himno hasta ahora, bajo la impresión de la inspiración divina, había designado como «fruto» de una eminente unión de los dioses y los hombres, confronta ahora al yo poético inesperadamente con unos requerimientos enteramente nuevos, que paralizan la producción poética. Estos requerimientos ponen en cuestión no sólo el *páthos* considerado hasta ahora, inspirado por la cercanía de los dioses, sino también la relación del poeta con el «pueblo»: en efecto, lo arrojan de su eminente posición como mediador «en lo profundo, entre los vivos», para presentarlo como yo vulnerable y vano:

¡Ay de mí!  
 Y si digo igualmente,  
 Que me he acercado a mirar a los celestiales,  
 Ellos mismos, ellos me arrojan muy hondo, entre los vivos,  
 Al falso sacerdote, en lo oscuro, para que  
 Cante el cántico de admonición a los ávidos de enseñanza  
 Allí<sup>14</sup>.  
 (I, 264)

El boceto en prosa para el Himno pone en claro que esta otra exigencia que enreda al yo poético mismo en el curso de su poesía no arranca de los dioses, sino «de una herida infligida a sí mismo» (I, 261): de las heridas de un *error proprio*. Pero Hölderlin no alcanza una explicación más profunda de este error en la puesta en cuestión del propio yo —pues precisamente el permanecer el yo poético en la relación consigo paraliza el Himno—, sino exponiéndose en cierto modo a una mirada extraña que le muestra bajo una nueva luz la unión de «lo interior» de su poesía con su formulación lingüística y material: ¿no se

<sup>13</sup> El fruto nacido en el amor, la obra de los dioses y los hombres / El canto que de ambos dé testimonio...» *Como cuando en día de fiesta*, II, 263.

<sup>14</sup> *Como cuando en día de fiesta*... [Trad. de José María Valverde].

pone de manifiesto precisamente en el acto de *comunicación* de la poesía, en su relación con el «pueblo», que para su comprensión la poesía debe alzar una pretensión de exclusividad en cuanto a la unidad de los hombres y los dioses, lo cual separa su lado interior del mundo exterior? ¿Y no se muestra además con ello que la forma poética, en vez de realizar la unidad absoluta de los dioses y los hombres, en el fondo sólo oculta y presupone esta unidad como su lado más íntimo?

La experiencia de crisis en la que Hölderlin se ve envuelto en vista de una carencia propia –de algo impensado en el propio pensamiento– no se puede resolver con los medios del pensamiento poético, cuyas disonancias habían provocado esta crisis. La subjetividad poética se experimenta a sí misma tan sólo bajo los requerimientos extraños de ese mundo exterior, que hasta el momento sólo había percibido como «material indispensable» y del cual creyó poder servirse como «tonos subordinados» al servicio de «lo íntimo».

Pero la resistencia del material poético por su parte sólo se hace elocuente a la luz de otra –y extraña– concepción de la poesía: de una concepción que Hölderlin, bajo la presión de la propia experiencia de crisis, reconoce ahora inesperadamente en una nueva visión de la poesía antigua. Su experiencia de crisis no sólo le convierte en cuestionables los propios supuestos, sino que transforma además su visión de la hasta el momento idealizada antigüedad. Entre los cambios de su presente autocomprensión Hölderlin se ve confrontado también con aspectos extraños del pasado antiguo, de los cuales resultarán futuras exigencias completamente nuevas para su poesía. Este nuevo encuentro con la poesía antigua le muestra no solamente una unión compleja y diferente del *páthos* inspirado y el rigor formal del lenguaje, sino que le hace además ser consciente de que los supuestos de la poesía y la filosofía moderna –sus divisiones entre el ámbito humano y el divino, entre la razón y la sensibilidad, entre el mundo interior y el exterior– son supuestos históricos y, por ende, *mudables*. Si todavía en una carta al hermano de enero de 1799 había entendido la «interioridad» de «los antiguos» enteramente en el sentido de las propias pretensiones poéticas (II, 726) y la había situado entre los presupuestos modernos de la poesía como ideal al servicio del propio padecimiento<sup>15</sup>, en el curso de sus experiencias de crisis personal y poética se le presentan dudas crecientes sobre esta imagen que le conducirán finalmente a concepciones completamente diversas acerca de la poesía antigua en relación con la visión imperante en su tiempo respecto del ideal antiguo<sup>16</sup>. Y estos nuevos conocimientos acerca del pasado transforman de nuevo las condiciones de su presente autocomprensión<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> «¡Oh, Grecia, con tu genialidad y tu piedad! ¿Adónde has ido a parar? También yo, con toda mi buena voluntad, no hago más que seguir a tientas con mi obra y mi pensamiento a esos hombres únicos en el mundo, y en lo que hago y digo soy a menudo tanto más torpe e incongruente porque, dentro del agua moderna, me muevo como los gansos, con pies planos, y bato las alas impotente para elevarme hacia el cielo griego» (II, 729). [Trad. de Elena Cortés y Arturo Leyte, Hölderlin: *Correspondencia Completa*, Libros Hiperión, 1990].

<sup>16</sup> Cf. por ejemplo la carta de Hölderlin a Ebel de noviembre de 1799 (II, 847).

<sup>17</sup> «El estudio profundo de los griegos me ha ayudado en eso y me ha servido, en lugar del trato con amigos, para no estar en mi soledad ni demasiado seguro ni demasiado incierto de mis consideraciones. Por lo demás, los resultados obtenidos de este estudio son bastante diferentes de los otros que yo conozco» (II, 850 s.).

Estos conocimientos conciernen en particular a la idea de la forma poética, cuya determinación como «envoltura» simbólica de un «don divino» se ha hecho en el fondo cuestionable en el curso del *Himno de un día de fiesta*: una forma tal inspirada por los dioses se halla en el fondo enfrentada a la vida, negando las diferenciaciones y escisiones de ésta, del mismo modo que se niega a sí misma, en cuanto *forma* temporal, por su carácter divino<sup>18</sup>.

Por eso Hölderlin se interesa ante todo por el rigor formal de la poesía antigua en la relación con sus contenidos divinos. A diferencia de la veneración de sus contemporáneos por los antiguos, él no ve que en este rigor formal esté simbolizado el ideal de una forma artística clásica, sino que lo concibe como un «tacto sagrado» con el que los «grandes de la Antigüedad» «debían proceder en los asuntos divinos» (II, 849): es decir, como respuesta a lo que, de manera insondable y fatal, requieren los asuntos divinos, la cual se mantiene consciente de sus propios límites formales.

La nueva visión de la poesía antigua que se esconde tras esta formulación coloca también bajo una nueva luz el racionalismo y el formalismo de los modernos. Pues los modernos —como se ha puesto de manifiesto desde el cartesianismo hasta Kant, Fichte y Schiller— piensan lo divino en el horizonte del autoconocimiento humano: como fundamento de la unidad de sus juicios y como ideal de su progresivo autoperfeccionamiento. Pero de ese modo se somete lo divino a una medida humana y con ello ya no se da ninguna norma para su delimitación. Ciertamente —como Hölderlin sabe bien— también la poesía antigua «interpreta lo divino de manera humana, pero lo hace evitando siempre la propia norma humana, naturalmente, porque el arte poética —que en su esencia total, tanto en su entusiasmo como en su comedimiento y sobriedad, es un claro culto a los dioses— nunca puede *hacer* de los hombres dioses o de los dioses hombres, ni incurrir en turbia *idolatría*, sino tan sólo acercar entre sí poniendo frente a frente a dioses y hombres. La tragedia muestra este *per contrarium*» (II, 851).

En la contraimagen de la poesía antigua se refleja también «per contrarium» el propio error del canto que brota demasiado del corazón: confiándose el poeta a los hombres en el eminente papel de mediador sacerdotal entre los hombres y los dioses, habla en nombre de los dioses y subordina su relación con ellos a su «medida humana». De ese modo comete esa «turbia idolatría» de una imagen *presupuesta* de la unidad de los dioses y los hombres, en lugar de «acercarlos los unos frente a los otros» y de dar a su relación una forma *mudable*: una forma que no fija la distinción de los hombres y los dioses a un tipo de relación intemporal, sino que la concibe mudable. Una distinción mudable entre los hombres y los dioses ya no sería una formulación exclusiva de su relación, sino que podría ser pensada como la diferenciación temporal de una inagotable *unión* diferenciada de ambos polos de la experiencia.

<sup>18</sup> Cf. Schiller, quien en sus cartas *Sobre la educación estética* determina su autocomprensión como poeta moderno a partir del ideal que él ha «abstraído» de los antiguos: en efecto, aquí el artista, «madurado bajo el lejano cielo griego», retorna a su siglo con un papel eminente como educador «para purificarlo, terrible, como el hijo de Agamenón» (Vol. 5, 593, 9ª carta, nota 19).

#### 4. LLEGAR AL LENGUAJE-LLEGAR AL MUNDO: PRETENSIONES DE LA LÓGICA DE LA GÉNESIS CREADORA

La exigencia ya señalada de la poesía antigua de *acercar* entre sí a los dioses y a los hombres suena extraña desde el punto de vista de la subjetividad moderna, pero implica enormes consecuencias respecto a la institución de ésta. La modernidad inspirada cartesianamente hasta Fichte piensa la realidad en el horizonte de la distinción entre sujeto y objeto, entre mundo interior y mundo exterior, presuponiéndola como el ideal de su unidad, en cuanto fundamento y *télos* de la misma, ideal al que denomina Dios, yo absoluto, belleza, verdad o progreso. Frente a ello, la tragedia antigua muestra esa unidad en el destino de sus protagonistas como una unidad «aparente», vista y fingida desde una determinada perspectiva, unidad que se modifica fatalmente con el fracaso de esta visión y que gana un nuevo aspecto en la representación colectiva: «El dios y el hombre aparecen como uno, sobre el cual hay un destino que excita toda la humildad y el orgullo del hombre, y que al final restablece la veneración de lo celeste, por un lado, y por otro, un ánimo purificado como cualidad del hombre» (II, 851). Entendida así, la antigua tragedia establece su verdad no a partir de un modo de ver propio de la subjetividad —con su distinción entre mundo interior y mundo exterior—, sino que muestra el surgimiento y la variabilidad de tales distinciones.

¿Y acaso no es también en verdad una ficción la distinción moderna entre sujeto y objeto, que se nos presenta como presupuesto intemporal de la experiencia humana? ¿No es su objeto un mero fenómeno formado mediante una construcción conceptual? ¿Y acaso en realidad no es también el sujeto —esa unidad trascendental del «yo pienso»— una indeterminada «x», una mera representación de la que no podemos saber qué realidad le corresponde en definitiva, ni tampoco si le corresponde con razón la denominación «yo»?<sup>19</sup> Y la verdad de esta distinción —el ideal trascendental de la filosofía clásica y la belleza poética de la poesía clásica— ¿no depende en definitiva también de esta ficción?

En la medida en que la poesía antigua no presupone una relación determinada entre los hombres y los dioses, sino que muestra la génesis y transformación de esa relación, no nos presenta ninguna forma de ver basada en el sujeto como condición de la experiencia posible y no expresa ningún «interior» como ideal de su unidad poética, sino que hace visibles las condiciones del surgimiento de nuestras experiencias. En otros términos, no nos confronta con distinciones *presupuestas* en cuanto condiciones intemporales de la experiencia, sino con distinciones *fingidas*, en las que pueden realizarse transformaciones reales de la experiencia: no transformaciones a las que estamos enfrentados como observadores-sujetos, sino en las que nosotros mismos estamos inmersos.

<sup>19</sup> Cf. Kant, KdrV, A 346 / B 405: «Como fundamento de la misma [«de la naturaleza de nuestro ser pensante»] no podemos señalar sino la representación «yo», que es simple y, por sí misma, completamente vacía de contenido. No podemos siquiera decir que esta representación sea un concepto, sino la mera conciencia que acompaña a cualquier concepto. Por medio de este yo, o él, o ella (la cosa) que piensa no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos = x, que sólo es conocido a través de los pensamientos que constituyen sus predicados y del que nunca podemos tener el más mínimo concepto por separado. Por eso nos movemos en un círculo perpetuo en torno a él, ya que, si queremos enjuiciarlo, nos vemos obligados a servirnos ya de su representación...» [Trad. de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara].

En sus *Notas sobre Edipo* Hölderlin a este procedimiento de «acercar entre sí» a los hombres y a los dioses —es decir, de fingir modos de ver diferentes y presentar en sus transformaciones una «unión viva» activa por sí misma y fatal— lo denomina el «cálculo según ley» de su poesía. Este procedimiento recuerda a Leibniz no por casualidad. Pues el cálculo matemático de éste tampoco implica simplemente la aproximación infinita a una diferencia *cuantitativa* entre dos valores que tiende a cero, sino también las modificaciones infinitas de una diferencia *cualitativa* en las que se expresa una unión continua<sup>20</sup>: una «unión viva», *absoluta*, indivisible e intensiva, que —al igual que la vida— no se puede separar de sus diferencias, sino que en ellas se realiza y modifica<sup>21</sup>. Esta nueva interpretación libera el procedimiento poético de Hölderlin de la distinción *presupuesta* intemporalmente entre sujeto y objeto, mundo interior y mundo exterior, y le abre la lógica poética a sus posibles diferenciaciones temporales.

Esta lógica poética ya no se puede encerrar en los límites de la relación consigo mismo de un yo pensado de manera «autológica». En este sentido Hölderlin añade a su demanda de un cálculo según ley para la poesía una oscura argumentación, que en los oídos clásicamente educados de sus contemporáneos no podía sonar más que como un sinsentido, pero que exige demasiado también a nuestras actuales expectativas de sentido<sup>22</sup>:

«Entre los hombres, ante cualquier cosa, lo primero que hay que ver es que se trata de algo, o sea, que es reconocible en el medio (*moyen*) de su aparición, y que el modo en que está condicionada puede ser determinado y enseñado. Por esto y por más elevadas razones necesita la poesía principios y límites especialmente seguros y característicos. A ello corresponde aquel cálculo según ley» (II, 309).

En la medida en que «algo» —lo que siempre la cosa es— aparece como forma, ello implica relaciones de inclusión y exclusión que la determinan y constituyen. Éstas son el «medio de su aparición»; y en la medida en que esa aparición está constituida como «algo» mediante estas diferencias, las implica y en cierto modo les da corporeidad, puede designarse también como su *centro* en el sentido de la expresión «moyen». Pero «algo» no sólo encierra diferencias respecto de lo otro, ya que el algo en cuanto forma con las diferencias que ésta implica está también situado en un mundo exterior de diferenciaciones: se constituye *en su centro* y lo hace en tanto que estas diferencias no son sólo «medio» sino también un *suceso*

<sup>20</sup> Cf. sobre el *status* del cálculo en Leibniz sus Cartas a Varignon (1702) acerca del principio de continuidad, en *Philosophische Schriften*, vol. IV, Darmstadt 1992, 249-269. Hegel en la *Ciencia de la Lógica* abordará en detalle la problemática del cálculo diferencial, tratando de mostrar con ello que su tratamiento matemático del sentido de una diferencia cuantitativa que tiende hacia el valor límite cero es en realidad la expresión de una relación cualitativa, cuyos diferenciales se implican entre sí de modo recíproco (*Theorie-Werkausgabe*, vol 5, 279 ss., notas 1 y 2).

<sup>21</sup> Esta idea se encuentra claramente aludida en el concepto leibniziano de mónada y también en la carta de Hölderlin a Sinclair de noviembre de 1798, donde escribe acerca de la relación de lo singular y el todo: «al igual que todo singular se une internamente con el todo —y del mismo modo que ambos constituyen sólo una única totalidad viva—, también está completamente individualizado y se compone de partes tan independientes como también eternamente vinculadas entre sí de manera interna» (II, 723).

<sup>22</sup> «¿Está el hombre rabioso o tan sólo se presenta él así y su *Sófocles* es una sátira oculta sobre los malos traductores?», pregunta el joven Heinrich Voss tras la aparición de las traducciones y comentarios del *Sófocles* de Hölderlin. «El otro día, cenando una noche con Schiller en casa de Goethe, les presenté a ambos el texto. Leí el IV Coro de *Antígona*. Tendrías que haber visto cómo se reía Schiller» (III, 432).

autónomo de constitución de algo y un *suceso* autónomo de relaciones de inclusión y exclusión, cuyo carácter de acontecimiento se sustrae a las distinciones intencionales y conscientes del «algo». Ambos procesos de constitución del algo —el modo como éste se determina a sí mismo y a otro mediante distinciones, y el acontecer de su determinación mediante el otro— se implican mutuamente y se efectúan cada uno por el otro y el uno en el otro. Pues del mismo modo que la alteridad siempre se constituye como lo-otro sólo en relación con la mismidad, la mismidad de algo idéntico consigo comprende una conexión con otro —constitutiva para ella—, del cual aquél se diferencia en cuanto ello mismo. Semejante «algo» producido doblemente y semejante forma de vida y de lenguaje doblemente producidos, que hacen visible un algo *como* algo y al mismo tiempo el ángulo visual que comporta: eso es también el poema. A diferencia de una comprensión corriente, no representa simplemente una visión de las cosas, sino que expone su visión por su parte a la visibilidad en la que se refleja y transforma, o —dicho brevemente— en la que el propio modo de ver ya no es el horizonte natural del ver, sino que ello mismo deviene experiencia.

Por lo tanto, la comunicación poética de una tal experiencia no tiene ningún contenido previamente determinado, ningún «algo» presupuesto que comunicar, sino la difícil génesis de ella misma en cuanto algo: se trata de fuerzas creadoras que engendran el poema en cuanto *forma*, fuerzas que él por su parte produce convirtiéndolas en una forma experimentable del lenguaje y que no cesan de incidir sobre aquél; son fuerzas que se realizan no sólo dentro del poema mismo, sino —sobre la base de su doble condicionamiento— también en el encuentro con él. En consecuencia, la forma de comunicación poética tiene un sentido doble: es transmisión calculada y refleja de una experiencia a través del poema y al mismo tiempo participación en esa experiencia mediante el poema. Por eso Hölderlin puede expresar la aplicación poética de su cálculo precisamente como una realización de la experiencia de transformación cualitativa, que también debe afectar al yo poético mismo y a su papel como autor de esa aplicación: «La ley y el cálculo —escribe— no son en consecuencia nada menos que el modo en que un sistema sensible —el hombre en su totalidad— se desarrolla bajo el influjo del medio, y en que la representación, el sentimiento y el razonamiento proceden en diversas sucesiones, pero siempre uno tras otro según una regla segura» (II, 310).

Hölderlin opone este proceder poético a la lógica de la filosofía kantiana, que distingue entre sensibilidad, entendimiento y razón como los dominios constitutivos de la experiencia, y que presupone su unidad en la misma. Sobre el trasfondo de su ocupación con la poesía antigua y su propia confrontación con la problemática interna de semejante idea de unidad presupuesta, Hölderlin se plantea de otro modo el problema de la unidad de la experiencia. En un cambio de perspectiva, él ve representada en la experiencia fatal de los protagonistas trágicos una «unidad viva» de las facultades del alma que se genera y continuamente se diferencia en ellos: de esa manera la *representación* inicial que tiene Edipo de su propia situación constituye una relación tal con el dios del oráculo Apolo que aparentemente le permite convertirse en su intercesor. Pero tan pronto le alcanza lo exterior suprimido en esta representación, su pasado, que irrumpe con creciente intensidad en su inicial mundo imaginado y transforma la representación imaginada en la experiencia dolorosa de una *emoción*: Edipo en su huida del

oráculo se ha convertido en rey, y ese pasado impugna la unidad con Apolo pretendida por él. La fuerza destructiva de esa experiencia del dolor conserva un rasgo de apertura hacia el futuro en el *razonamiento* de la representación trágica: de un recuerdo y una reflexión poética que devuelve a la experiencia destructiva de Edipo su consecuencia lógica y le posibilita una continuación.

Desde el punto de vista de la producción poética, este procedimiento del cálculo poético puede caracterizarse del siguiente modo: el poeta —escribe Hölderlin— no puede «conocerse por sí mismo ni en sí mismo» (II, 88). Tiene necesidad por lo tanto —como cualquier yo— de un objeto exterior que él escoge y coloca frente a sí para conocerse en él. Pero la individualidad poética no se limita a reconocerse en un mundo de objetos que corresponda a su elección y confirme su relación consigo mismo. Y por eso el poeta debe mirar «cómo con cualquier material que él elija para su tratamiento siempre se ha de escoger y arrancar del todo vital un fragmento de la vida» (II, 112). La elección del material y su tratamiento están motivados por una determinada manera de ver del poeta. Pero «un fragmento de la *vida*» no se puede reducir a objeto de una manera de ver propia de la subjetividad, porque, en cuanto forma de la vida, es infinitamente complejo y tiene una vida propia: contiene una inabarcable totalidad de vinculaciones y diferenciaciones que lo constituyen como «algo» individual e indivisible y en las que está incluido el yo poético que le hace frente. La exaltación de la inspiración poética y la unilateralidad de su perspectiva evocan por lo tanto pretensiones propias de la «materia poética»<sup>23</sup> en el curso ulterior de la experiencia creativa: el objeto escogido despliega bajo la mirada del yo su complejidad como «fragmento de la vida», la cual se sustrae a las intenciones y a la previsión de este yo, y le enfrenta a resistencias reales que le conducen a los límites de su propia manera de ver, obligándole a transformarse.

El proceso de conocimiento que sigue Hölderlin pone de manifiesto que en esta experiencia son evocadas fuerzas que ya no se pueden seguir formulando en el marco de la distinción entre sujeto y objeto, entre mundo interior y mundo exterior: fuerzas que se aplican en contra de esta distinción, presupuesta aún en la elección inicial de un objeto como material poético, y que exponen dicha experiencia a un devenir que escapa a todo cálculo. Este devenir de la experiencia creadora es evocado por un yo y su manera de ver. Pero no lo conduce por un camino de progresivo autoconocimiento, sino que confronta el espacio de lo referente a sí con un exterior que ya no puede distinguirse como objeto diverso de lo interior: con el exterior de algo impensado y no concebido en el propio ámbito de referencias del sí-mismo. En la medida en que en esta pretensión de lo extraño el yo reconoce y afirma en su experiencia las condiciones de constitución de su

<sup>23</sup> La expresión «materia poética» se encuentra en un texto del poeta ruso Ossip Mandelstam: *Conferencias sobre Dante*, trad. al alemán en *Gesammelte Essays 1925-1935*, Frankfurt 1994, 128 s. Esta materia no se limita a una objetividad dada sino que significa el elemento del que surge el poema y lo que condensa en lenguaje: sus condiciones vitales e históricas que se sedimentan en la experiencia del poeta y le exigen una expresión. En sus *Conferencias sobre la filosofía reciente*, Schelling se refiere a lo Absoluto como la «materia del pensar»: «Eso absolutamente móvil..., que deviene continuamente otro y en ningún momento permanece fijo, [...] y que sólo en el momento final puede ser realmente pensado, ¿cómo se relaciona con el pensamiento? [...]». No se trata en verdad de un objeto, sino más bien de lo que para la ciencia en su totalidad es la mera *materia del pensar*» (Schelling, *Sämmtliche Werke*, editado por K. F. A. Schelling, Stuttgart y Augsburg, 1856 y 1857, 1/10, 151).

relación consigo, se abre a un devenir que transcurre ciertamente de manera incalculable pero nunca ilógica: hacia el devenir de un yo que se hace diverso en las continuas diferenciaciones de su relación consigo y con el mundo.

A diferencia de la «lógica filosófica» presente en la filosofía trascendental de sus contemporáneos, que fija el proceso de la experiencia del yo a condiciones de posibilidad inmutables en el horizonte de su autológica relación consigo mismo, la poesía desarrolla la lógica de un devenir vivo y ajeno a todo cálculo que se construye en los límites de una relación consigo y de las distinciones que le son constitutivas, y las expone al tiempo, es decir, a un devenir-de-otro-modo. Entonces en toda relación consigo mismo la pretensión de experimentar el tiempo es *absoluta* no ya en el sentido de un ideal de «unidad», «pureza» o «belleza», cuya formulación fuera dependiente de distinciones presupuestas. Es absoluta más bien en el sentido de aquellos límites cambiables, no localizables ni dentro ni fuera de la relación del yo consigo mismo, que individualizan nuestro yo diferenciándolo, constituyéndolo como sí-mismo y abriéndolo hacia un exterior que —como el tiempo y la muerte— nunca existe de manera objetiva pero que se nos presenta continuamente en los límites de nuestro modo de ver en forma objetiva: «En los límites exteriores del sufrimiento» —escribe Hölderlin en sus *Notas sobre Edipo*—, en los momentos en que el tiempo se vuelve contra nuestras intenciones, «el hombre se olvida porque el todo está en el instante, y el dios porque él no es sino tiempo» (II, 316).

Para el poema, que ahora ya no nos habla como la «interioridad» de un yo, sino como un momento singular condensado en el proceso de su constitución y de su vida, no hay ya en ese devenir ningún exterior, ninguna falta ni nada impensado que el yo, en cuanto condición y diferenciación de su relación consigo, no pueda interiorizar, afirmar y transformar en lenguaje. Pues su devenir temporal —en el que el yo no es sujeto sino momento corporeizado singular— no tiene su sí-mismo o su «genio» en el interior de la referencia autológica a sí, sino en las distinciones heterológicas en las que se constituye ese yo transformándose incesantemente. El yo poético que se constituye y comunica en el acto de la poesía ha entrado a la vez en el centro de la «vida» en ese mismo acto —cuyos testigos somos nosotros—, es decir, en el incesante acontecimiento del transformarse y devenir de sí mismo:

¿Acaso no te son conocidos muchos vivientes?  
¿No camina tu pie sobre la verdad como sobre alfombras?  
¿Entra, pues, genio mío, desnudo en la vida  
Y no te preocupes de nada!

Lo que ocurra, ¡todo sea en buena hora!  
Que rime a favor de la alegría, pues ¿qué podría  
Afrentarte, corazón, qué podría  
Sucederte allí donde debes ir?<sup>24</sup>

<sup>24</sup> *Estupidez (Blödigkeit)*, II, 443. [Trad. de Txaro Santoro en F. Hölderlin: *Odas*, Madrid: Hiperión, 1999, modificada de acuerdo con las sugerencias del autor de este texto]. Cf. con esto la interpretación de W. Benjamin en *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin, Illuminationen*, Frankfurt/M., 1977.

Del mismo modo que el encuentro con una vida extraña –tal como ella transcurre– constituye ya siempre un «nosotros» que transforma nuestro yo en sus límites actuales, así también transcurre ahora el encuentro con la poesía: en el poema ya no nos enfrentamos con las maneras de ver presupuestas de un yo, sino que asistimos a la génesis y al advenir-al-mundo de una manera singular de ver cuyos límites y posibilidades se condicionan mutuamente.

Impulsada por la inspiración, la mirada poética transforma la realidad de las cosas y fluidifica los límites entre el mundo interior y el mundo exterior. Pero se se trataría meramente de una experiencia estética, si el poema no nos comunicara al mismo tiempo su cálculo poético, o sea, la fuerza creadora de un yo que nos es extraño, que nos habla dentro de los límites, las disonancias y la escritura propia de su modo singular de proceder:

También somos buenos y adecuados para algo  
    Cuando llegamos y acercamos con el arte  
        A uno de los celestiales. Aunque nosotros mismos  
            Traemos manos apropiadas<sup>25</sup>.

A la vinculación histórica del poema al orden de lo vivo corresponde en cierto modo en dirección vertical su capacidad de condensar la vida en su totalidad en una figura individual. Esta fuerza creativa es «celestial», pero ya no sobre la base de una eminente inspiración a partir de una esfera divina presupuesta. «Dios», lo absoluto de la poesía, no es ahora otra cosa –como dice la cuarta estrofa– sino la capacidad de una apertura que no excluye nada y de la que vive el poema: «...A todos abierto; sí, así es / nuestro padre, el dios del cielo». Y esta capacidad por su parte se basa en la gracia de sus «manos apropiadas» para la más extrema concentración y condensación de una comunicación lingüística en la que se realiza esta apertura: el poema.

Traducción de *Eduardo Álvarez*

<sup>25</sup> [Trad. de Txaro Santoro en op. cit.]

## II

La discusión contemporánea  
en torno al sujeto metafísico

# Manifiesto por el sujeto trascendental\*

Javier San Martín

A la memoria de Antonio Rivera

La fenomenología, sobre todo la de Husserl, es una filosofía llena de conceptos chocantes, de esos conceptos que quienes no la conocen, o lo hacen sólo superficialmente, suelen utilizar para rechazarla con escandalizados aspavientos, con los que quieren mostrar que ni merece la pena discutir el tema. Esos aspavientos empezaron muy pronto en la historia del movimiento fenomenológico, quizás incluso ha sido su más frecuente compañía. Pues ya empezó con la pertinaz actuación pública y privada de Heidegger en el mismo momento en que abandonó Friburgo para irse a Marburgo. Su primera lección en Marburgo fue un despiadado alegato contra Husserl, cuya filosofía fue calificada de radicalmente incompetente para hacerse cargo de lo que el mundo de alrededor es, porque este mundo es un mundo práctico, y los análisis de la percepción que Husserl tanto citaba se referían a una percepción ya dada en una actitud propia del científico, por tanto, en una actitud secundaria respecto a la propia de la vida ordinaria. Esa actitud pública de Heidegger era aún más dura en ambientes privados, como hemos ido sabiendo por parte de su correspondencia. Con estos antecedentes y la aceptación masiva de la influencia de Heidegger en Alemania, en una curiosa pirueta histórica, por la que el mismo que, por su implicación con los nazis, era expulsado de su cátedra, se adueñaba en gran medida de la filosofía real, aquellos aspavientos siguieron acompañando a la fenomenología de Husserl a lo largo de toda la segunda mitad del siglo XX.

\* Agradezco a Eduardo Álvarez y Tomás Pollán la oportunidad que me han dado de participar en este número editado por el Dpto. de Filosofía de la Autónoma, permitiéndome mantener una colaboración que nunca se interrumpió, pero que no había vuelto a tener lugar desde el fallecimiento de nuestro mutuo amigo Antonio Rivera. Aprovecho este lugar para manifestar en la Autónoma, donde, aunque parezca increíble, no había tenido esta oportunidad, mi sentimiento por aquel fallecimiento. Este texto lo dedico a su memoria. Estoy seguro de que le hubiera gustado leerlo a él, con quien tantas horas compartí, primero en Comillas (Santander), luego en Madrid, después en Friburgo, y luego de nuevo en Madrid; hablando, primero, de Malebranche, luego de fenomenología, política, música, poesía —que, en sus conocidas octavillas, empezaría a escribir compulsivamente a mi vera, en el pupitre que compartíamos en los dos primeros Seminarios sobre *Ser y tiempo* de Wilhelm von Herrmann, en Friburgo de Brisgovia—, y, cómo no, de mujeres, de todo aquello que los amigos de tantos años comparten porque tienen un mundo común que, en gran medida, se recorta del mundo de los otros porque está definido por escenarios que sólo ellos conocen.

Entre nosotros también contribuyó a ello Ortega, seguidor en esto de Heidegger, pues hasta 1929 no deslizó ni una sola objeción explícita a la fenomenología, mientras que una vez que leyera *Ser y tiempo* y, al parecer, fuera avisado por Zubiri, al regreso de éste de Alemania, que lo que contaba en ese país era Heidegger, confesaría, en 1934, que él había abandonado la fenomenología tan pronto como la conoció. ¿Llevó a Ortega esta actitud hasta eliminar de la traducción al alemán de su libro *La deshumanización del arte* uno de sus capítulos más bellos, «Unas gotas de fenomenología»? Cuando en 1934 fue a Alemania, comentó a Fink su objeción básica a la fenomenología, que consistía en que ésta instituía como conciencia absoluta una ficción, un sujeto trascendental que inventaba, porque lo único que tenemos soy yo al que me son las cosas. Fink le debió de responder que ese sujeto trascendental no es el fenomenólogo sino cada uno de nosotros, es decir, que el sujeto trascendental no es la conciencia refleja que es el fenomenólogo, sino la conciencia directa que es la vida de cada uno. Entonces Ortega adaptó el texto en que reproducía la objeción presentada a Fink y que llevaba escrito para un prólogo a *El tema de nuestro tiempo*, a saber, el «Prólogo para alemanes», y suprimió también de la edición alemana ese párrafo. El resultado lo podemos ver en la nota que dedica a la fenomenología en *La idea de principio en Leibniz*, donde el sujeto trascendental ya no es el fenomenólogo sino la conciencia primaria, aunque también a ésta le hace objeciones.

Con todos estos antecedentes es normal que los discípulos de Ortega, en mi opinión nuestro fenomenólogo más creativo, y que estudiaron con él cuando ya éste se estaba desmarcando de la fenomenología, prescindieran, siguiendo a su maestro, totalmente de ella, incluso llegaran a decir, como, en el curso de doctorado que dio en la UNED, en su breve paso por esa Universidad, se lo oí a Julián Marías, que de Husserl sólo merecía la pena leer las *Investigaciones lógicas*, porque todo el resto sería inútil.

No es necesario hablar de otros epígonos, ni de otros profesores que, desde un desconocimiento, culpable, porque los datos ahí están, se han dedicado a desinformar.

Ahora, a la altura del siglo XXI, con 38 volúmenes de Husserliana ya en el mercado, uno no sabe si ese escándalo no esconde otra cosa que la pereza de meterse en una filosofía tan hermética que en las Facultades de filosofía se sigue pasando por ella sin tocarla ni mancharla, repitiendo los tópicos que pudieron ser eficaces durante la década de los 20, sobre todo por obra del Heidegger que explicaba en Marburgo y cuyo efecto se continuó a través de Gadamer o Hanna Arendt, con toda la influencia ejercida por ambos. La desgracia de quienes aceptan esa situación es que no pueden menos de reconocer que esa filosofía tan llena de conceptos escandalosos ha estado presente a lo largo del siglo XX en casi todos los pensadores más importantes y significativos de ese siglo. No conocer, entonces, a Husserl, implica tener siempre una laguna en la derivación o inspiración de muchos elementos que están, como decía Martín Santos, en el corazón del siglo XX. Pues bien, el concepto de «trascendental» es posiblemente uno de los más escandalosos de la fenomenología de Husserl. El escándalo viene, en mi opinión, principalmente del carácter abstracto e idealista que puede arrastrar ese concepto desde el kantismo. Y si Husserl lo asume, es porque él se habría vuelto a la estela de Kant.

Hace ya unos cuantos años escribí un artículo que, en una revista francesa, apareció en español; publicarlo de ese modo fue, en mi opinión, una decisión errónea, porque, así, ni lo leyeron los franceses ni los españoles. El artículo tenía una finalidad, digámoslo de esta manera, profiláctica, pues se orientaba a contrarrestar ese carácter abstracto espiritualista del concepto de 'trascendental' aplicado a la subjetividad. Por supuesto, el artículo, que trataba de la *subjetividad trascendental animal*, también tenía un objetivo sustantivo al atribuir igualmente a los animales un rasgo trascendental en su vida subjetiva, en el nivel en que ésta se manifestara y que dependía del nivel biológico del animal de que se tratara.

Con esto ya he indicado los derroteros en que me voy a desenvolver. En el primer apartado expondré brevemente la diferencia entre el sujeto husserliano y el sujeto kantiano. En el siguiente haré ver en qué medida el sujeto husserliano es resultado de la reducción, para explicitar, en los siguientes números, las estructuras básicas de ese sujeto, (3) el sujeto trascendental como carne, (4) la temporalidad, que da una profundidad específica al sujeto humano ya que nuestra temporalidad permite tanto recuperar episodios como proyectarlos al futuro, con lo que tenemos la posibilidad de la historia, de manera que el sujeto trascendental humano es un sujeto histórico (6), aunque antes veremos su rasgo social (5), porque la historia ocurre en el seno de la sociedad; y por fin veremos la inmersión que tiene en un nivel crítico de autorrevisión, en el que se enmarca su carácter moral, la posibilidad de la filosofía y, dentro de ésta, la conversión del yo trascendental en yo fenomenologizante (7).

## 1. HUSSERL EN LA ESTELA DE KANT

Puesto que mediante el concepto de «trascendental» la filosofía de Husserl se pone, de entrada, en la estela de Kant, deberá comparar el desarrollo concreto de su filosofía con la de Kant. Esto lo hace, por un lado, al estudiar el uso teórico de la razón, al comparar explícitamente su análisis de la estructura de la subjetividad, o de la vida subjetiva, con los de Kant, por ejemplo, al comparar el concepto de conciencia trascendental de Kant, esa que acompaña o puede acompañar a toda representación, con la conciencia trascendental descubierta mediante la reducción. Esta cuestión será, a la larga, uno de los puntos fundamentales de discusión, pues los estudiosos y herederos de Kant en Alemania, los neokantianos, asimilaban la fenomenología a un tipo de neokantismo, y en eso Husserl siempre quiso ser muy claro, anotando el sentido de las diferencias importantes del análisis fenomenológico de la estructura de la subjetividad por parte de Kant y por su parte.

La diferencia fundamental en ambos conceptos estaría en que, en Husserl, el *sujeto trascendental es el mismo que el llamado sujeto empírico*, sólo que depurado de la mirada que lo objetiva y limita a ser un ente en el mundo en el mismo plano que cualquier otro ser. Mientras en Kant el sujeto empírico es el sujeto real que está en intercambio con la naturaleza y en el que se situarían las impresiones, en Husserl no designa tanto una realidad determinada como una vista sobre la realidad. Así el sujeto, conciencia o yo empírico es, en Kant, una denominación, podríamos decir, de una entidad real que se compone, primero, con las cosas, a

cuya acción reacciona en las impresiones, y que luego continúa, al menos funcionalmente, con lo trascendental. Para Husserl, lo trascendental que define la vida subjetiva, el yo o la conciencia, es una perspectiva, por más que sea la fundamental que da sentido a todas las demás, que en realidad son reducciones limitativas de esa perspectiva. Así el sujeto natural empírico se convierte en el trascendental con el cambio de perspectiva que la reducción trascendental conlleva. En Kant podríamos hablar con rigor de dos yoes, el empírico y el trascendental. En Husserl, al contrario, y a pesar de que habla de tres yoes, en realidad, la trinidad egoica es una, porque *no hay más que un yo, el trascendental*, que puede ser visto como un objeto naturalmente determinado, y tendríamos el *yo de la naturaleza*, que en realidad no es yo alguno; o se eleva críticamente sobre sí mismo, y en la fenomenología sería el yo fenomenologizante, que, según Fink, sería el *exponente* del yo trascendental, en el sentido matemático de «exponente», es decir, como un esfuerzo por reduplicarse, para poder ejercer la crítica sobre sí mismo. Pero no voy a insistir más en este punto, aunque ya en él están indicados todos los aspectos claves que deberemos ir desarrollando a lo largo de estas páginas.

## 2. EL SUJETO TRASCENDENTAL RESULTADO DE LA REDUCCIÓN

La reducción es el concepto más importante de la fenomenología pero es también el peor entendido, sobre todo porque siempre está ligado a la epojé, y del mismo modo que no se entiende ésta tampoco aquélla, y mucho menos su resultado. Quiero empezar indicando que la reducción fenomenológica siempre debe ser entendida desde su sentido latino original o traducido al alemán, y no desde el sentido en que ha derivado en las lenguas románicas. En efecto, en latín «reducere» es un verbo activo de movimiento que implica «llevar a» como *volver algo a su origen*. En alemán esto se traduce muy bien con el verbo *zurückführen* o *zurückleiten*, que hay que traducir como *reconducir*. Este sentido es absolutamente básico para no perderse en la fenomenología, y en nuestro caso para poder entender el estatuto del sujeto defendido por Husserl como el sujeto que hay que poner en el centro de la responsabilidad reivindicada por la fenomenología.

No es fácil en unas líneas, que es de lo que dispongo en este apartado, explicar qué es la reducción, de cara a comprender el sujeto trascendental como resultado de la misma. Puesto que lo he explicado en otros lugares, aquí voy a tratar de ser muy sucinto. En primer lugar, creo que se puede partir del modo en que la fenomenología se inicia como refutación del psicologismo, epistemología que se basa en la consideración de lo humano como un conjunto de hechos, aunque sean hechos cerebrales, de los cuales se puede deducir toda la vida humana combinando el azar y la necesidad, como se llamará un libro de una fecha ya avanzada del siglo XX, pero que podría reflejar el sentido frente al que se levanta la fenomenología. Porque la reducción –ahora en sentido limitativo– de toda la vida humana a hechos imposibilita la comprensión de esa vida. El núcleo del psicologismo está en afirmar que las verdades de la matemática y la lógica residen en los hechos neurológicos, los cuales, a su vez, funcionan o son resultado de otros hechos, en este caso electroquímicos. La fenomenología de Husserl será, ante todo,

una filosofía para refutar radicalmente esa filosofía, que resume sobre todo la cultura generalizada en la segunda mitad del siglo XIX, sacando todas las consecuencias de la refutación del psicologismo.

La primera reacción al positivismo radical que está en juego es la necesidad de respetar cada esfera del ser (*suum cuique tribuere*), pues cada una tiene su propia legalidad, su forma de donación, de verificación y de legitimación. Mas en esa refutación no se ventila sólo una cuestión epistemológica, sino una cuestión antropológica, porque lo que subyace al psicologismo es la ignorancia de lo que la razón supone para la vida humana, pues reducir todo a hechos implica que la razón es un hecho, y como hecho podría ser de otro modo, lo que implica, por tanto, que no hay realmente razón porque ésta incluye una legitimidad ni arbitraria ni subjetiva. Por eso, el esfuerzo de la fenomenología no es sino la *reconstrucción del sujeto racional*, el único capaz de hacer ciencia, pero más allá de la ciencia, el único sujeto moral y político capaz de organizar la vida social basándose en otro elemento distinto que la fuerza.

Pero la razón y los objetos ideales lógicos y matemáticos, independientes respecto a los hechos cerebrales, se dan o aparecen en la vida humana. ¿Cómo es o tiene que ser esta vida para que en ella puedan darse experiencias que tienen ese rasgo trascendente en relación con los actos mismos en que se dan? Con esta pregunta iniciamos la consideración del *modo de ser el ser humano* que va a ir descubriendo la fenomenología. Porque lo primero que descubre es que toda vida humana consciente, en la única en que se dan esas objetividades, o las proposiciones que constituyen la ciencia, y a las que aplicamos rasgos de racionalidad, por tanto, que no pueden ser rechazadas impune y arbitrariamente por los colegas sin ser éstos expulsados de la colectividad de la respectiva ciencia, es una vida «intencional», que siempre está abierta al otro elemento, que toda conciencia es conciencia-de, o conciencia intencional, por tanto, que todo objeto se da en una conciencia o tipo de experiencia. El esfuerzo del primer Husserl fue describir los objetos ideales lógicos y la experiencia del sujeto en que se dan esos objetos.

Pero pronto surge la pregunta por el tipo de sujeto que puede ser el sujeto de esa experiencia, porque el ser humano es un ser determinado por su cultura, por su sociedad, por su historia, en definitiva, es a la vez que sujeto de las verdades lógicas y matemáticas, un sujeto histórico que interactúa en su mundo, y que es influido por éste, justo, en cierta medida, el sujeto que el psicologismo había tomado como punto de partida. Y éste es el problema que quiere resolver la fenomenología, y más allá de ella, la filosofía, la contraposición entre la realidad fáctica de la instalación del ser humano en la vida, que viene determinada por una cultura diversa, que lleva a una diversidad de opiniones, una *διαφωνία τῶν δοξῶν*, y la experiencia, que se instaura en Grecia, de pensar y proyectar un pensamiento o una ciencia común para todos los mortales. Dada la característica de la conciencia de ser intencional, y el correlato de esta intencionalidad, de darse siempre como correlato de una conciencia, al sujeto diversamente determinado de la diversidad de opiniones (a eso que decía Jenófanes, de que para unos los dioses son negros y para otros tienen los ojos azules) debe acompañar un sujeto de la verdad capaz de trascender esa diversidad y pensar algo común.

Para despejar esta problemática Husserl introduce dos consideraciones más. Una la forma en que cada objeto se da en la vida de experiencia, no de manera

aislada sino en el seno de un movimiento que lleva, de manera explícita o implícita, de una forma de darse las cosas a otra; de una perspectiva a otra; o de un modo imperfecto a otro más perfecto. Así, de forma distinta a como Brentano consideraba la intencionalidad propia de actos de conciencia, para Husserl la intencionalidad es una cualidad que lleva a los actos de conciencia desde un principio o una forma imperfecta a una forma más perfecta. El concepto de intencionalidad de Husserl insiste más en este carácter de movimiento que tiene la intencionalidad. Eso significa que un acto no es algo dado o completo desde el principio, sino que es un momento de un movimiento mucho más amplio que en última instancia es la vida misma del ser humano<sup>1</sup>, pues sólo en ella se dan actos concretos, que toman su sentido de la integración en la misma. Por ejemplo, si decido ir al cine, lo hago en el contexto de que tengo un tiempo de ocio o diversión, que se me ha abierto en el conjunto de mi disponibilidad laboral, que, a su vez, está íntimamente vinculado con el modo en que he decidido orientar mi vida. Así pasa Husserl de los actos de la conciencia intencional a la vida humana como un conjunto.

Una vez enfrentado con la vida humana, caben dos descripciones de la misma, o la vida humana como algo objetivo, dado en el mundo, y la vida humana o sus dimensiones como algo subjetivo, es decir, como algo vivido. No se puede abordar, sin embargo, de modo inmediato esta descripción, pues para ello habría que eliminar, antes, todo compromiso con la perspectiva objetiva, —pues ese compromiso podría imponer modelos que no proceden de la experiencia directa que tenemos de nosotros— y limitarse a la subjetiva. Esta diferencia la comprueba Husserl en el estudio del tiempo de la vida objetiva, medido por el reloj o el sol, y el estudio del tiempo vivido, tan diferente éste del anterior, pues mientras los minutos de una espera difieren profundamente de los de gozo, en el reloj tienen la misma duración.

Aquí introduce Husserl la idea de actitud como el modo en que esa vida subjetiva se halla, de manera que cada objeto tiene sentido en el seno de una actitud. Así, la comprensión de un objeto matemático se da en el seno de la actitud en la que enfocamos el mundo de esos objetos. Si estoy leyendo, estoy en el mundo *cuasi* real de esa novela, sólo en el cual el mundo fingido tiene vigencia. Pero por debajo de todas esas actitudes posibles hay una actitud fundamental que las unifica a todas, la que Husserl llama *actitud natural*, por la cual estamos siempre referidos a un mundo real. Pues bien, a este mundo real parecen referirse las aseveraciones de los científicos, entre ellos, los psicólogos, tomándolo como el mundo determinante y punto de partida de la vida subjetiva, que es concebida como una reacción o, en el mejor de los casos, como un reflejo de ese mundo. Así se juntan las dos vertientes que hemos detectado antes, el hecho de estar determinados por ese mismo mundo al que pertenecemos, y la presencia en nuestra vida de elementos cuyo sentido muestran una independencia respecto a ese mundo. Por

<sup>1</sup> Este carácter de movimiento implícito en la intencionalidad husserliana aparece en la distinción, propia de las *Investigaciones lógicas*, entre mención y cumplimiento. La intencionalidad aparece primero como una mención de algo tendiendo hacia el cumplimiento de esa mención, hacia la posesión de lo inicialmente sólo mentado. En segundo lugar, aparece en la inserción de la intencionalidad en el tiempo de la conciencia, cada acto es un momento del tiempo, por tanto, un momento de la vida, lo que aparece en los análisis del tiempo de 1904/05.

eso, como hemos visto en el caso del tiempo, la descripción de la vida subjetiva en que se dan los objetos del mundo exige romper con la visión de que ese mundo nos determina, con la visión de un mundo dado en la experiencia que marcaría las líneas de comprensión de aquellos elementos de la vida que muestra una independencia en relación con el mundo. Esto es lo que Husserl llama la *epojé*, que aplica a la actitud natural. Porque así como la actitud del matemático tiene como correlato el mundo matemático, la actitud natural tiene como correlato el mundo de la actitud natural, por el cual siempre estamos en un mundo. La *epojé* consistiría en poner entre paréntesis este mundo de la actitud natural, como podríamos poner entre paréntesis el mundo de los matemáticos para examinar cómo está conformada la actitud de los matemáticos.

Con esto nos quedamos reclusos en la vida subjetiva en que se da el mundo, de manera que lo único que hemos perdido es el que el mundo sea el referente último, para quedarnos con la experiencia en que se da ese mundo, y con el mundo tal como se da en la experiencia. Me queda toda mi experiencia con la multiplicidad de sus actos y formas y el mismo mundo de la experiencia que nos aparecen entre comillas, como el lógico cuando pone un ejemplo lo pone entre comillas para indicar que ese ejemplo no pretende definir ningún argumento de la realidad. En esta experiencia, mientras estamos en la *epojé*, tampoco seguimos el movimiento intencional que lleva a un mundo real, sino que lo mantenemos, en cuanto a su pretensión, en un rasgo de *neutralidad*. De ese modo conseguimos establecer una diferencia muy importante entre un mundo real independiente de la vida humana y un mundo dependiente de ella, porque sus líneas de significado son claramente dependientes de esta vida. Una tarea fundamental de la fenomenología es describir esa vida subjetiva en la que se da un mundo dependiente de la misma.

Pero Husserl no se queda en este paso, que sería el primero, porque esa diferencia entre el mundo real y el mundo de la experiencia —que sería el mundo de la representación—, nos impide pensar en una *fenomenología de la razón*, porque la razón no se refiere a mis representaciones sino a la realidad. Cuando hablo de cuestiones de la razón, siempre estoy trascendiendo mi perspectiva subjetiva, aludiendo a una perspectiva común de todos. Tener razón en relación con algo no es estar en una mera opinión equiparable a otra opinión, sino estar en lo que las cosas son en realidad, en que aquello respecto a lo que tenemos razón es en ese sentido, en el sentido que yo creo; por tanto, que no estoy encerrado en mí porque la razón implica que todos participamos del mismo acceso a lo que las cosas son. Por eso, la pretensión con que la fenomenología había empezado debía llevarla a un paso ulterior. Es lo que Husserl ejecuta con lo que llamará la *reducción fenomenológica*.

Husserl osciló inicialmente en la comprensión del sentido de la *epojé* y la reducción, incluso consideró como una etapa de la fenomenología la descripción de la vida subjetiva como la descripción de una vida en la que se constituye la representación del mundo entre paréntesis, el mundo recuperado por la *epojé* del mundo real. Pero pronto cayó en la cuenta de que tenía que profundizar en esa diferencia pues, si describimos las vivencias concretas que se dan en esa vida, nos encontramos con las primeras y básicas vivencias, que son las percepciones, por las cuales estamos abiertos al mundo, con lo que están dotadas de unas caracte-

rísticas en las que anida la vivencia de la razón, de manera que, siguiendo el análisis de esas vivencias, lo que hace Husserl en la última parte de sus *Ideas*, llegamos a una *fenomenología de la razón*, en la que se encuentra realmente el *sentido filosófico de la fenomenología*.

Es posible que este sentido pase desapercibido a quien lea directamente ese libro, incluso al propio Husserl le costó mucho llegar a alcanzar plena claridad en este tema, sobre todo porque el tema de la razón estaba muy vinculado a otro punto, que nos va a situar en una nueva pista sobre el modo de ser del sujeto que es el correlato, en la parte subjetiva, por un lado, de los objetos ideales de la matemática y la lógica, y, por otro, de los objetos descubiertos en el análisis de la percepción, de las cosas percibidas. Porque tanto los objetos matemáticos y lógicos como los objetos percibidos tienen en común el *interpelar a todos*, por lo que su sujeto es un *sujeto intersubjetivo*. Ahora bien, la intersubjetividad es un problema escasamente estudiado en la filosofía hasta Husserl. Y ahí encontró Husserl un obstáculo que le llevó muchos años resolver de manera satisfactoria.

En efecto, la reducción parecía encerrarle en el sujeto individual, por tanto en la representación particular del mundo, frente a la cual se perfila el horizonte del mundo como realidad a la que todo pertenece. Por otro lado, el análisis de los objetos matemáticos y lógicos y la percepción nos ponen ante un horizonte común para todos, por tanto, que trasciende la representación del mundo, para situarse en el mundo real. Pues bien, la profundización en el sentido de la reducción llevará a Husserl a descubrir el sentido filosófico de la misma, por tanto, su contribución a resolver el problema que la fenomenología se había planteado, el *problema de la razón*, al constatar que aquella diferencia entre una representación particular del mundo y su realidad era una distinción que no podía ser entendida en el sentido clásico de la Edad Moderna, que aparentemente subyacía al primer planteamiento de la epojé y la reducción; porque, si se profundiza en esa diferencia, se constata que no es posible separar representación y realidad, porque no se puede pensar en una representación de la realidad si previamente no se está en el horizonte mismo de la realidad. Mas el horizonte de la realidad, el interpelado por los objetos matemáticos y lógicos así como el descubierto en los análisis de los actos perceptivos, pone de manifiesto que la representación particular sólo existe en un horizonte común intersubjetivo.

Entonces Husserl tomará conciencia de que lo que, en la epojé, se había puesto entre paréntesis era el convencimiento de la actitud natural de que el mundo es una *realidad absoluta que existe de un modo independiente de la vida subjetiva en la que tenemos conciencia de esa realidad*, para reducirme a la realidad tal como se da y se puede dar en la experiencia; y, segundo, como ésta es la única de la que yo o nosotros podemos hablar, la consecuencia de la epojé es que *toda realidad es re(con)ducida o llevada a la vida subjetiva sólo en la cual la realidad tiene sentido porque sólo en esa experiencia aparece el mundo*.

Esto y no otra cosa es la reducción trascendental, que denota el realizar esa operación por la cual invertimos la perspectiva, para, en lugar de vernos a nosotros en la realidad mundana, vemos la realidad mundana como la realidad dada en nuestra vida subjetiva, viendo *esta estructura, vida subjetiva-realidad mundana, como la estructura absoluta*, es decir, como el principio sólo a partir del cual se puede iniciar cualquier análisis y planteamiento filosófico, porque más allá ya no

se puede ir; eso significa que esa estructura es inderivable, porque todo se deriva de ella, en esa medida, es absoluta, y el sujeto que es una parte de esa estructura absoluta es un *yo trascendental* porque está más allá de cualquier especificidad que se quiera marcar en esa estructura. El yo es, entonces, el polo subjetivo de referencia de esa estructura, como el mundo es el polo objetivo de ese polo subjetivo. Pero este yo nos sale ya de este periplo rodeado de un rasgo intersubjetivo, en una urdimbre intersubjetiva; el yo está en un contexto social sólo en el cual los problemas de la razón que han puesto en marcha la fenomenología tienen sentido.

En un texto de los años veinte Husserl vincula el pleno desarrollo de la reducción, por un lado, a la superación de la diferencia entre representación del mundo y el mundo, y, por otro, pero de modo correlativo, a la comprensión de que la subjetividad trascendental es una intersubjetividad, por tanto, a la ampliación de la reducción practicada sobre la subjetividad individual a una reducción «intersubjetiva»<sup>2</sup>. Sólo entonces se comprende que el mundo primero que aparece como mundo particular es el mundo real al que todos nos remitimos como nuestro horizonte de realidad.

Con esto, puedo utilizar dos pasajes de Ortega y Gasset para exponer el sentido de este paso de la fenomenología, pues lo importante es lograr entender que el mundo, la realidad es una realidad que sólo tiene sentido en la vida subjetiva, como el bosque del que Ortega habla en las *Meditaciones del Quijote* sólo tiene sentido en la vida humana, pues fuera de ella, como conjunto de árboles, no es bosque, ya que éste es esa entidad misteriosa, profunda y latente que nunca puede ser llevada a patencia total, porque siempre está más allá de los árboles presentes. El otro pasaje lo tomo de *El tema de nuestro tiempo*, donde Ortega propone que «La reducción o conversión del mundo a un horizonte no resta lo más mínimo realidad a aquél; simplemente lo refiere al sujeto viviente, cuyo mundo es, lo dota de una dimensión vital, lo localiza en la corriente de la vida, que va de pueblo en pueblo, de generación en generación, de individuo en individuo, apoderándose de la realidad universal» (OC, III, 202; [05], III, 616).

El correlato de ese mundo no es otro que el yo en cuanto yo trascendental, porque no es el yo ordinario que es una parte de ese mismo mundo, sino el yo que se sitúa en la contraparte de ese mundo. Una pregunta muy importante es en qué medida esa contraparte es un yo, una vida, una perspectiva egoica. Justo porque estamos hablando del yo y porque inicio la reflexión yo, tengo que denominar a esta contraparte un yo, pero a lo largo de nuestro recorrido veremos la complicación de este yo, porque, si es cierto que soy yo el que inicia el movimiento reductor, en el sentido explicado, descubriendo en mi vida mundana una subjetividad correlativa, en la parte subjetiva, del mundo, también es cierto que esa contraparte descubierta es descubierta en términos mucho más amplios que los del estricto yo. Por eso, una vez que hemos llegado a este punto, debemos inten-

<sup>2</sup> Dada la importancia de este texto, doy aquí su referencia. Para aligerar el texto, he evitado interrumpir al lector con citas continuas, ya que en mis trabajos he documentado suficientemente todo lo aquí expuesto. El texto aludido es sin embargo central en mi interpretación y por eso lo cito. Se trata de un texto publicado en *Erste Philosophie II*, 480, clave en mi lectura de Husserl. El texto, publicado como Beilage XXX, tomado del manuscrito B II 15, procede aparentemente del año 1924. El título, escrito por Husserl con lápiz azul y subrayado con lápiz rojo, es: «Sobre la supuesta dificultad de que manteniéndose en la ἐπιτοχή 'nunca se retorna al mundo'».

tar reconstruir todos los aspectos que podamos ir viendo en ese «yo» trascendental, para dotarle de todas las características que se nos vayan mostrando. No olvidemos que la reducción se daba en la consideración del carácter social de ese yo, rasgo sobre el que volveremos posteriormente.

### 3. ESTRUCTURAS DEL SUJETO TRASCENDENTAL: LA CARNE

Con las consideraciones anteriores hemos avanzado mucho. Es cierto que hemos quemado muchas etapas de la reflexión de Husserl, etapas que él fue conquistando lentamente. Hay una, por ejemplo, que sus amigos, intérpretes y alumnos sólo comprendieron en fecha relativamente tardía. Pues, en la primera fenomenología, el yo trascendental era una especie de polo vacío y puro de la estructura que hemos expuesto. Pero en las *Meditaciones cartesianas* ese sujeto aparece como un *sujeto de hábitos*, lo que Roman Ingarden, que había estado muy cercano a Husserl en la etapa de Gotinga (1901-1916), en la que el yo aparece como ese yo puro, se lo recuerda expresamente como un gran avance. Pero en realidad Husserl siempre había debido de saber que el yo no era sólo ese yo puro, punto de la iniciativa, sino algo mucho más complejo porque se presenta con una densidad distendida hacia el pasado y hacia el futuro, porque, si algo es el yo, es temporal. Este rasgo de la temporalidad es el primero que analiza Husserl, antes incluso que la reducción, hasta el punto de fraguar la epojé, en 1904, al exigirse cambiar la mirada del tiempo objetivo al tiempo subjetivo. Pero en las *Ideas II*, que es el segundo tomo de las *Ideas* de 1913, pero que Husserl no llegó a publicar ni a pulir totalmente de cara a una publicación, podemos encontrar un hilo conductor más interesante para descubrir el modo de ser de esa densidad del yo, por tanto, para describir las estructuras del yo trascendental.

Es posible que algún entendido nos recuerde que ese texto, las *Ideas II*, no valdría para este objetivo porque en él se trata de análisis constitutivos de la experiencia del yo en el polo objetivo, y no de análisis del yo en el polo subjetivo. En efecto, Husserl, una vez que, en el tomo I de las *Ideas*, ha expuesto las estructuras generales de la conciencia y de la fenomenología de la razón, se apresta, en el tomo II, a analizar la vida humana que aparece en la conciencia, por tanto, el ser humano, en su unidad de cuerpo y alma, y en su aparición como persona, así como los productos en que la persona vive, es decir, la cultura o el mundo espiritual. Todo esto es cierto, pero no se puede olvidar que la reducción nos muestra que el yo descubierto en ella como polo subjetivo de la estructura absoluta de experiencia del mundo es el mismo yo que aparece en el mundo, sólo que despojado de la interpretación que de él hacemos de ser una parte del mundo sometida a la causalidad mundana; porque ese yo, en esas condiciones, no puede ser el sujeto de la verdad y la razón. Una vez constatado que ese ser sujeto trascendental es el mismo que el ser humano que aparece en el mundo, hasta el punto de que la práctica de la reducción no se comprenderá (o no será ejecutada) si el ser humano mundano no es reconducido al ser trascendental, —y esa es una usual definición husserliana de la reducción— en ese momento los análisis de *Ideas II* sobre el ser humano se convierten en análisis también del sujeto trascendental, es decir, del yo que, mediante la reducción, hemos descubierto en el ser humano.

Pues bien, la primera constatación, absolutamente clave en la fenomenología husserliana, y más allá de ella, en el movimiento fenomenológico, es que el mundo correlato en la estructura absoluta es un mundo correlato de un ser animal, por tanto, que no se trata del mundo de la física, del mundo de la *res extensa* cartesiana, sino de un mundo con predicados procedentes de su *correlación con un animal*, por tanto, un mundo de luz y sombras, en consecuencia, de colores, envuelto en aromas, habitado por sonidos, resistente a mis pies, aunque también hay partes de él en las que puedo penetrar, que por tanto no me son resistentes. Y todo porque la parte subjetiva de ese mundo, es decir, yo, soy ante todo un *cuerpo carnal*, una carne, y el mundo que se me da a mí como yo carnal es un mundo, ante todo, animal, porque yo soy, en primer término, un cuerpo o un yo corporal dotado de campos de sensibilidad, es decir, de lugares extensos en los que se dan sensaciones de al menos tres tipos.

El primer tipo de sensaciones se refiere a aquellas en que aparece el contacto con el mundo o la resistencia del mundo. Estas sensaciones aparecen en los lugares del cuerpo que tocan el mundo, los pies, las posaderas y los muslos cuando estoy sentado, y los brazos, si me apoyo en una mesa. Hay otros lugares en los que siento el contacto de la ropa, si es o no holgada. Toda mi carne está así dotada de un campo sensorial táctil que lo acompaña por todo, porque si me tiendo, cambiarán los lugares de la aparición de esas sensaciones para extenderse a todo lo largo de mi cuerpo, en los lugares en que tocan las sábanas, por ejemplo, de la cama, o del sofá en que descanso. Estas sensaciones son así sensaciones que están por todo el cuerpo y por eso se llaman *ubiestesias*, que es como Antonio Zirión ha traducido la palabra husserliana *Empfindnisse*.

Hay otras que dan a la carne un contenido de placer o displacer, es decir, de sentir mejor o peor, de agrado o desagrado, de bienestar o malestar, todas esas sensaciones, muy variadas, de diverso alcance y localización que van desde la sensación de calor o frío en grados diversos —desde sólo sentir el calor o el frío sin que sea desagradable o agradable, hasta deslizarse claramente al lado del bienestar cuando el calor es agradable, o del malestar incluso fuerte desagrado, o dolor cuando molesta—, a otro tipo de sensaciones, por ejemplo, ya el dolor, que afecta a una parte del cuerpo, en varios grados, desde una ligera molestia, hasta un dolor que no puedo olvidar y que lleva mi atención continuamente a él. En todos estos casos hablamos de sensaciones *cenestésicas*, en una gama amplísima, en todas las cuales aparece el cuerpo como entidad propia, no dotado de una peculiaridad de la que enseguida hablaremos y que se manifiesta en las primeras sensaciones, de ir al mundo. En las que ahora consideramos el cuerpo aparece en sí mismo, pero es un aparecer muy peculiar porque en él está la objetividad y la subjetividad, en el frío el cuerpo siente el frío y está frío. En el dolor el cuerpo o mejor una parte del cuerpo duele, en ella está el dolor, no hay, en principio e inmediatamente, trascendencia hacia otra cosa.

Por fin tenemos otra serie de sensaciones propias del cuerpo en las que el cuerpo aparece en movimiento, pero un movimiento iniciado desde mí mismo, no un movimiento iniciado por otros. Por ejemplo, si muevo mi brazo para alcanzar alguna cosa, apenas siento la mínima pesadez del brazo al levantarlo, sólo si me detengo a analizarlo, o sólo si fuerzo el movimiento para alcanzar algo un poco lejano siento cierta tensión, más que en el brazo, en el pecho o las articula-

ciones del hombro. Lo mismo al andar, puedo apenas sentir el movimiento, sólo si el andar pasa a ser un andar esforzado puedo sentir el movimiento, o si ando en una fuerte pendiente, me puede costar un esfuerzo levantar la pierna para dar el próximo paso, puede la pierna pesar demasiado, o mejor, el cuerpo pesa demasiado, como cuando subo muchas escaleras, siento entonces los músculos del muslo haciendo el esfuerzo de levantar el cuerpo al nuevo peldaño. Todas estas diversas sensaciones, que llamamos *cinestésicas*, dan otro contenido al cuerpo, a la carne, pero un contenido muy peculiar porque de estas tenemos dos vistas o dos percepciones, una la externa, el movimiento del cuerpo lo percibo tanto yo como cualquiera que me vea, pero tiene otra vista interna, porque sólo cada uno las puede vivir, por ejemplo, la tensión de los músculos a que antes me he referido, en mi caso, sólo yo la vivo.

En realidad, todas las sensaciones que he descrito son sensaciones íntimas, sólo cada uno las siente, lo mismo que el placer sexual, que es un tipo de sensación cenestésica, sólo cada uno lo siente, incluso el placer orgásmico, tan radicalmente diferente entre los hombres y las mujeres que es imposible para los hombres tener acceso al placer orgásmico de una mujer. La carne goza de *intimidad epistémica*, sólo cada uno es testigo de su carne.

Eso no quiere decir que estemos encerrados en la carne, y así abordo el punto a que antes me refería. La carne, además de esa intimidad epistémica por la que ella misma está presente a sí misma, tiene una doble vertiente de comunicación, una dada por las sensaciones táctiles primeras, pues las ubiestesias táctiles conectan la carne con el mundo, además la conectan en un plano de igualdad, la superficie que toca el mundo es una continuidad con la superficie del mundo. Entre la carne y el mundo hay una continuidad que hace que la carne misma aparezca como parte del mundo, siendo por tanto un cuerpo mundano. Pero, además, la carne expresa multitud de sensaciones que en ella ocurren. La mayor parte de las sensaciones cenestésicas se reflejan en el rostro. El rostro es, como acertadamente decía Ortega, un semáforo de señales de lo que ocurre en la carne. Por supuesto, el esfuerzo, la atención, concentración, todo lo que sucede en la intimidad epistémica carnal tiene o puede tener acompañamiento en el rostro, por lo que la intimidad epistémica indudable no supone un cierre, sino todo lo contrario, de entrada está abierta al mundo. El llanto y la risa son extremas manifestaciones expresivas primarias del ser humano, que no son sino una modulación genética de la forma en que otros mamíferos expresan sus sensaciones cenestésicas extremas, por ejemplo, el hambre.

Mas ¿se queda el cuerpo en ese contenido que hemos visto, o se integra en una unidad superior que le orienta en una u otra dirección, y que recorta y crea unidades en el mundo? Efectivamente, el mundo dado por el cuerpo es una base de resistencia que soporta al propio cuerpo dándole asiento y, lo que es más importante, seguridad, de manera que nos sentimos firmes en el suelo, hasta el punto de que cualquier variación en este aspecto provoca la mayor conmoción de lo cenestésico y, en consecuencia, de lo cinestésico. Pero eso no es normal, incluso puede darse el caso de que casi nunca o nunca hayamos tenido esa sensación. Lo normal es que, sobre la confianza de la seguridad de mi asentamiento firme en el mundo que nos sostiene, vayamos estableciendo direcciones en el mundo, primero, orientadas por el propio cuerpo: arriba, abajo, enfrente, detrás,

a la derecha, a la izquierda, siendo siempre el cuerpo carnal presente el punto cero; luego, orientadas por la sociedad y la cultura. Aquí es donde había que situar la primera sección de las *Ideas I* de Husserl, porque ese mundo abierto por la vista y el oído, pero que está dotado de la seguridad que le da el sostener el cuerpo, es un mundo cuyo significado se nos ha dado con la lengua, porque al aprender a hablar hemos aprendido mucho más que sólo a hablar, hemos aprendido las diversas unidades que pueblan el mundo, pero sobre todo hemos aprendido a tener conciencia de esas unidades en los momentos también recortados de la vida consciente en la que el cuerpo, la carne siempre está ahí dándonos acceso a esas unidades, porque ese mundo es un *mundo clasificado*.

Llamamos generalmente percepciones a esos actos en que se dan las cosas concretas o su conjunto, el mundo. Mas una percepción humana está animada de la característica de la vida humana de ser intencional, eso quiere decir que cada momento está en un movimiento hacia otro, que implica esas otras posibilidades de acceder a otros momentos, de manera que siempre se muestra una multiplicidad real o posible frente a mi cuerpo, que siempre está detrás de cada percepción, y la vida consciente en que aparecen esas unidades y multiplicidades enmarcadas, por lo general, o en la constitución del contenido del mundo, o en las acciones en que se enmarcan las mismas. Pero respecto a esas unidades muchas veces hay que tomar decisiones, por ejemplo, ponerlas al alcance de nuestro cuerpo, mas esas decisiones las toma siempre no el cuerpo físico, ni siquiera ninguna de las dimensiones que aparecen en la densidad de la carne, sino un *polo de iniciativa*, lo que llamaremos el yo, porque, iniciada el habla, siempre lo designaremos con un deíctico de este tipo, que designa al hablante, es decir, a mí que hablo (o escribo). En realidad, en todo lo que hasta ahora hemos dicho siempre esta presente ese polo de la iniciativa, frente al cual se desatacan las diversas sensaciones de la carne, que pertenecen a ese polo de iniciativa, sin que se identifiquen con él totalmente. Pero siempre son sus sensaciones, su dolor, su bienestar o malestar, y nunca el de otro, porque la intimidad es suya, él sólo es el testigo de esas sensaciones y quien se expresa en el cuerpo, hasta el punto de ser el cuerpo carnal propio como la envoltura del yo, en el que el yo vive, se mueve, y que utiliza como un medio para ajustar sus percepciones, su atención y lograr su objetivos.

Ese polo toma decisiones frente a las incitaciones del contorno, sigue las sugerencias y ante las dudas o incertidumbres si una cosa es esto o lo otro, que surgen muy pronto en la vida, toma decisiones o partido por una cosa frente a otra. La vida presente, que es radicalmente corporal, es además una iniciativa de orientación y toma de partido por unas opciones frente a otras. Si llamamos *pasividad primaria* a lo que se me ofrece del mundo en una idealmente primera inspección del mismo, cada acción que inicio será una *actividad primaria*. Pero esta actividad primaria, una vez tomada, quedará como parte de la toma de decisiones que determinará otras actividades posteriores, respecto a las cuales ya será pasividad porque la actividad es la de ese primer momento. Pero para esto debemos ver otra característica de la vida. Pues hasta ahora sólo hemos visto destacarse la *carnalidad* y el *momento de la iniciativa* en la carnalidad como punto de referencia siempre presente en la carnalidad y respecto a la cual incluso la aparición del dolor en una parte del cuerpo se da como una contraparte que se enfrenta en una cierta medida, pero que no puedo arrojar fuera porque me duele a mí. Es muy peculiar

esta estructura dual en que consiste la experiencia del cuerpo carnal, porque por un lado es obvia una diferencia entre la iniciativa, entre el yo y la carne, pero por otra la unidad es absolutamente indisoluble. Si me duele una muela, mi consciencia está poblada por el dolor, hasta el punto de que ese poblamiento puede impedir cualquier otra iniciativa, pero no identificaré nunca mi yo consciente con ese dolor, ni con una sensación, porque las sensaciones siempre se dan en una parte, mientras que el yo no tiene localización directa ninguna. Sólo la tiene indirecta, a través del cuerpo carnal, pues de esa manera puedo decir con sentido que yo estoy aquí.

Ahora bien, las decisiones que tomo en relación con el mundo afectan a la propia carnalidad pero también a la iniciativa porque la encauzan. Si aprendo a *manejar* unas tijeras —la única forma de *conocer* unas tijeras—, tal aprendizaje me pertenece y determinará en adelante mi iniciativa, es decir, determinará el yo; pero también pertenece a mi cuerpo carnal, porque en ese aprendizaje está implicado mi cuerpo cinético, es decir, en cuanto movimiento, por lo que es él el que además aprende cómo debe manejar las tijeras, que una cosa, por ejemplo, el ojo del mango de las tijeras, tiene estas implicaciones, que es así para meter el dedo en él, y que se maneja de un modo y no de otro, y todo eso queda retenido en la propia vida consciente. Pero para profundizar en estos aspectos se requiere un conocimiento previo de un rasgo propio de la vida, que no es otro que la temporalidad.

#### 4. LA TEMPORALIDAD DEL SUJETO TRASCENDENTAL

El sujeto trascendental descubierto por la reducción en el ser humano empieza por el cuerpo carnal. De este cuerpo, en sus dos dimensiones, hemos descubierto tres niveles fundamentales que van a determinar los tres modos de ser de la vida subjetiva. Hemos hablado de un nivel de sensaciones que conectan el cuerpo con el mundo, el tacto, sin que en ella haya otro nivel de profundidad, el cuerpo se hace presente en el propio contacto, dándose la resistencia. Podríamos hablar de un nivel puramente teórico porque parece no tener otra función. Luego hemos hablado de un nivel *cenestésico* en el que el cuerpo aparece lleno, con sensaciones que nos dan placer o displacer, en varia medida, y repartido de diversos modos en el propio cuerpo. Tenemos, aquí, un segundo nivel, distinto del anterior, porque ahora estamos hablando ya de una dinámica, pues lo placentero nos atraerá, mientras tenderemos a evitar lo no placentero. Según el nivel de uno u otro la atracción o repulsión será mayor o menor. Así, desde el cuerpo el mundo o situación que provoca esas sensaciones cenestésicas quedan cargadas en relación con el cuerpo animal por lo que no son indiferentes. Tercero, hemos hablado de un nivel *cinestésico*, un nivel de movimiento, por tanto, de que el cuerpo no está quieto, tiene una movilidad, hace, actúa. Cito estos tres niveles porque van a ser los tres niveles omnipresentes en la vida, pensar/conocer, sentir/estimar, decidir/hacer; mas su soporte está ya en el modo como nos es presente el propio cuerpo.

Pero el cuerpo no es más que un primer momento de la vida humana, cierto que un momento estructuralmente básico, fundamental, porque, además, junto

a los tres niveles de referencia que he citado, hay otros dos decisivos que son los que dan el contenido al mundo, aunque de ellos no hay ninguna sensación corporal, me refiero a la conexión que el cuerpo establece con la luz y el sonido. El cuerpo tiene unos campos sensoriales cuya entidad sensible es cinestésica, pues la aparición de la luz depende de la apertura de los párpados, pues, cuando los abro, aparece el mundo iluminado y ahí los colores, en toda la multiplicidad y los matices que configuran las formas diversas en que aparece el mundo; y si cierro los párpados, como continuamente lo estoy haciendo, el mundo desaparece, aunque, dado que el cierre es muy breve —lo que en alemán se llama un *Augenblick*—, un instante, lo que hace es tener siempre ese breve temblor en el mundo simultáneo con el cierre del párpado. En cuanto al mundo sonoro, los sonidos están ahí fijos, me invaden, no tengo que hacer nada para escucharlos, pueblan el mundo, le dan un espesor porque no están ni por debajo del suelo, ni en el horizonte lejano, ni en el inalcanzable cielo: están entre todas esas dimensiones, con ellos el mundo entre esas dimensiones adquiere una profundidad poblada, no vacía, que es la de la vista, pero para escuchar los sonidos, atender a ellos, debo concentrarme, es decir, tensar el cuello, obnubilar un poco la vista y fijarme en esos extraños pobladores de densidad del mundo; también puedo mover el cuerpo o la cabeza para orientarme en relación con ellos. Pero los sonidos tienen una cualidad opuesta a la luz que es presente, pues a diferencia de la luz que está ahí quieta —sólo se altera en el ritmo de día y la noche y en el movimiento de la sombra— el sonido se sucede, va pasando, a un sonido sucede otro, o a una fase del sonido sucede otra.

Precisamente este modo de ser del sonido apunta en una dirección fundamental de la vida humana, pues la descripción de todo lo anterior, excepto en el caso del sonido, era presente. Pero pronto el cuerpo se vive, por un lado en una retención del presente, lo que se ve en el sonido y en el caso de las sensaciones táctiles diversas, que se suceden unas a otras, sin que las primeras desaparezcan como tampoco desaparece el sonido recién pasado, con lo que tenemos una retención de lo que acaba de ser, que va acompañada con una proyección de lo que va a pasar, de una protención del futuro. Este es el primer rasgo que Husserl analizó del sujeto humano, y lo hizo con tanta profundidad como seguramente nadie lo había hecho nunca, porque hasta entonces el tiempo había sido, el tiempo externo analizado por Aristóteles, o el tiempo de la vida humana citado más bien como un enigma por San Agustín; y luego Kant, que pondrá el tiempo como la forma del sentido interno, aunque lo someterá a un análisis constitutivo en el que los instantes del tiempo deberán ser sintetizados para constituir el tiempo, con lo cual el tiempo queda reconducido a una base presente y a una síntesis que reproduce esos instantes presentes, trayéndolos a la memoria.

Husserl hará un análisis muy pormenorizado de cada uno de los momentos temporales, partiendo del presente que está constituido por una distensión hacia el pasado y hacia el futuro. Esta distensión es a la vez que una des-tención, una re-tención, es decir, una forma de ir-dejando-de-tener lo que se retiene, y un-notener-todavía lo que se pro-tiene. En castellano podemos jugar con las dos palabras, la tensión y la tenencia (tención), de manera que la retención es una tensión de la conciencia hacia el pasado que ya ha sido y no puede dejar de haber sido, pero representa un momento en que el presente ya no tiene la claridad y fuerza

que tenía; y la protención que es una tensión hacia el futuro, en el que lo que va a venir aún no es, por tanto tampoco tiene la claridad y firmeza del presente. Por eso en el presente, que permite comprender y vivir el tiempo, no hay una síntesis de ahora, como pensaba Kant, sino que el ahora es lo que dirá Husserl un *presente viviente*, porque en sí mismo es una distensión hacia el pasado, que queda así retenido, y una protención hacia el futuro, que así está tenido de antemano, es decir, protenido. Ésta es la base de la temporalidad humana y, posiblemente, de la temporalidad de muchos de los vivientes.

Pero lo que caracteriza la vida humana, en relación con el tiempo, es que, sobre todo, esa retención del tiempo presente es muy densa porque el pasado retenido era ya, él a su vez, un presente que retenía un pasado, de manera que el presente está distendido enormemente en el pasado, hay pues un continuo desplazamiento del presente hacia un pasado denso, pero que hace al presente también denso, y eso da al mundo una continuidad que se proyecta también al futuro, porque el futuro tiene también los mismos rasgos del pasado, por lo que el mundo adquiere una continuidad.

Pero lo que caracteriza a la vida humana es que esa continuidad se da al mismo cuerpo carnal que está en el presente, es mi cuerpo el que se me da en el presente pero que ya era también en el pasado y será en un futuro. Por tanto, tenemos un presente abierto al pasado y al futuro, pero muy pronto en la vida<sup>3</sup> —es una cuestión de estudio empírico—, damos un paso decisivo, no nos contentamos con tener ese presente distendido hacia el pasado y el futuro, dando una continuidad a la vida y por tanto al mundo, sino que abrimos específicamente retazos de ese pasado y retazos del futuro, y ese mundo pasado y ese mundo futuro no son mundos independientes, sino el mismo mundo presente que tenemos pero con una diferencia, que ahí está mi cuerpo, mi mismo cuerpo y por tanto mi mismo yo, pero ahora sólo «recordado» o «esperado». La posibilidad de esta apertura a retazos del pasado, lo que llamamos «recuerdo», y a posibilidades del futuro, lo que llamamos «expectativas», y en un ámbito un poco más amplio «esperanza», es que previamente hayamos retenido el pasado y que hayamos protenido el futuro.

Por eso el tiempo humano tiene estas dos vertientes, por un lado la condición mencionada y, por otro, el abrir explícitamente retazos del pasado y del futuro, recordar y esperar. Y ahí es donde ya no sólo tenemos el yo identificado con el tiempo como el modo en que es, en un presente distendido hacia el pasado y el futuro, sino un yo que es, desde un momento muy temprano en la vida, una síntesis de los diversos recuerdos continuos en los que vivimos, porque, tanto a lo largo del día como a lo largo de los días, esos recuerdos ya siempre me van a acompañar, más aún, yo voy a ser el resultado de esa síntesis de los recuerdos. Mas lo que ocurre hacia el pasado sucede también respecto al futuro. Cada vez con más frecuencia estamos en el futuro, incluso *pronto el futuro tomará las riendas* y los proyectos, que son decisiones sobre lo que voy a hacer en el futuro, se convertirán en la verdadera sustancia del yo porque el futuro no es tanto el futuro del mundo como los *proyectos que asumo desde mi iniciativa*, por más que ese futuro vaya acompañado del tiempo que se nos da en el mundo.

<sup>3</sup> Recientemente una niña de tres años decía que «ella cuando era pequeña había dormido en esa casa», se refería a la casa de unas tías donde había dormido hacía escasamente dos meses.

Así el yo trascendental, que empieza con la carne sensible, que le da una consistencia basada en las *sensaciones ubiestésicas*, y un principio de sensación de estima, basados en las sensaciones cenestésicas, es a la vez un yo resultado de una síntesis temporal basada en los recuerdos, así como un yo que proyecta para el futuro qué va a hacer en el mundo, en un mundo que será fundamentalmente el mundo del pasado, sólo que con los cambios que podamos introducir en él yo mismo, los otros, o la propia naturaleza en torno. Pero para esto debemos considerar otro rasgo de este yo, el rasgo social en que siempre está inmerso y que ya nos ha salido porque la puesta en marcha de la fenomenología está en íntima conexión con este rasgo, el *rasgo social de la razón* o, si se quiere, el hecho de que la razón nos interpela a todos.

## 5. CARÁCTER SOCIAL DE LA SUBJETIVIDAD: LA INTERSUBJETIVIDAD

Uno de los tópicos que más han dañado a la fenomenología está en relación con este rasgo del yo trascendental. No deja de ser curiosa esta cuestión porque la fenomenología arranca precisamente de lo contrario, del convencimiento de la situación subordinada del individuo fáctico a la razón, por tanto, del convencimiento de que el sujeto de las proposiciones con una verdad de razón, o los juicios de existencia basados en la percepción, no es un sujeto individual sino un sujeto colectivo, es decir, cualquier sujeto humano, o todo sujeto humano. La razón, por su propia esencia, es intersubjetiva. No es otro el principio de la fenomenología.

Fernando Montero Moliner insistió siempre en este punto, encontrándose con cierta incompreensión incluso por parte de los fenomenólogos porque, aparentemente, el tema de la intersubjetividad aparecería en la fenomenología un poco más adelante. Lo que es cierto, pero por la propia dinámica del desarrollo de la fenomenología. Pues, lo primero que hace Husserl es exponer el principio fundamental de la seguridad y certeza de las leyes lógicas y matemáticas, al margen de cualquier psicologismo, para luego analizar el sujeto en el que se dan esos objetos dotados de esos caracteres. Pero ese sujeto es un sujeto individual, corporal y temporal. Justamente en este contexto, en el que fragua la dificultad de pensar fenomenológicamente el sujeto competente para cualquier tipo de objeto, entre ellos, los matemáticos y lógicos, se ve obligado a formular el método fenomenológico de la epojé y la reducción. Ahora bien, la característica de la una y la otra llevan, aparentemente, a insistir en el rasgo individual del fenomenólogo, con lo que parece desaparecer el aspecto social del sujeto.

Husserl percibió muy pronto el problema, ya en las lecciones de 1910/1911, conocidas como las *Lecciones sobre problemas fundamentales de la fenomenología*<sup>4</sup>, que no fueron publicadas hasta 1973, aunque de su importancia se tenía noticia desde la publicación de las lecciones de *Filosofía primera*. En aquellas lecciones Husserl, aunque no desarrolla la teoría de la intersubjetividad, pone las bases de todos los desarrollos futuros al respecto, y a los que dedicará cientos de páginas,

<sup>4</sup> Traducción castellana, de César Moreno y Javier San Martín, Alianza Editorial, 1994.

como se puede ver en los tres tomos (Hua XIII, XIV y XV) que editó Iso Kern de textos sobre la Intersubjetividad.

En resumen, podríamos decir lo siguiente. Husserl aborda el tema de la intersubjetividad desde tres perspectivas. La primera está siempre de fondo, y se refiere al convencimiento de que la fenomenología de la razón implica a todos, por tanto, desde una fenomenología de la razón estamos en un contexto social. Decir que algo es razonable, implica que lo es, no sólo para mí, sino también para los otros.

El segundo, quizás el único que Husserl desarrolla expresamente pero ofrece más motivos para errores que para aciertos, es el análisis de los actos en que percibimos a los otros, los llamados en la terminología que se había impuesto desde principios de siglo empatía o *Einfühlung*. Las discusiones sobre este tema fueron continuas en el Husserl de Gotinga y su entorno, de manera que su ayudante Edith Stein escribió su tesis doctoral sobre el tema. Husserl sin embargo no publicó nada al respecto hasta el texto de las *Meditaciones cartesianas*, en cuya quinta Meditación se analizan exhaustivamente los actos de percepción del otro.

El tercer enfoque es más interesante, y aunque no aparece en el anterior es el que le da sustento y alimento, de manera que al no haber tenido noticias de ese enfoque, el segundo podía aparecer descarnado y, por tanto, ineficaz. En el análisis genético de la subjetividad, Husserl pone en la base de la vida personal una estructura instintiva de relación madre hijo, que va a determinar toda la vida. Según Husserl, y no creo que sea fácil no estar de acuerdo con él, una característica de la vida humana es el vivir generativamente, es decir, en un contexto generativo y generacional. Pues tanto lo uno como lo otro está implicado en el aspecto generativo. Generativo significa, en primer lugar, el *saberse nacido* en una familia, estando referidos a unas personas mayores, generalmente la madre de la que se espera todo lo necesario en los momentos en que la persona está en pleno proceso de constitución. Pero significa también generacionalmente, porque pronto se toma conciencia de la diferencia entre adultos y compañeros, es decir, la *diferencia generacional* que en adelante será determinante de los comportamientos, empezando por el uso de los espacios en la propia casa. Si partimos de esta constatación sobre el modo como la subjetividad se desarrolla, tenemos que decir que siempre estamos en un contexto social, desde el principio mismo de nuestra apertura al mundo, en la forma más normal de vida, en el modo del pecho materno. Ese horizonte social no es algo abstracto, sino que tiene la figura de la madre y resto de parientes que están alrededor, para luego irse ampliando.

Es sobre este contexto social desde el que debemos abordar los análisis de Husserl de las *Meditaciones cartesianas*, donde no se trata de *probar o demostrar* que tengo conciencia de los otros, porque los otros están de siempre en mi vida. De lo que se trata sencillamente es de analizar los diversos componentes que entran en esa experiencia, una experiencia para la que en definitiva la palabra usual, *Einfühlung*, empatía, es una «mala palabra» porque dice más de lo que pretende, pues lo que quiere decir es sencillamente la *Fremderfahrung*, es decir, la experiencia del otro, que no siempre implica una empatía sino sólo la percepción del cuerpo del otro como tal cuerpo del otro. En esta expresión hay

muchas capas, al menos tres, por un lado el cuerpo físico, del que tengo experiencia directa; luego, aunque aquí está el problema —en la interpretación del «luego»—, la implicación de la carne; y, en tercer lugar, la apertura de la vida mental del otro. Y todo ello de golpe en la percepción del cuerpo, en la que percibimos la carne. El error ha estado siempre en el intelectualismo con que pensamos que siempre estamos en la vida mental del otro, cuando lo que tenemos del otro es la percepción de su vida animal, lo que se nos da en la percepción de la vida animal. Porque la percepción de cualquier ser vivo sensible es percibirlo como carne viva y por tanto sensible, como mi cuerpo, que, en la opinión de Husserl, actúa como *experiencia fundante*. Lo más probable es que perciba el cuerpo en movimiento, y ese movimiento lo percibo como percibo mis propios movimientos, como movimientos que persiguen una intención de algo, con lo cual inicio algo que la percepción del otro inicia, y ahí está la verdadera empatía, palabra que designa estrictamente el ponerme en el lugar del otro para rehacer la vivencia que subyace a su comportamiento. Dado que la percepción de esas vivencias en la conducta del otro ocurre fundamentalmente en el campo afectivo, porque éste se traslada por lo general al rostro de manera inmediata, esa percepción del otro, en ese segundo recorrido, es una empatía, una *Einführung*, una introyección afectiva, o lo que es lo mismo, un sentirle al otro sus sentimientos. Metonímicamente esta palabra pasó a designar la totalidad, primero, del conocimiento del otro, designación que puede tener su validez, porque siempre hay una inducción a partir de las manifestaciones, la mayor parte de las veces afectivas, de la vida mental efectiva del otro; pero segundo, en lo que debemos presumir que ya habría una mala interpretación, se aplica a la misma experiencia del otro, en la que no es necesaria ninguna introyección de nada, porque el cuerpo del otro se percibe directamente como cuerpo vivo carnal.

Unas líneas más para terminar este apartado. No nos debe pasar desapercibido algo que hemos mencionado ya antes, la reduplicación en que nos sitúa la apertura de retazos de nuestro pasado a la que antes aludíamos. Como hemos dicho, esa reduplicación ocurre ya en los primeros años de la vida, y no debe pasar desapercibido lo que supone, primero, de distensión temporal del yo. El yo pierde de ese modo la exclusividad de la presencia. Yo no soy sólo el presente, sino también el pasado. Segundo, el yo pierde el rasgo de ser el punto cero. Es cierto que siempre es presente y punto cero del espacio, pero por esa presencia recordada o esperada en otro tiempo o espacio, el yo se pierde en lo otro, con lo cual el propio yo se encuentra en su misma entraña en el horizonte del otro, extrañado de sí mismo. Esta forma de ser el propio yo, distendido al pasado y a los otros lugares, fue uno de los temas a los que más tiempo de reflexión dedicó Husserl en los años finales de Gotinga. Todo esto significa que el yo no sólo es social por estar en un contexto social desde el principio sino que también muy pronto está también internamente en una diferencia consigo mismo, en otro yo que él en este momento. Entre el yo recordado y otro yo visto no hay tanta diferencia en las capas constitutivas. Mas aún, mi recuerdo o mis proyectos, en los que me proyecto en diversas maneras, no provienen tanto de mí como de la percepción de los otros. De todas maneras, la tarea de la fenomenología es investigar todos estos horizontes de implicación.

## 6. CARÁCTER HISTÓRICO DE LA TRASCENDENTALIDAD

El sujeto trascendental es el mismo ser humano mirado desde sí mismo y no interpretado como una parte del mundo sino como punto de partida en el que se da la experiencia del mundo, una experiencia que ocurre en los tres niveles que hemos descubierto en la carne, la presencia del mundo, la estima y valoración del mundo a través del sentimiento del cuerpo, y la acción en el mundo. Este sujeto empieza con la carne, una carne que tiene una presencia exterior que, además, se compone con el mundo. Si no tiene ningún sentido decir que la carne es una parte del mundo, y en esa medida es estructura del sujeto trascendental, tiene todo sentido porque es un dato de la experiencia que nuestro cuerpo externo, o la carne en cuanto exterioridad al alcance de sí misma, es tan objeto como cualquier otro objeto, por tanto, una continuidad con el mundo mismo.

El sujeto trascendental en cuanto carne se presenta también con una iniciativa que puede moverse por la presencia extendida de la carne, de manera que la iniciativa puede atender a un lugar de la carne o a otro, incluso puede, mediante la misma carne, tomar como objeto otra parte de la carne como cuando con una mano tomo la otra. Esta iniciativa, que llamamos por antonomasia «yo» pero que funciona siempre con la carne, siendo esta la primera estructura de la misma, no es un punto vacío sino que ya hemos visto que tiene, primero, una distensión temporal, luego una densidad temporal, es decir, el carácter de ser una síntesis entre el yo que aparece recordado del pasado y proyectado al futuro, por lo que tiene lo que llamaríamos un *carácter biográfico*, porque esa síntesis es lo que constituye el núcleo fundamental de lo que será la biografía que constituye lo que somos, nuestra identidad. Todo esto es lo que entendemos por el carácter social del sujeto trascendental. Hemos visto, además, que todo eso se da en un contexto social, pues en la biografía de cada uno están siempre implicados los otros, desde los más cercanos, los padres y hermanos o miembros de la propia generación, a los otros, en un sentido más generalizado, de los cuales sólo sé que son seres humanos como yo pero sin ningún contenido más allá de su cuerpo que se presenta directamente como carne.

Pues bien, ese yo no sólo es temporal e intersubjetivo, sino también histórico. Junto con la intersubjetividad, la historicidad, o en general, la historia, ha sido uno de los temas que han sido considerados tradicionalmente más ajenos a la obra de Husserl. No sólo los discípulos de Heidegger, con éste a la cabeza, por supuesto, sino incluso fenomenólogos que se han formado en esa «escuela de la fenomenología» dirigida por Husserl, tales como Ricoeur. Para esta opinión generalizada había razones de dos tipos; por un lado tenemos, naturalmente, una falta de comprensión de lo que era el sujeto trascendental en toda su amplitud, así como un desconocimiento de la reducción, debido fundamentalmente a la falta de información sobre la obra de Husserl y a ciertas expresiones del propio Husserl. Pero por otro lado tenemos la característica misma de la intención de la fenomenología de fundar o reconstruir un sujeto racional que parece que debe estar más allá de la historia porque ésta sería el reino de lo mudable, de lo inestable, en definitiva, de una facticidad de la que la fenomenología debía protegernos. Por eso era normal pensar que la historia debía ser radicalmente ajena y opuesta a la fenomenología.

En esta postura, reiteradamente asumida por filósofos que, por otro lado, mostraban su admiración por Husserl, por ejemplo, Ortega, se olvidaba profundizar justamente en la estructura misma del primero y segundo tomo de las *Investigaciones lógicas*, que, por un lado, debía rescatar la independencia de los contenidos lógicos y matemáticos respecto a la facticidad del sujeto (tema del primer tomo), pero, por otro, había que pensar cómo esos contenidos aparecen en un sujeto que es realmente sujeto humano. La misma génesis de la fenomenología, marcada por esta problemática, obliga a pensar que la historia es el gran problema de la fenomenología, no sólo un tema dejado por superado a las puertas mismas de la fenomenología, sino al revés, el *problema fundamental de la fenomenología*, porque justamente la mutabilidad que parece corroer la vida humana, irremediablemente histórica como es mortal, nos obliga a profundizar en el rasgo también indudable de la certeza metahistórica de compaginar estos dos polos de la vida humana. Por eso llegado a su madurez, dirá Husserl que la historicidad es el gran *Faktum* de la subjetividad trascendental<sup>5</sup>.

Pero nos encontramos con un problema añadido, que no ha dejado también de importunar y sobre todo de dar pie a comentarios maliciosos, sobre todo cuando, para los seguidores de Heidegger, que eran quienes más ignoraban a Husserl, generalmente basados en los prejuicios que en este trabajo estamos intentando sortear y superar, ha surgido el engorroso tema del nazismo de Heidegger, tan vinculado al tema del racismo más grosero. El tema es que la historicidad es el gran tema que subyace a la fenomenología, desde su mismo comienzo. Pero pronto la fenomenología cae en la cuenta de que las formas de vida de la humanidad son ellas mismas diferentes a lo largo de la historia. No siempre ha existido filosofía, ni siempre ha existido ciencia. Más bien el mundo histórico en que vivimos es radicalmente distinto de otros mundos históricos en los que no hay influencia de la filosofía ni de la ciencia. Y si nuestras sociedades viven pensando en un futuro mejor, en el que se resuelvan los conflictos sociales y en el que se puede construir un nuevo reino para todos los seres humanos, o para los más fuertes, según las ideologías, esta forma de sociedad y humanidad, con ese tipo de historicidad volcada al futuro, no parece darse en otros pueblos, que parecerían vivir sin «esa» historia. De ahí se ha dado el paso a pensar que son pueblos *sin* historia.

La palabra 'historia', en este contexto, tiene, en principio, un sentido epistemológico, porque se refiere al relato —demos por supuesto que ejecutado con las garantías prescritas por el método científico— de los acontecimientos sucedidos. Pero de ese concepto epistemológico, según el cual, la historia como ciencia es posible cuando se da documentación escrita, siendo todo lo anterior la «prehistoria», se pasa a calificar a los pueblos sujetos de esa taxonomía epistemológica, como pueblos con historia y pueblos sin historia, y consecuentemente a las personas miembros de esos pueblos, a personas que viven de modo histórico o personas que viven de modo no histórico.

Partiendo de estos antecedentes profundamente instalados en nuestra visión de las sociedades y los pueblos, cualquier afirmación es entendida dentro de ese marco. Husserl piensa el desarrollo de la humanidad dividido en dos grandes épocas, aquella en que la razón que impregna *toda* cultura humana y que es rasgo

<sup>5</sup> *Erste Philosophie*, II, 506, del Beilage XXXII, el último, que procede del año 1921.

de *toda* persona humana, se hace refleja, es decir, se hace consciente de sí misma, y se formula, y entonces queda disponible para ser aplicada a otros contenidos. Eso es la filosofía. Ese nuevo modo de ser termina produciendo un cambio radical en el modo de vida, que es el que lleva a la vida actual. Europa es un producto explícito de la actitud inaugurada en Grecia (aunque ahora sabemos que esa actitud se pudo dar en la misma época en China e India), radicalmente volcada hacia el futuro, en un modo de ser que poco a poco se ha ido extendiendo a todo el mundo. Pero no todos los pueblos ni comunidades viven de este modo, por ejemplo, dice Husserl que los gitanos nómadas de Europa no vivían en el modo histórico de los otros europeos, en ese sentido no eran «europeos». Esta frase husserliana ha sido tomada por ignorantes como una frase racista. Sobre la total estupidez de esa consideración no vamos a decir nada, porque quienes la utilizan en ese sentido lo único que quieren es poner a la víctima del nazismo que fue Husserl en el mismo nivel que los miembros del partido nazi, que fueron los causantes del terror nazi, entre los cuales estaba Heidegger, flamante Rector de la Universidad de Friburgo en la época en que empezaron a quemarse libros de profesores de origen judío.

La verdad es que para la fenomenología el modo de vida de las personas es la temporalidad, una temporalidad que constituye una *historicidad interna*, porque la recuperación del pasado, tal como hemos explicado, y la proyección al futuro que es el núcleo de los proyectos, es la condición fundamental de la historicidad, más aún es el *a priori histórico de la vida humana*. Toda vida humana vive de ese modo. Por tanto, el sujeto trascendental es un sujeto histórico con esta historicidad interna. Pero dada esta historicidad interna, teniendo en cuenta que la vida humana es social, intersubjetiva, es muy fácil que pase a ser *historicidad externa*, porque la biografía se vive en relación con los otros, aunque sean las generaciones que van pasando y que se miden de diversos modos, como el tiempo es medido desde hace muchos miles de años, al menos, sabemos, desde principios del paleolítico superior. En el momento en que se mide el tiempo mediante signos externos, la historicidad interna se convierte en historicidad externa. Lo que ocurrirá es que los sujetos de esa historicidad externa estaban aún muy separados unos de otros, y aunque gracias a la antropología cultural y social, en sus diversas formas, se pueden seguir los inmensos intercambios entre los pueblos, no es fácil rehacer la historicidad externa de los pueblos antes de los testimonios escritos, y por eso entraría aún en el terreno de la prehistoria, pero nunca debemos transferir ese concepto epistemológico a la realidad de los pueblos, y menos de los sujetos.

Otra cosa es la asunción de los dos modos globales de existencia de la humanidad, que modifica también el modo de vivir esa historicidad externa presente desde antiguo en la vida humana. Ese nuevo modo de vivir la historia que se fue fraguando en Occidente y seguramente también en Oriente y en América, entre los incas y aztecas, lleva una planificación del futuro, en el que se termina en una confrontación con los otros, que ha determinado el curso mismo de la historia. Pero nada de eso incide en el modo de ser de la subjetividad personal de cada uno, que es la subjetividad trascendental que cada uno llamamos yo. Así el yo es radicalmente histórico, y por ser intersubjetivo, es también histórico en una historicidad externa, que en unas condiciones determinadas podría convertirse en una historia como relato. Pero no es directamente histórica en el modo de vida

del Estado o de la Nación, porque estas formas históricas tienen ellas mismas un nacimiento en la historia, en una historia más amplia que se enraíza en esa historicidad interna que es propia de todo yo trascendental que somos cada uno de nosotros.

## 7. LA REFLEXIÓN CRÍTICA COMO EXPONENTE DEL YO TRASCENDENTAL

Aún nos queda un último punto, un punto fundamental para entender en toda su amplitud las características de la vida humana y, por tanto, del yo trascendental. Es, además, una característica que se da como posibilidad en la vida humana, no necesariamente como estructura real, pero de la que depende el desarrollo de la humanidad desde que esa instancia empieza a ejercerse. Me refiero a la *capacidad crítica y reflexiva del sujeto*. Para entender esta capacidad crítica debemos considerar cómo se da la iniciativa en relación con el mundo.

De entrada, siempre debemos tener presente que desde que nuestra conciencia empieza a abrirse siempre tenemos como fondo o como base el horizonte del mundo, que siempre nos está abierto táctilmente, o por el tacto y la vista, en una actuación simultánea de los dos. El mundo que me rodea y que toco continuamente con mis pies, y veo cuando mis ojos están abiertos, está siempre como entorno en el que se dan todos los actos de los que vamos a hablar a continuación. Porque, supuesto ese fondo, en él destacan cosas, puntos, lugares, etc. a los que la iniciativa del yo atiende. La iniciativa del yo actúa en la carne y atiende a unas partes u otras, siendo ella la que centraliza los actos cognitivos, afectivos y volitivos en los que se focaliza un aspecto del mundo o de la carne misma. Por eso es la iniciativa, o el yo en cuanto iniciativa, un centro cuyo campo de actuación es la carne y, a través de ella, el espacio del mundo de alrededor, y el tiempo, pues el yo se desplaza —aunque tendríamos que decir que despresentifica y así se temporaliza— a aquel tiempo o a otros. En todos estos actos generalmente se da como correlato del momento subjetivo un momento objetivo, es decir, algo que percibo o conozco, algo que siento y estimo, y algo que quiero hacer y hago, y en todos ellos hay una implicación mía, un compromiso, los acepto como tales, estoy seguro de esos objetos, los acepto o rechazo, hago esto o lo otro. Una vez dado ese compromiso, queda retenido, como no podía ser menos dada la estructura temporal que veíamos, pasando a constituir parte de mi pasado, y en la forma en que es la vida humana, pasa también a constituir una matriz para otros actos que ocurrirán después, actos siempre cognitivos, afectivos y volitivos. Por supuesto, esa estructura siempre ocurre teniendo en el fondo o como base el horizonte del mundo que hemos mencionado.

En esta estructura, que destaca del conjunto del mundo un punto, un aspecto, una parte, hay una dualidad entre el acto de compromiso o toma de partido mía y la base por la que se toma esa postura. Normalmente la vida suele transcurrir sin problemas, de manera que esa estructura dual no tiene carácter explícito. Pero a veces, por muchas y diversas causas, esa toma de partido, compromiso, valoración o acción, puede desenvolverse con una base reducida, dudosa, escasa, o sencillamente puedo haberme equivocado, o en el caso de las acciones,

puedo encontrar obstáculos o dificultades. En ese momento, se da una reflexión sobre la base comparándola con otra posibilidad de interpretación de la misma. Si me duelen las muelas, puedo afrontar el dolor como un fondo molesto localizado en una parte de mi boca, o puedo tratar de localizarlo con precisión, por ejemplo, de cara a perfilar la causa del dolor, porque la naturaleza del dolor puede haberme inducido a equivocarme en qué muela me duele. O la anécdota que se suele contar de Husserl, y que relata Rainer Sepp, y que, por otro lado, tantas veces ha utilizado Husserl, de la muñeca y la persona, anécdota que le ocurrió en Berlín, cuando vio una joven hermosa en un escaparate que le hacía un gesto de seductora invitación, y cuando se acercó vio que era un maniquí. O una falsa evaluación sobre la adecuación de algo; o un problema de ajuste en un instrumento; o una decisión errónea, basado en un *conocimiento* erróneo, como si quiero ir al cine y ya no pasan la película que quería ver, u ocurre que el cine está cerrado; o no llevo dinero; o he hecho una evaluación errónea, pues la película no merecía la pena; o he cometido una equivocación en la decisión, pues debería haberme quedado a trabajar. En todos estos casos hay una atención muy especial a la base de la experiencia, de la evaluación o de la decisión, para volver a ponderarlas.

Esta forma de actuación es una posibilidad de toda persona, y usada con frecuencia en la vida, por más que *no todos la usen del mismo modo*, incluso algunos apenas la utilizarán. Y es que hablamos del nivel en el que surgen los predicados de la razón, porque de lo que se trata es de una evaluación del primer acto o toma de postura, mirando al acto mismo, no viviendo en él como en el momento del compromiso con el acto.

Esta posibilidad de la persona, de todo ser humano tal como lo hemos conocido en la historia de nuestra especie, es el punto de partida fundamental de todos los cambios históricos, que por lo general siempre son resultado de una ponderación reflexiva de la experiencia anterior. Lo que se da en estas situaciones es un cambio en la atención, de mirar directamente el objeto del acto, sea éste cognitivo, afectivo/evaluativo o volitivo, volviéndonos a esa base que está detrás del acto, bien a los datos precisos de mis sentidos, bien a los aspectos del objeto que me movieron a la valoración, bien a lo que la decisión representaba en mi vida, por ejemplo, si voy al cine teniendo otras obligaciones, la reflexión se fijará en el peso del placer o ventajas obtenidas al ir al cine, frente a lo que pudiera representar el cumplir mis obligaciones.

La multiplicidad del mundo de la reflexión es inmensa y no puedo extenderme demasiado. Voy a indicar solamente tres grandes núcleos en que la podríamos dividir, siendo los tres posibilidades del yo, y estando éste por tanto en cada una de ellas en lo más íntimo de su naturaleza, porque en la reflexión el yo es explícitamente consciente de sí mismo. El primer grupo se refiere a los momentos de la vida ordinaria en todos sus niveles, y sólo busca ajustarla, aunque hay un nivel de esta vida ordinaria muy importante en la vida, en el cual lo que hacemos es fundamentalmente *ponderar nuestras acciones*, entre esta posibilidad de la reflexión hay una a la que estamos dirigidos por principios que rigen nuestras decisiones de cara a realizar lo que la sociedad, con mi asentimiento más o menos explícito, define como un ideal. Pero entre los ideales hay uno que es el de la rectitud de la conducta, sobre todo en relación con los otros. Continuamente es-

tamos comparando nuestra vida y nuestras decisiones con este ideal, o con las normas procedentes del mismo en un saber sobre nosotros mismos, que por eso se llama conciencia moral, en alemán, un *Gewissen*, una especie de saber reflejo evaluativo sobre nuestras acciones, y por ellas sobre nuestra persona o las demás.

Hay un segundo nivel de la reflexión, en la que queremos juzgar y evaluar, en el nivel que sea, la experiencia, someterla a precisión y medida para, sobre esos juicios y con una base controlada, establecer acciones futuras seguras. Todo lo que desde el neolítico se ha hecho sobre la experiencia ha estado regido por este motivo, que ha terminado generando un acervo de conocimientos verdaderamente espectacular, todo lo que llamamos la ciencia. Este tipo de reflexión, en la que nos fijamos con todo rigor en los datos de la experiencia, lo que nos dan los sentidos antes de atribuirles una interpretación, por eso es reflexión, empezó muy pronto, seguramente ya al pretender contar la sucesión de las lunas y estaciones, para de ese modo poder situarnos (temporalizarnos) en la sucesión y poder situar por comparación otros acontecimientos, sucedidos o por suceder, y tomar las decisiones oportunas respecto a ellos. Sabemos que la astronomía está en relación con la fijación de los momentos en que había que activar ciertos rituales. Pero la astronomía está muy directamente relacionada con la matemática, con la geometría, a su vez también relacionada con la agricultura, etc. También la contabilidad del Estado, institución que es consecuencia de la revolución neolítica, incide en el desarrollo de este tipo de reflexión, cuyos resultados se van sedimentando en conocimientos que al final terminan por ser cuerpos de saber que hay que aprender y entender. La comprensión que llamamos entender es un tipo de reflexión sobre unos datos para ver en ellos lo que se dice que representan, por ejemplo, una igualdad matemática que al principio no veo y que es imprescindible comprender.

Pero aún hay un tipo de reflexión más elevado que el anterior, porque reflexiona sobre todo lo anterior, en realidad reflexiona sobre todo, sobre la propia reflexión haciéndola objeto, tratando de encauzarla, sistematizarla, y, sobre todo, de articular los momentos sobre los que se puede reflexionar. En mi opinión, en este lugar está la filosofía, que en este sentido supera toda reflexión científica. La fenomenología es un tipo de esta reflexión, posiblemente uno de los más puros en la medida en que tiene plena conciencia de su carácter reflexivo, y trata por encima de todo de ser consecuente con las exigencias del movimiento reflexivo. En la fenomenología hablamos del yo que hace fenomenología como el *yo fenomenologizante*, un yo que se eleva sobre el yo directo, en toda la multiplicidad que hemos descrito anteriormente (como un resultado anticipado de esta misma reflexión), primero para descubrirlo en cuanto trascendental, es decir, en cuanto una perspectiva compleja sobre el mundo, en todos los niveles descritos, cognitivo, evaluativo y volitivo. Segundo, para establecer con la mayor precisión posible los criterios que actúan en cada uno de esos niveles, por ejemplo, la modalidad de cada región, sus tipos de experiencia, entre ellos la experiencia óptima. Y tercero, para, en última instancia, poder tener una vista sobre la vida individual y social lo más precisa posible, de cara, sobre todo, a obtener una orientación sobre el modo en que podemos contribuir a crear un mundo en el que las personas, es decir, cada uno de nosotros en relación con lo que realmente somos, podamos encontrar plena satisfacción de nuestros deseos de acuerdo a las posibilidades ofrecidas en cada momento por la historia.

El sujeto fenomenologizante, que actuaría como un representante privilegiado de todo sujeto que haga filosofía, es un sujeto reflexivo sobre el sujeto directo de la vida, cuyo sentido descubre como trascendental, a partir del sujeto que en la vida ordinaria se vive como sujeto en el mundo y por lo general, también como sujeto al mundo. Al descubrir el fenomenólogo el yo trascendental, él mismo, el fenomenólogo, no es distinto del yo trascendental, sino no más que su *exponente*, pero teniendo en cuenta los dos sentidos de la palabra 'exponente', como exposición de lo que es el yo trascendental, y segundo, indicando la virtud que la función exponencial tiene de multiplicar por sí misma la dimensión del número base. En efecto, la virtud de la reflexión filosófica, si es consecuente, que es lo que la fenomenología pretende, será la de potenciar la vida del yo, en una dirección que Husserl llamaría de la *autorresponsabilidad de la razón*, que necesariamente termina en la propuesta de lo que Husserl llamaría con Fichte la creación del orden moral del mundo, única condición para que el sujeto trascendental en su dimensión social pueda desarrollarse en su plenitud. O como diría Ortega, única posibilidad de llevar el mundo a la plenitud de su significado, es decir, de su ser.

# El *Dasein* y la crítica de la filosofía del sujeto en *Ser y Tiempo*

Eduardo Álvarez

A la memoria de Julio Bayón,  
maestro, entrañable compañero  
y filósofo genuino.

## 1. LA CONCEPCIÓN MODERNA DEL SUJETO

La interpretación de cualquier filosofía exige situarse de algún modo frente a ella para poder elegir la clave interpretativa que permita su comprensión. En el caso de una obra tan compleja como la de Heidegger, son sin duda múltiples los motivos incitadores de su pensamiento y varias las posibles vías de acceso al mismo, pero una de ellas es sin duda la discusión del problema de la subjetividad. En efecto, es ya un tópico recordar que la obra de Heidegger contribuye a poner en cuestión la vieja idea del sujeto que presidió buena parte de la cultura moderna y fue entronizada por la Ilustración como uno de sus principios fundacionales. Con ello inició una polémica que en los años sucesivos y desde otras perspectivas ha sido animada, entre otras reacciones críticas, por el neoestructuralismo francés o por la posmodernidad.

La concepción moderna del sujeto se formula como un principio crítico que se alza en contra del dogmatismo, sobre todo religioso, y cuyo rendimiento ha incidido tanto en el campo del saber como en el de la organización práctica de la vida social. Esa nueva idea del sujeto como sustrato y fuente de todo valor y legitimidad contribuye a socavar el orden de la sociedad premoderna, en tanto establece el principio de no aceptar como válido más que aquello a lo que el propio individuo presta su consentimiento –en el terreno de la ordenación práctica de la vida–, o de lo que él mismo se asegura a través del uso de sus facultades naturales –en el plano teórico–. Se refleja así en el terreno intelectual la compleja tendencia de transformación económica y social de la sociedad europea, que impulsa la secularización, promueve la iniciativa del individuo y el nacimiento del liberalismo, y que en el terreno más difuso de los principios y los valores alcanza su

más señalada expresión con el humanismo, cuyo origen –formando parte del amplio proceso de secularización– se puede rastrear a partir del Renacimiento, pero que se desarrolla con especial fuerza desde la Ilustración.

Aunque la evolución de este nuevo concepto de subjetividad no sigue una línea uniforme, y además va introduciendo elementos nuevos que se van incorporando a su definición<sup>1</sup>, sí podemos hablar de una línea principal en el desarrollo del mismo, que fue formulado por primera vez en términos metafísicos por Descartes, y que proporciona la base filosófica que da consistencia a la cultura moderna, en tanto constituye la idea antropológica central del humanismo y está en la raíz del pensamiento ilustrado. Se puede caracterizar, en términos generales, mediante una serie de rasgos complementarios que es preciso entender en su sentido original:

a) En primer lugar, el sujeto –que tiene el sentido de «substratum» en cuanto «subiectum», es decir, de sustancia en el sentido del término griego «*hypokeímenon*»– es comprendido como el principio básico ante el cual –y por el cual– se justifica lo real, principio que el giro humanista identifica con el hombre como fundamento único del saber y de los valores que orientan su vida en el plano moral, político o estético. Ese giro hacia el sujeto, tal como se produce con el arranque de la modernidad, explica la centralidad del problema del conocimiento, aunque orienta también el desarrollo de toda una época de la metafísica. Éste es precisamente un tema central de la interpretación heideggeriana de la época moderna<sup>2</sup>. Pero, en términos generales, diremos que, desde Descartes y Leibniz hasta Hegel, la cuestión se plantea de manera que se aprecian dos tendencias complementarias: por un lado, la que extrae todas las consecuencias ontológicas del enfoque gnoseológico que establece el primado del sujeto, tendencia que conduce –con Hegel– a superar la interpretación de la filosofía como «teoría del conocimiento» y a comprender lo real como sustancia-sujeto. Pero, en segundo lugar, se aprecia también al mismo tiempo –sobre todo a partir de Kant– una actitud crítica con la interpretación sustancialista o cósmica del sujeto, que se abre paso mediante la acentuación de su actividad dinámica.

En cualquier caso, esta consideración del yo como *substratum* o fundamento convierte la actividad pensante en garantía última de la verdad (sustituyendo en esa función a la vieja idea de Dios), por lo que Descartes puede reconstruir a partir de él la metafísica después de haberla puesto en duda. El antropologismo implícito en esta consideración (en cuanto el ser de lo real se mide por el modo de ser del pensamiento humano) está asociado a la nueva idea sobre la centralidad del sujeto, que entraña un antropocentrismo diverso del que inspiró a otras épocas anteriores, pues ahora ese centro lo constituye la conciencia.

b) Pero, en segundo lugar, esta noción moderna de la subjetividad comporta la idea de la actividad del yo. No se trata sólo del pensamiento en cuanto actividad, de acuerdo con el planteamiento cartesiano, sino de la comprensión misma del elemento dinámico de esa actividad, la voluntad, como expresión de la vida

<sup>1</sup> En este sentido, la interpretación ofrecida por Heidegger ha sido criticada por demasiado uniforme y unilateral, ya que pasa por alto determinados planteamientos modernos que no encajan coherentemente en ella, como, por ejemplo, la tradición empirista. Sobre este asunto, vid. A. Renaut: *La era del individuo*, Barcelona, Destino, 1993, pp. 35 y ss.

<sup>2</sup> Vid. *Nietzsche*, II, trad. Juan Luis Verma, Barcelona, Destino, 2000, pássim: pp. 25-6, 57 y 109.

interna del sujeto. Así, Leibniz entiende la actividad de la sustancia-sujeto o mónada como fuerza (*vis*), que al mismo tiempo se determina como «perceptio» y como «appetitus». En efecto, el sujeto se resuelve en su propia actividad, no sólo en cuanto crea a partir de sí mismo los valores o propósitos que le guían, o en cuanto produce un mundo de objetos artificiales, sino también en el conocimiento, considerado ahora no ya como contemplación, sino como actividad que configura su objeto o —en el caso de la ciencia, desde Galileo— que crea artificialmente las condiciones experimentales para la investigación de los fenómenos. A decir verdad, según esta concepción, el sujeto no consiste sino en la actividad que él mismo desencadena —y en las consecuencias objetivadoras que sobre él revierte la acción—: soy un sujeto porque en mí se origina una actividad, que no es otra cosa que la propia expresión del yo, y que se interfiere en la realidad apropiándosela en el conocimiento o recreándola a través de su transformación técnica y de la generación de los símbolos, valores e instituciones. Esa capacidad para dar inicio desde sí mismo a la acción es recogida en la concepción de la espontaneidad o creatividad del yo, es decir, en la idea de su libertad.

Por otra parte, tanto este aspecto de la actividad del sujeto como el de la sustancialidad al que nos referíamos antes se encuentran ambos en la concepción cartesiana del yo, que se formula a partir de una cierta tensión entre ambos principios, los cuales se desarrollarán posteriormente según lógicas divergentes, especialmente desde Spinoza y Kant, de modo que la idea de actividad creativa como definición del yo terminará socavando la visión cósmica del sujeto hasta hacerse incompatible con ella, sobre todo cuando esa actividad llega a concebirse en el idealismo poskantiano como negatividad. En esta última versión el yo es concebido también como resultado de la actividad que él mismo desencadena (así, el yo inmediato de Descartes se convierte en Fichte y Hegel en un yo también mediado por el objeto). Llegados a este punto, la sustancia-sujeto ha perdido su significado cósmico y no se distingue ya de la actividad en la que se resuelve. El intento posterior de Husserl de volver al punto de partida cartesiano no trata de recuperar, sin embargo, el sustancialismo de su formulación original.

c) En tercer lugar, la acción del yo tiene un carácter reflexivo, por cuya virtud vuelve sobre sí mismo, como ya indica Descartes al determinar el yo como conciencia o «cum-scientia»: el saber de las cosas es al mismo tiempo saber de sí, tanto cuando las considera en términos teóricos como cuando incide prácticamente sobre ellas. Pero la autorreflexión no se refiere sólo al saber, sino también al propio ser del sujeto, cuya acción produce efectos sobre sí mismo. El pensamiento moderno recoge este principio de la actividad reflexiva del yo, por un lado, mediante el modelo teórico de la autoconciencia, y, por otra parte, a través de la consideración de la propia identidad como resultado de un proceso reflexivo interminable —que, parcialmente al menos, también se recoge en la autoconciencia, en tanto llegamos a saber parte de lo que nos pasa—. En efecto, desde Montaigne a Hegel, no deja de elaborar esta idea, a través de la cual se destaca que el yo no es una cosa, que su ser se sustrae a toda pretensión de fijarlo en una identidad, puesto que resulta de la propia actividad ejercida sobre las cosas y sobre sí. Por eso, el concepto de libertad, que antes caracterizábamos como creatividad o espontaneidad, hemos de concebirlo ahora complementariamente como autodeterminación, una de cuyas expresiones es la autonomía. En este

sentido, el carácter reflexivo de la actividad del yo entraña el rechazo moderno de aquella máxima expresiva del mundo antiguo que dice «llega a ser el que eres», porque el hombre en tanto sujeto que se desarrolla como actividad reflexiva carece de un ser dado de antemano y sólo llega a ser lo que es como resultado de su propia acción: es lo que llega a ser. De ahí lo problemático de aceptar el diagnóstico de Heidegger, que funda su aseveración de que el humanismo es una metafísica en su supuesta comprensión del hombre como un ente definido por una esencia, y en el olvido de su constitutiva referencia al ser<sup>3</sup>. Problemático, puesto que aun aceptando los supuestos ontológicos –y, en ese sentido, metafísicos– de la antropología del humanismo, hay que recordar no obstante la insistencia con la que éste se pronuncia en contra de la identificación del hombre con una cosa y a favor de comprenderlo mediante su indefinición constitutiva: desde Pico de la Mirándola, que enaltece precisamente esa paradójica cualidad de ser un animal sin cualidades definidas –hasta el punto, por cierto, de hacer radicar ahí la dignidad humana–<sup>4</sup>, o Rousseau con su idea de la perfectibilidad<sup>5</sup>, hasta Kant, que insiste igualmente en hallar la humanidad del hombre en el tránsito a la libertad como facultad de perfeccionarse<sup>6</sup>, el humanismo siempre ha tenido en cuenta el modo peculiar en que –usando los términos de Heidegger– el hombre está relacionado con el ser y con su propio ser. Esa auto-comprensión del hombre como coautor de su destino comporta al menos tres cosas: una cierta indefinición como condición originaria, la capacidad para producirse tanto en el plano del individuo como en el de la sociedad, y la autonomía como disposición para autorregularse.

d) Por otra parte, la concepción moderna del sujeto entraña que todos los demás seres –dejando ahora de lado la cuestión del Otro y el problema de la intersubjetividad– se convierten en objeto para él, es decir, en aquello que se presenta como lo contrapuesto al yo (lo que –según su etimología– remite al término latino «objectum»; en alemán, «Gegenstand»), que también puede significar aquello cuya realidad aparece como incuestionable y vale con necesidad para todos, poseyendo así objetividad (tal es el sentido de «objeto» en el término alemán «Objekt»). Según esta segunda acepción, el objeto no sólo es lo que se presenta ahí delante, sino también lo que tiene entidad propia. Y del mismo modo que al objeto en cuanto lo puesto ahí delante y diferente de mí –caracterizado por su alteridad– se opone el sujeto como mismidad o «sí mismo», la otra acepción del objeto –lo válido para todos, que posee objetividad– se opone a lo subjetivo en el sentido de lo meramente referido a mi punto de vista. Esto plantea la curiosa paradoja de que «subjetividad» significa tanto la deficiencia de una opinión carente de valor objetivo, como también –según vimos antes– la base propuesta sobre la que se funda la objetividad de lo real. La solución que el pensamiento moderno encuentra a esta aparente contradicción consiste en la invocación de un sujeto trascendental, diverso del yo empí-

<sup>3</sup> Vid. *Carta sobre el humanismo*, trad. de Elena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 23-4, 27 y ss.

<sup>4</sup> Vid. *Discurso sobre la dignidad del hombre*, en «Humanismo y Renacimiento», trad. de Pedro Rodríguez, Madrid, Alianza Editorial, 1986, pp. 123 y ss.

<sup>5</sup> Vid. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, trad. de Mauro Armiño, Madrid, Alianza Editorial, 1980, pp. 219-220.

<sup>6</sup> Vid. *Comienzo presunto de la historia humana*, en «Filosofía de la historia», trad. de Eugenio Ímaz, México, F.C.E., 1978, pp. 77-78.

rico individual, aunque presente en él. La formulación modélica de esta concepción es la de Kant, que identifica el yo trascendental con el sujeto racional.

e) El giro moderno hacia el sujeto convierte el problema del conocimiento en el problema central de la filosofía: la interioridad de la conciencia, que se tiene inmediatamente a sí misma, se opone a la exterioridad del objeto, que de manera inmediata es tan sólo una representación, cuya verdadera realidad objetiva ha de ser justificada ante el yo. El idealismo moderno torna así los objetos en representaciones del sujeto, a cuya certeza o formas trascendentales apela para fundar su objetividad. Es la inmediatez del sujeto que siempre está cierto de sí mismo lo que subyace a la teoría que funda la verdad en la certeza. Ésta es, por otra parte, desde Descartes a Berkeley, Hume o incluso Husserl, la raíz de la tentación solipista de la filosofía moderna.

La centralidad del problema del conocimiento domina el escenario de la reflexión filosófica hasta el siglo XIX. La llamada «filosofía de la vida» rompe con este enfoque gnoseológico, reinterpretando el conocimiento como una función de la vida y comprendiendo aquella escisión entre la conciencia y su objeto, o entre lo interior y lo exterior, como una de las variantes —entre otras muchas— de la más radical escisión en que la vida consiste. En efecto, ya se interprete ésta al modo schopenhaueriano como la Voluntad una que se fragmenta y autodevora en las formas en que momentáneamente se detiene —formas que ilusoriamente la conciencia fija en objetos de representación—; o bien, al modo nietzscheano, como el múltiple impulso retenido y enmascarado por la conciencia; en ambos casos, la dualidad de la conciencia y su objeto se considera secundaria y derivada respecto de otras realidades que se agrupan bajo el problemático concepto de vida.

Sin embargo, ya Hegel se adelanta a esa crítica en la *Fenomenología del Espíritu*, aunque su enfoque adopta otro sentido y tiene un alcance diferente: también él comprende el conocimiento como una función de la vida, de la que se ocupa en el capítulo IV, después de haber analizado en los tres capítulos anteriores las diversas figuras de la conciencia referidas al conocimiento en sentido estricto. En efecto —nos dice Hegel—, tratando de conocer el objeto experimentado, la conciencia descubre que es ella misma la que lo configura mediante su propia actividad, revelándose como conciencia activa y haciendo al mismo tiempo la experiencia de sí como autoconciencia. De ese modo, Hegel reconsidera el significado de Kant y Fichte en la historia de la filosofía. Pero a continuación —y con un giro aparentemente brusco— Hegel se ocupa de la vida, dando a entender que la actividad de la conciencia y el conocimiento mismo se asientan sobre el trasfondo de la vida (en el sentido natural o biológico), que en ese sentido constituye su verdad. De tal forma que la escisión entre la representación y su objeto, que acompaña a toda experiencia cognitiva, se revela ahora como un ejemplo más de los otros muchos modos en que la vida unitaria se escinde: entre ella y sus géneros, entre la especie y sus individuos, entre el impulso del viviente y el objeto apetecido... Lo que ocurre es que, a diferencia del proceso de división de la vida meramente orgánica o natural, el conocimiento es una forma de escisión que comporta la conciencia, cuya experiencia entraña una distancia con la cosa que convierte a ésta en objeto de la representación y no ya sólo en aquello que se devora o rehúye. Y que reflexivamente hace de ello además objeto de consideración en la autoconciencia. Es decir: la captación —consciente— es una forma derivada de captura —vital—, sólo que

en aquélla no desaparece el objeto diferenciado que se ofrece al intelecto. Por eso Hegel considera que la vida alcanza con la conciencia una forma nueva e irreducible de configurarse —y no, por cierto, como una máscara o una falsificación sin más—, pero la vida consciente se descubre además como la de un yo —ya que toda experiencia es al mismo tiempo experiencia de sí—, cuya autoconciencia sólo es posible además frente a otras autoconciencias, de tal manera que su medio no es sólo el entorno natural sino el espacio intersubjetivo y social: su vida es también vida social. De ese modo, Hegel se adelantó a la *Lebensphilosophie*, aunque su crítica del conocimiento se plantea en los términos especulativos del idealismo metafísico, que termina por invertir el significado de aquella otra crítica hasta entender finalmente la vida —tanto la natural como la histórica— como parte del proceso absoluto de autoconocimiento del Espíritu. Sin embargo, el pensamiento postmetafísico que no ha renunciado a la dialéctica ha seguido los pasos de Hegel en cuanto a la reivindicación del sujeto, tratando de superar la crítica de la *Lebensphilosophie* mediante el desarrollo de una reflexión para la que la comprensión del sujeto como vida no significa de ningún modo su disolución en ésta (Marx, Adorno).

f) Por otro lado, la reflexión moderna sobre el sujeto comprende tanto la consideración del individuo diferenciado con su experiencia particular y contingente como también la idea de un sujeto transindividual capaz de dar un sentido universal y necesario a su experiencia. Esta oposición entre el individuo empírico y el sujeto racional constituye un argumento central en la discusión acerca del conocimiento y encuentra en la formulación kantiana sobre el sujeto empírico y el sujeto trascendental la expresión de una dicotomía insuperable. El empirismo moderno rechaza esta oposición, pero su manera de entender la experiencia conduce por su propia lógica no sólo al rechazo de la noción de un sujeto universal, sino incluso a la idea misma del yo. Por otro lado, la noción de un yo racional en la tradición del idealismo entraña la idea de un sujeto desencarnado que de algún modo se anticipa a su propia experiencia, ya sea mediante el recurso a las ideas innatas o bien mediante la consideración de las formas *a priori* de la experiencia. El idealismo postkantiano, por su parte, asume inicialmente aquella oposición, pero trata de superarla a través del proyecto de una razón que dé cuenta de la experiencia no sólo en cuanto forma sino también en su contenido, con lo cual no hace sino llevar hasta sus últimas consecuencias la idea de un yo puro que se anticipa al mundo. Pero el precedente indudable de este proyecto, que busca al sujeto racional más allá del yo empírico —y a través de éste—, es el principio formulado por Leibniz de un *cogito* monadológico, sujeto individual cuya experiencia en última instancia es comprendida racionalmente (de modo que las verdades de hecho se reducen finalmente a verdades de razón), ya que su punto de vista, particular y contingente en cuanto mónada individual, resulta ser en sí universal y necesario en tanto está en una armonía preestablecida con las demás mónadas.

Además, la conciencia en cuanto principio inmediato tiene también el significado de lo interior<sup>7</sup>. Y desde una perspectiva más interesada en los aspectos

<sup>7</sup> Ya Agustín de Hipona reconoce la importancia de la interioridad como el espacio en el que el hombre se busca a sí mismo, de tal modo que en esa reflexión el descubrimiento del verdadero yo es al mismo tiempo el encuentro con Dios, concebido como la Verdad en la que el yo descansa. Pero el yo de los modernos se presenta con un carácter autofundante, porque convierte al pensamiento cierto de sí mismo en la base y garantía de la verdad.

prácticos, hay que señalar que de ese carácter de interioridad de la conciencia se deriva igualmente el sentido de lo íntimo y, por ende, privado, que es un concepto de gran importancia —sobre todo, en la época moderna— en el plano psicológico y social, y que está asociado a la dimensión del sujeto como individuo: hay un fragmento de mi vida que me pertenece a mí en exclusiva. La distinción entre un sujeto individual y un sujeto supra o transindividual, que expresa lo universal, se recoge en el plano de la reflexión social y política mediante la oposición entre los intereses particulares que impulsan a los individuos en cuanto constituyen el «sistema de las necesidades» de la sociedad civil y el interés universal representado por el Estado, con el que puede llegar a identificarse idealmente el ciudadano en la comunidad democrática.

Ahora bien, en el terreno práctico es importante destacar la ambigüedad contenida en esta noción del sujeto, que puede significar tanto el individuo en cuanto átomo social como también un ser intersubjetivo con una realidad supraindividual. El alcance y las consecuencias que se desprenden de esta ambigua definición del sujeto se ponen de manifiesto en el devenir histórico. Por un lado, la tradición del pensamiento humanista —que representa la corriente dominante de la modernidad— cuenta con esa distinción en cuanto promueve una idea de la libertad del sujeto entendida como autonomía, respecto de la cual no ve incompatibilidad alguna en la subordinación del individuo a la norma que dimana de la razón o de la voluntad intersubjetiva, ya sea en el plano moral o político. Tal es el caso, por ejemplo, en Rousseau o en Kant, para quienes la autonomía del sujeto —que puede pensarse en términos de una voluntad general o de un sujeto racional— no impide la subordinación del individuo a la norma. Para esta tradición, por lo tanto, la noción central es la del sujeto, una de cuyas posibles variantes es el individuo. Por otro lado, sin embargo, frente a la lógica del humanismo, el creciente empuje del individualismo promoverá una lógica divergente que irá penetrando en la mentalidad moderna y contagiando esferas cada vez más amplias de la vida social y cultural: en el terreno económico con el afianzamiento del *homo oeconomicus*, sobre todo con el desarrollo del capitalismo; en el campo religioso con la Reforma protestante; en la esfera política, con el triunfo del individualismo revolucionario-democrático en la época de las revoluciones burguesas; e incluso, más tardíamente, en lo que algunos interpretan como una extensión de aquel individualismo moderno a la esfera estética o cultural en el sentido más amplio, con la llamada «segunda revolución individualista», que hace irrumpir el nuevo ideario del individuo replegado hacia la vida privada, interesado tan sólo de manera narcisista en la realización de su propia persona según los planes de vida que se le ofrecen «a la carta» en un contexto social hedonista dominado por el pluralismo tolerante, el sincretismo ideológico y el consumo masivo<sup>8</sup>. En

<sup>8</sup> A esto último se refiere con brillantez típicamente francesa Gilles Lipovetsky en *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama. Y aunque no deja de poner de manifiesto la vinculación de los nuevos fenómenos culturales con el desarrollo del capitalismo en la sociedad de masas, nos parece que no extrae suficientemente las consecuencias prácticas de esa vinculación, en el sentido en que lo hace, por ejemplo, Fredric Jameson cuando destaca (*Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Oxford, New Left Review Ltd.) que la llamada «posmodernidad» es la lógica cultural del capitalismo tardío. En esta línea interpretativa, se ha señalado que el ideal ascético calvinista del trabajo, el esfuerzo y el ahorro, que pudo prestar en el pasado cobertura ideológica al capitalismo de corte liberal o mercantil —e incluso impulso a su desarrollo, si aceptamos la célebre tesis de Max Weber—, ha cedido el paso en nuestro tiempo a la nueva ética hedonista y narcisista, reque-

efecto, este proceso de afianzamiento de los valores individualistas se desenvolverá como una dinámica que irá socavando desde dentro la lógica humanista del sujeto hasta hacerse contradictoria con ésta. Esto último se hace patente cuando el individuo —que inicialmente era sólo una de las formas posibles de entender el sujeto— queda entronizado finalmente —en la modernidad tardía, también llamada por otros «posmodernidad»— como la única forma posible de ser sujeto. A partir de ese momento la libertad ya no se determinará como autonomía —que es el concepto humanista—, sino como independencia, que significa la proclamación de soberanía del propio deseo particular, incompatible con su subordinación a normas supraindividuales o a cualquier forma de racionalidad propuesta por encima del capricho del individuo.

También en conexión con la cuestión de la individualidad del sujeto y su privación, se presenta el problema que ha interesado a la filosofía existencial acerca de la autenticidad de la vida individual.

g) Por último, el primado del sujeto implica además la sanción de su dominio ejercido sobre las cosas comprendidas como objeto de consideración teórica o de manipulación técnica. Ese dominio, cuya teorización por Bacon prepara la justificación filosófica del modelo de desarrollo científico-técnico moderno y del despliegue de la sociedad industrial, envuelve la idea de que la autoafirmación del sujeto se produce a través de la negación de los objetos, lo que convierte a éstos en materia de la que el sujeto dispone y sobre la que ejerce su dominio. Éste lo impone además universalmente, porque —como antes veíamos con Leibniz— el momento del conocimiento («perceptio») es inseparable del impulso o afán en que se afirma el sujeto («appetitus»). Por cierto, el desarrollo de esta idea por el idealismo alemán conduce a conclusiones de compleja valoración, pues de un lado llega a considerar el objeto como posición del propio sujeto, identificando así la objetivación con la enajenación del espíritu; pero, de otro lado, trata de concebir al mismo sujeto en su mediación por el objeto, de tal manera que la dialéctica sujeto-objeto va más allá de la criticada reducción moderna del objeto a mera materia de dominio y manipulación técnica (aunque no en la formulación de Fichte, ni tampoco en la de Hegel, cuyo idealismo concede siempre la primacía al sujeto)<sup>9</sup>.

## 2. SENTIDO GENERAL DE LA CRÍTICA DE *SER Y TIEMPO* A LA FILOSOFÍA DEL SUJETO

Contra esta concepción moderna del sujeto (que hemos examinado a través de los rasgos comentados: fundamento-substrato, actividad, reflexividad, mismidad, primado del conocimiento, interioridad, ambigüedad y dominio) reacciona

rida por la actual celebración del consumo desenfrenado y la conversión de éste en nuevo motor del desarrollo económico. La importancia que sigue teniendo, sin embargo, el esfuerzo productivo le plantea al individuo la contradicción de ser «trabajador aplicado de día y juerguista de noche», por citar una de las varias tensiones a las que —desde una perspectiva liberal— se refiere Daniel Bell en *Las contradicciones culturales del capitalismo*, trad. Néstor A. Míguez, Madrid, Alianza Universidad.

<sup>9</sup> En esta crítica coinciden, aunque por razones diversas, Heidegger y los pensadores de la primitiva Escuela de Francfort. Pero a diferencia de Heidegger, Adorno y Horkheimer no renuncian a la dialéctica sujeto-objeto a la hora de denunciar el carácter tiránico de la razón técnico-instrumental.

el pensamiento de Heidegger. Y lo hace convirtiendo el asunto en un lugar central de su obra, cuyo desarrollo desde *Ser y tiempo* hasta sus últimos textos podría leerse —entre otros modos de acceso al mismo— adoptando como clave interpretativa el esfuerzo por alejarse del viejo modelo de sujeto y objeto, y por elaborar una nueva terminología con la intención de hacer posible una nueva manera de pensar, elaborada en contra de la fenomenología de Husserl, el idealismo alemán, la Ilustración y la modernidad en general. Ahora bien, para entender los motivos que se encuentran en el origen de la teoría heideggeriana del 'Dasein', a la caracterización que hemos hecho de la concepción moderna de la subjetividad debe añadirse alguna observación complementaria.

En primer lugar, hay que tener en cuenta que Heidegger no sólo pone en cuestión la concepción del sujeto ya comentada, sino que lo hace desde su propia interpretación original de la época moderna, a la que se refiere haciendo uso de conceptos varios como el de humanismo, la metafísica de la subjetividad o, dando título a uno de sus textos, «la época de la imagen del mundo». Lo más singular de su interpretación radica en su original visión sintética, en la que el desarrollo de la metafísica del sujeto se asocia al proceso de afianzamiento de su dominio, sostenido por la cultura del humanismo y cuya manifestación más espectacular es el despliegue de la técnica planetaria. Como se sabe, Heidegger adopta esta idea del sujeto que impone su dominio sobre el ente y se constituye en el centro de la realidad, convirtiéndola en el eje de su reinterpretación de la historia de la metafísica moderna, cuyo despliegue consecuente estaría orientado por este principio clave: en efecto, desde el «cogito» cartesiano y su reformulación como «cogito monadológico» por Leibniz, esa historia se extendería, entonces, a través del idealismo alemán, hasta el concepto nietzscheano de voluntad de poder, que significaría tanto la culminación de aquel desarrollo como también su punto final irrebable y el acabamiento de la metafísica de la subjetividad. A partir de ahí, el pensamiento tendría el reto de producirse buscando nuevos «senderos».

En segundo lugar, conviene hacer notar que el sentido crítico que incorpora la noción del 'Dasein' se elabora, al menos en *Ser y tiempo*, sobre todo teniendo en cuenta la formulación de la noción de sujeto propuesta por el idealismo, y, en particular, en los términos de la filosofía trascendental. ¿Es la conciencia pura nuestro *a priori* irrebable, según sostiene la filosofía trascendental? ¿O hay algún tipo de estructura previa, tan sólo a partir de la cual, y a través de lo que ya es una interpretación particular que pasamos por alto, adquiere sentido el primado concedido a la conciencia? La invocación de un yo puro, con las diversas formas que su formulación adopta desde Descartes, Kant o Fichte, hasta Husserl, es un tema recurrente de la metafísica moderna. En particular, el método fenomenológico de Husserl culmina en una especie de «egología» que convierte la actividad intencional-constituyente del ego trascendental en el fundamento último de la filosofía. Y a su maestro en Friburgo está dedicado el libro *Ser y tiempo*, cuyo contenido, sin embargo, supone un rechazo de la filosofía de Husserl, rechazo que adopta la forma de una reinterpretación de su pensamiento. Lo cierto es que Heidegger no renuncia a la fenomenología, pero su reinterpretación de ésta le lleva del idealismo trascendental fenomenológico a la fenomenología hermenéutica. Y, por otro lado, la pregunta trascendental por las condiciones de posibili-

dad del objeto, o de la verdad, tampoco es rechazada sin más por Heidegger, sino que esta pregunta en sus manos adquiere un sesgo completamente diferente, porque se desliza en otra dirección: en la dirección que se remonta más atrás del comienzo moderno por el sujeto para retomar el hilo de la pregunta fundamental ya formulada por los griegos: la cuestión del ser es más originaria que la del sujeto. La pregunta, entonces, expresada en términos trascendentales, se interroga por la condición de posibilidad del sentido del ser. Ahora bien, la discusión del enfoque trascendental también tiene cabida –como veremos– en el propio plano de estudio del ‘Dasein’, a cuyos modos esenciales de ser en la existencia fáctica se retrotrae el análisis de *Ser y tiempo* cuando trata de entender el lugar original en que se establece el sentido de las realidades que vive el hombre.

Pero esto nos lleva a una tercera observación, ya insinuada en la anterior. La crítica de la filosofía del sujeto –que, como hemos visto, tiene en mente ante todo el enfoque idealista y trascendental– sólo se entiende sobre el trasfondo de una crítica más amplia y de mayor calado, que es la que Heidegger elabora en contra de toda la metafísica occidental, guiado por la denuncia de aquello que él considera su pecado original: el olvido del ser y la opción del pensamiento por tratar de pensar el ente como tal ente (la cuestión óntica), en vez de mantenerse en la tensión del planteamiento ontológico, que se refiere al ser del ente en el sentido de considerar siempre lo más primigenio, a saber: el (hecho de) que el ente es. La llamada diferencia ontológica<sup>10</sup>, que distingue entre el ser y el ente-que-el-ser-es, ya la formuló, por cierto, Hegel al comienzo de la *Ciencia de la lógica* sin tantas trompeterías, pero Heidegger hace de esta cuestión una piedra angular de su interpretación de la historia de la filosofía, a cuya luz adquiere además un nuevo sentido tanto su crítica de la filosofía del sujeto como su interpretación de la técnica moderna<sup>11</sup>. Puesto que es precisamente aquel olvido del ser y su reducción al ente lo que supuestamente facilita su fijación como objeto susceptible de representación, al tiempo que desliza al pensamiento hacia la función calculadora y de dominio que alcanza su cénit en la explosión técnica de nuestro tiempo. Así pues, su interpretación de la modernidad se inserta en esta visión de más largo recorrido de toda la filosofía occidental como olvido del ser en favor del ente, de tal manera que, desde esta perspectiva, la crítica del sujeto adopta un nuevo cariz, pues pensar contra el pretendido carácter primordial de la relación sujeto-objeto equivale –según Heidegger– a destruir la metafísica occidental y, con ella, acabar con la tradición ontológica que predispone –desde Platón– al pensamiento hacia el imperio de la ciencia técnica (el «Gestell»<sup>12</sup>).

<sup>10</sup> Vid. *Sein und Zeit*, § 2, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, pp. 6-7; trad. de Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, p. 30. En lo que sigue, citaré siempre primero la edición alemana y a continuación el lugar correspondiente en la traducción de Rivera.

<sup>11</sup> Por cierto, la crítica desarrollada por Heidegger en contra del pensamiento que olvida el ser en favor del ente y se convierte así en pensamiento calculador es lo que en la dialéctica se presenta como denuncia del positivismo. Sólo que la dialéctica no renuncia a la razón, pues distingue otra forma de razón diversa del pensar calculador o técnico. Heidegger descarta de un plumazo el pensar racional, al que precipitadamente identifica con el pensamiento calculador y al que llama metafísico por pensar sólo el ente cuando dice pensar el ser.

<sup>12</sup> Vid. Karl-Otto Apel: *Construcción de sentido y justificación de validez. Heidegger y el problema de la filosofía trascendental*, en J. M. Navarro Córdón y R. Rodríguez (comp.): *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Ed. Complutense, 1993, p. 11.

Por otra parte, esta crítica de la idea de sujeto le incita a Heidegger a buscar por otra vía la definición de lo humano: el hombre no es tanto un sujeto como más bien aquel que está en relación con el ser en cuanto lo comprende y se interroga por él. De modo que la metafísica adquiere así un significado nuevo, ya que no sería una disciplina más junto a otras, sino aquella justamente en la que de manera esencial se expresa el modo de ser del hombre como aquel que se interroga por el ser. Sin embargo, a partir de los textos de los años treinta (como *Introducción a la metafísica* y otros que le siguen), la metafísica adquiere un sentido negativo, porque la identificará precisamente con aquella forma de pensar que se orienta hacia el ente como tal. Pero este olvido del ser por parte de la «metafísica» lo interpretará además, a partir de esos años, como algo que acontece en el seno del propio ser, que se oculta o «retrae» (*Entzug*) a la vez que se desoculta o sale a la luz (*Lichtung*). Tal es la llamada «historia del ser», en relación con la cual el hombre ocupará un lugar diferente del que le asignaba *Ser y tiempo*: el de ser testigo de ese desocultarse del ser (que es un «envío» o «destinar» del ser<sup>13</sup>), lo que otorga al pensamiento una función diversa de aquella otra función que hacía del pensar la actividad característica del sujeto moderno. Ese «viraje» (*Kehre*), en lo concerniente a la tarea del pensamiento tras la supuesta «superación de la metafísica», concibe otro sentido para él, en cuanto pensamiento «meditativo» o «rememorante» (*Andenken*), que —falta de toda iniciativa— se limita a acoger el desocultamiento del ser (el «acontecimiento» que Heidegger denomina «Ereignis», con el cual se refiere a una supuesta copertenencia entre hombre y ser<sup>14</sup>), lo cual, en definitiva, aclara el carácter asimétrico de esa invocada copertenencia de hombre y ser (el hombre está a la escucha y a la espera del ser, del mismo modo en que se halla con respecto a Dios en la teología revelada), al tiempo que busca un fundamento antihumanista a su idea del hombre por la vía del irracionalismo y la mística.

En lo que sigue, y salvo alguna excepción inevitable, nos limitaremos en nuestra discusión a los planteamientos desarrollados en *Ser y tiempo*.

### 3. EL 'DASEIN' Y EL SENTIDO DE LA APERTURA COMO EXISTENCIA

Como se sabe, la cuestión del ser con la que se inicia *Ser y tiempo* se reconduce enseguida hacia la pregunta por el ser del hombre<sup>15</sup>, ya que aquella cuestión sólo puede plantearse y ser esclarecida por y para el hombre, al cual designa Heidegger como el 'Dasein'<sup>16</sup>. Ahora bien, esto tiene el sentido de que el ente que cada uno de nosotros es tiene esa posibilidad de ser —exclusiva suya— que consiste en preguntar por el ser, y, por lo tanto, significa también que la constitución óptica del 'Dasein' consiste en su relación con el ser: eso es precisamente lo que le

<sup>13</sup> Heidegger juega con el parecido entre términos como «Geschichte» (historia), «schicken» (enviar) o «Geschick» (destino o «conjunto de lo enviado»).

<sup>14</sup> Vid., por ejemplo, *Carta sobre el humanismo*, ed. cit., pp. 46 y ss., o *Identidad y diferencia*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Anthropos, 1988, pp. 85 y ss.

<sup>15</sup> Vid. § 2, p. 7; trad. Rivera, p. 30.

<sup>16</sup> Vid. § 4, p. 11; trad. Rivera, p. 34.

distingue como ente. Por eso, Heidegger describe su peculiaridad óptica señalando que el 'Dasein' es ontológico<sup>17</sup>.

Por lo tanto, el hombre es el ente que se pregunta por el ser. Ahora bien, el preguntarse en general, como –en el sentido más amplio– el hablar que hace uso del verbo «ser», ponen de manifiesto, según Heidegger, aunque sea de manera inadvertida, que el hombre se halla ante el ser o en relación con él, una de cuyas formas más señaladas es precisamente aquella que caracteriza a la filosofía, que consiste en la pregunta mencionada que hace cuestión del ser en cuanto tal. Pero esto quiere decir que la pregunta filosófica por excelencia no hace otra cosa sino traer ante nuestra consideración y plantear como problema aquello que constituye lo propio y distintivo del hombre: es decir, la metafísica no expresa una inquietud más de las muchas que puede promover nuestra vida intelectual, sino una inquietud que apunta a la esencia del hombre. Pues ésta consiste en esa situación extática que nos coloca ante el ser –también frente al que nosotros mismos somos– y permite su comprensión, la cual está ya supuesta en nuestro hablar en cuanto decimos que esto o aquello *es o no es* así, o en cuanto nos preguntamos por lo que algo *es*. A esa comprensión originaria es a lo que se refiere Heidegger cuando indica que el 'Dasein' está abierto al ser: es aquel al que se le abre o revela el ser, el lugar donde acontece su comprensión.

A partir de esa reconducción de la pregunta por el sentido del ser hacia la que se interroga por aquel que puede formular semejante pregunta, en tanto se sitúa en su comprensión originaria, el libro se ocupa de hacer la exégesis del 'Dasein' y en esa medida es innegable que tiene un claro contenido antropológico, aunque Heidegger se empeñe en considerar que la pregunta por el hombre no tiene otro horizonte que el de «preparar» la pregunta que se interroga por el sentido del ser. Esta última es la que marca la «dirección del preguntar», bajo cuya luz se nos hace manifiesto que la función de la pregunta por el hombre no está orientada a algo así como una determinación «regional» del ser humano. En ese sentido, no se trata de una antropología filosófica, sino de una indagación que entronca con la gran tradición metafísica, pero que desvía su atención hacia el hombre en la medida en que –bajo el influjo, sin duda, del punto de vista moderno tan denostado por Heidegger– supedita el avance en la cuestión del ser al examen del modo en que se hace posible la formulación de tal pregunta por parte del hombre. A pesar de ello, este cambio de orientación hacia el hombre no entraña un giro antropocéntico que recupere el enfoque del humanismo moderno, porque el centro –por decirlo así– sigue siendo el ser, respecto del cual el hombre tan sólo es el ente privilegiado a través del cual podemos tratar de esclarecer su sentido. Por lo tanto, con respecto al enfoque moderno sobre el sujeto, la noción del 'Dasein' implica un descentramiento: no es un principio de fundamentación del ser (de su verdad o validez), sino el ente que está ahí donde el ser se aclara en su sentido. Por eso, Heidegger lo designa como «Da-sein», donde «da» no tiene el significado del «ubi» latino, sino que quiere decir cercanía o familiaridad con el ser. Ahora bien, el rechazo de la visión antropocéntrica del humanismo no se libera, sin embargo, de un cierto antropologismo de base, que sí parece subsistir en

<sup>17</sup> Vid. § 4, p. 12; trad. Rivera, p. 35.

*Ser y tiempo*, por cuanto «la comprensión del ser es, ella misma, una determinación del ser del ‘Dasein’»<sup>18</sup>, hasta el punto de que la pregunta por el sentido del ser se traduce a lo largo de toda la obra en el análisis ontológico de la existencia humana. Y hemos de decir que será precisamente el esfuerzo por desprenderse de este antropologismo, en cuanto resto indeseado del humanismo clásico, lo que incitará a Heidegger a apartarse del planteamiento desarrollado en *Ser y tiempo* en ese famoso «giro» (*Kehre*) de su pensamiento que le conducirá a la nueva terminología de la «historia del ser» que sale a la luz o se oculta de un modo que para el hombre constituye un misterio. En tanto ese desocultarse y retraerse del ser, a cuya espera está el hombre, constituye para él un misterio, no parece que quede ya allí ningún resto de antropologismo ni de pensamiento ilustrado.

Pero en *Ser y tiempo* la noción de apertura («aperturidad», «estado de abierto» o simplemente apertura: *Erschlossenheit*<sup>19</sup>) se presenta con un sentido que define la posición esencial del ‘Dasein’ con respecto al ser, aunque en contraste con lo que hemos caracterizado anteriormente como la actividad distintiva del sujeto moderno. En efecto, éste promueve desde sí mismo la actividad que, guiada por la razón, permite captar el ser de las cosas, objetivándolas mediante representaciones de la conciencia, y hace posible configurarlas de acuerdo con el sentido que el yo imprime en ellas. Por el contrario, frente a esa noción de la actividad del sujeto, con su poder de penetración y objetivación, el ‘Dasein’ se define por la apertura, en el sentido de que está en esa apertura que le permite la comprensión del ser, porque el ser se le abre al hombre. La apertura no expresa, por lo tanto, una iniciativa que se origine en él, sino que se entiende más bien como ese estado en que siempre ya se encuentra en tanto «ex-sistente»:

«La expresión ‘ahí’ mienta esta aperturidad esencial. Por medio de ella, este ente (el Dasein) es ‘ahí’ [ex-siste] para él mismo a una con el estar-siendo-ahí del mundo (...) [Que el hombre es su ‘ahí’ significa que] el Dasein está ‘iluminado’, que, *en cuanto* ser-en-el-mundo, él está aclarado en sí mismo (...), porque él mismo es la claridad [*Lichtung*]»<sup>20</sup>.

Ahora bien, ese estar ante el ser que permite su comprensión y hace posible que el ‘Dasein’ se interrogue por él («aperturidad») significa que el ‘Dasein’ mismo no puede ser entendido, como sucede en el caso de cualquier otro ente, indicando una serie de rasgos que fijen su esencia. Por el contrario, su relación con el ser entraña también una peculiar forma de estar frente a su propio ser que le es consustancial y que explica su manera de hallarse entre las cosas. El término «existencia», usado técnicamente por Heidegger (*Existenz*) califica de manera exclusiva el hecho de ser del ‘Dasein’, que no ha de entenderse en el sentido tradicional de que-está-ahí actualmente como ente que forma parte del mundo (la «existencia» en el sentido clásico), sino como el estar frente a su propio ser y, en esa medida, fuera de sí. Esto entraña de paso una nueva idea acerca del hombre

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Sobre esta noción, que aparece en el § 4, vuelve el texto en el § 16 y sobre todo en el § 28.

<sup>20</sup> Vid. § 28, pp. 132-3; trad. Rivera, p. 157.

como ser temporal, ya que –según lo dicho– no ha de ser pensado a partir del sentido clásico de la «existencia», como el acto de ser de la «essentia», es decir, como lo que está ahí delante en el presente<sup>21</sup>, porque su ser –precisamente en cuanto «existente»– no es presencia, sino temporalidad, es decir: consiste en la proyección de sí como futuro que incorpora el pasado en el presente; es el acontecer mismo en el que se extiende el 'Dasein' (de ahí su «historicidad» –*Geschichtlichkeit*–).

La existencia significa que el 'Dasein' en rigor no tiene ser sino que tiene que ser, y ese tener-que-ser (*Zu-sein*) constituye precisamente su esencia<sup>22</sup>. Pero este tener-que-ser indica tanto el sentido de estar forzado, de tener necesariamente que determinarse, como igualmente el sentido de posibilidad, puesto que comporta que el poder-ser es un modo fundamental de su ser en tanto existente: el 'Dasein' se comprende siempre a sí mismo desde su existencia como una posibilidad de sí mismo<sup>23</sup>. De ahí se deriva que, como antes señalábamos, los caracteres destacables del 'Dasein' no sean propiedades que expresen su «qué» o su «ser-tal» en el sentido de lo que le define de manera cerrada, sino que expresan su ser como existencia<sup>24</sup>. Es decir, esos caracteres son «ontológico-existenciales» y no propiedades de un ente en el sentido tradicional. Y el análisis de esas determinaciones esenciales de la existencia conforma la analítica existencial.

Esto quiere decir que Heidegger rechaza la pretensión de comprender al hombre en términos de sujeto como «substratum», puesto que no es caracterizable mediante un conjunto de cualidades determinantes de un yo supuesto como base de las mismas, ya se trate del modelo sustancialista de cuño cartesiano –o de las impugnaciones dirigidas contra él que se desenvuelven en su mismo terreno–, o bien de la formulación kantiana de una supuesta unidad sintética que, al menos como unidad lógica, subyace y acompaña a todas sus representaciones. La cuestión –como veremos más adelante– es, sin embargo, más compleja cuando la comparación se establece con el modelo dialéctico de sujeto y objeto. Sobre este particular, digamos de momento sin más que el 'Dasein' no se puede definir conceptualmente diciendo lo que él es en una idea, ya que hay que entenderlo por su relación con el ser: esa es su manera fundamental de ser, a la que Heidegger llama «existencia», tan sólo a partir de la cual y como determinaciones existenciales se puede precisar el sentido del mundo, de los otros o de las cosas. Y esta remisión del sentido a su determinación existencial en los modos fundamentales de ser del 'Dasein' (los «existenciales») significa que persiste aquí un subjetivismo de base, que a su manera recoge el planteamiento fenomenológico de Husserl. Sólo que ahora la constitución del sentido no tiene como condición de posibilidad la actividad intencional del ego trascendental, sino la apertura al ser a través de los caracteres existenciales del 'Dasein'. Pero esto entraña además –como luego veremos– que en *Ser y tiempo* perdura a su manera el enfoque característico de la filosofía trascendental.

<sup>21</sup> Vid. la nota de J. E. Rivera a la p. 74 de su traducción, en pp. 463-4.

<sup>22</sup> Vid. § 9, p. 42; trad. Rivera, p. 67.

<sup>23</sup> Vid. § 4, p. 12; trad. Rivera, p. 35.

<sup>24</sup> Vid. § 9, p. 42; trad. Rivera, p. 68.

#### 4. EL SIGNIFICADO GENERAL DEL SER-EN-EL-MUNDO COMO CRÍTICA DEL IDEALISMO MODERNO

La caracterización del 'Dasein' como ser-en-el-mundo (o estar-en-el-mundo, según la traducción de Rivera) pone de relieve que el hombre se encuentra originariamente entre los entes, embargado por el mundo, absorbido por él. A lo largo de toda la primera sección de las dos que componen la primera parte —que a la postre es la única— el análisis de *Ser y tiempo* se ocupa de esa «estructura originaria y constantemente total»<sup>25</sup> que es el ser-en-el-mundo (capítulo II), cuya complejidad es a su vez analizada en sus componentes: el mundo (capítulo III), el «quién» que está en el mundo como «ser-con» (*Mitsein*; «coestar» traduce J. E. Rivera), «ser-sí-mismo» y «uno» (*Man*) (capítulo IV), y el «ser-en» o relación que el *Dasein* establece con el mundo (capítulo V), para terminar la sección con la comprensión de la actitud existencial de ese total ser-en-el-mundo como «cuidado» (*Sorge*) (capítulo VI). Nos ocuparemos de algunos de estos aspectos, y en particular de aquello que más directamente concierne a la confrontación heideggeriana con la concepción moderna del sujeto.

Ser-en-el-mundo quiere decir ser relativamente al mundo como totalidad. Esta caracterización nos permite entender, ahora desde otra perspectiva, un aspecto más de la crítica de Heidegger que estamos analizando: el 'Dasein' no es un sujeto relacionado con objetos, porque antes de toda remisión a este o aquel objeto particular el 'Dasein' está referido al mundo como totalidad, y sólo desde su estar-en-el-mundo como punto de partida irrefragable se relaciona con cualquier ente particular e incluso consigo mismo. No es primariamente sujeto (cuyo correlato es siempre un objeto), conciencia o ser-para-sí, sino ser-en-el-mundo, es decir, un modo de estar absorbido entre las cosas y por ellas que es anterior no sólo a la relación con objetos particulares, sino anterior también al conocimiento o a todo «decir» acerca del mundo, que son ya modos de estar en él que presuponen un sujeto y un objeto<sup>26</sup>. Su estar-en-el-mundo no es para el hombre una situación devenida, sino su ser primordial:

«El mundo es (...) algo «en lo que» el 'Dasein' en cuanto ente ya siempre *ha estado*, y a lo que en todo explícito ir hacia él no hace más que volver»<sup>27</sup>.

El mundo es un ahí afuera que es a la vez dentro. En ese sentido, la relación sujeto-objeto, privilegiada por la gnoseología y, en particular, por la moderna teoría del conocimiento, tiene un carácter derivado respecto de esta situación originaria, tan sólo desde la cual se destaca y cobra sentido cualquier objeto e incluso el propio yo. En efecto, el yo no se tiene inmediatamente a sí mismo de manera original, sino que resulta ya de una interpretación —al modo de una idealización— a partir de su ser-en-el-mundo: estoy en medio de los entes, y sólo así, arraigado en ellos y corriendo su suerte, me tengo a mí mismo. Esto va dirigido en particular contra el principio del idealismo que establece el

<sup>25</sup> Vid. § 39, p. 180; trad. Rivera, p. 203.

<sup>26</sup> Vid. § 12, p. 59; trad. Rivera, p. 85.

<sup>27</sup> Vid. § 16, p. 76; trad. Rivera, p. 103.

primado de un sujeto desencarnado o yo puro, pues esa «condición de arrojado» (*Geworfenheit*) al mundo como punto de partida de la existencia supone el rechazo de la primacía del sujeto autoconsciente, e incluso de un yo junto a su circunstancia. Porque previa a esta distinción es la preestructura compleja del estar-en-el-mundo, cuya esencia –según Heidegger– no consiste en pensar u objetivar, sino en el «cuidado» (*Sorge*)<sup>28</sup>, que mienta esa disposición básica consistente en tener que habérselas con las cosas entre las que ya se está, y que incluye tanto el sentido de contar precavidamente con ellas, como el de hacer algo respecto de ellas.

El rechazo del idealismo moderno, con su apelación a un yo desencarnado, se hace especialmente patente en el capítulo de *Ser y tiempo* en el que Heidegger examina el «ser-en» como parte de la estructura compleja del ser-en-el-mundo<sup>29</sup>. Lo que en esta estructura total y constante significa el «ser-en» como tal (*In-Sein*, que Rivera traduce como «estar-en»), hacia el que Heidegger dirige ahora nuestra atención, no es sino el modo en que el hombre experimenta originalmente su estar desde siempre enraizado en el mundo. Como vimos antes, el 'Dasein' es su «ahí», lo cual quiere decir que forma parte del ser –como ente que es– según el modo peculiar de estar ante o frente a él (tal es el significado de la «ex-sistencia») en el sentido de su comprensión: a eso es a lo que se refiere Heidegger cuando dice que el 'Dasein' está en lo abierto del ser. Pero, en el contexto del ser-en-el-mundo, esto tiene el significado de que el hombre está abierto al mundo, como totalidad de lo ente, y, en esa medida, abierto a sí mismo como parte del mundo. De nuevo tropezamos con este término de la «aperturidad», que –según nos parece– es el concepto clave con el que Heidegger elabora su réplica a toda filosofía de la conciencia, ya que –según él– la «aperturidad» nos retrotrae a algo anterior y más radical que toda conciencia: ésta experimenta su objeto y a sí misma junto a él porque de antemano el hombre está abierto a toda posible comprensión en cuanto ente que tiene la experiencia primordial de su estar en y frente al mundo. Tan sólo a partir de esa autocomprensión primordial, se hace posible –y como una interpretación derivada– el sentido de sí mismo como un sujeto que se constituye distinguiéndose frente al objeto que conoce. Como se sabe, Heidegger distingue dos modos en que tiene lugar esa experiencia originaria de sí en el mundo, a los que se refiere, con su peculiar manera torturada de expresarse, como dos formas igualmente originarias en que se le abre el ser-en al 'Dasein' en tanto ser-en-el-mundo (dos formas de ser su «ahí»): el «encontrarse» (*Befindlichkeit*)<sup>30</sup> y el «comprender» (*Verstehen*). En estos caracteres existenciales se hace patente («se abre») la manera en que el hombre otorga un primer sentido a su contacto con los entes. El «encontrarse» indica, de entrada, que ese contacto originario es afectivo y no un acto intelectual, pues consiste en un estado de ánimo o temple en el

<sup>28</sup> Vid. § 41, pp. 191 y ss.; trad. Rivera, pp. 213 y ss.

<sup>29</sup> Vid. cap. 5 y, en particular, el apartado A: «La constitución existencial del ahí», pp. 134 y ss.; trad. Rivera, pp. 158 y ss.

<sup>30</sup> En este caso preferimos la traducción de Gaos a la de Rivera, que traduce «Befindlichkeit» como «disposición afectiva», porque, aparte de que el verbo «sich befinden» se traduce en castellano como «encontrarse», este término se emplea también en nuestra lengua para expresar estados de ánimo –encontrarse alegre, por ejemplo–, pero sobre todo porque –según nos parece– recoge mejor el sentido que le presta Heidegger como una especie de experiencia de sí originaria en la que en nuestro ánimo se hace patente nuestro fáctico estar arrojados al mundo: es así como originariamente nos encontramos.

que siempre ya nos hallamos. Pero implica además una cierta comprensión, a saber: la del 'Dasein' que experimenta el propio ser como el estar arrojado en una determinada situación fáctica de la que necesariamente tiene que hacerse cargo. Su existencia se le revela en un estado de ánimo con todo el peso ineludible de su tener-que-ser. El «comprender», por su parte, tampoco tiene el sentido intelectual que habitualmente se confiere a este término, sino que se refiere a ese modo constitutivo del ser del hombre que consiste en su saber originario de sí mismo en cuanto posibilidad<sup>31</sup>. Se trata de un saber afectivo en el que el hombre experimenta su existencia como poder-ser.

Ernst Tugendhat comenta el significado de estos dos «existenciales» resaltando su sentido en cuanto modos de la estructura básica del comportarse consigo mismo, lo que le permite considerarlos desde la óptica de la conciencia práctica de sí: no es un comportarse consigo mismo como ente, sino un comportarse con el propio ser, con el propio existir. El «encontrarse» –nos dice– es un modo de apertura que pone al 'Dasein' ante sí mismo de manera que se le abre su facticidad, o sea, el hecho de «que es y ha de ser»; sería, por tanto, un comportamiento práctico consigo mismo de carácter pasivo, en el que se subraya el aspecto de la necesidad, «estado de yecto» o «condición de arrojado» (necesidad práctica). Sin embargo, el «comprender» es un modo de apertura en el que el 'Dasein' tiene un comportamiento práctico con el propio ser como aquello que puedo o quiero ser, de acuerdo con los estados volitivos; de ahí que tenga un carácter activo en el que se subraya el aspecto de la posibilidad o el proyecto (posibilidad práctica)<sup>32</sup>. Pero nos parece que el recurso a esa terminología del comportarse práctico consigo por parte de Tugendhat va demasiado lejos respecto de la intención de Heidegger, para quien estos «existenciales» indican una forma de experimentarse entre las cosas que precede a la distinción entre teoría y práctica. Lo esencial aquí es insistir en que se trata de modos de autocomprensión radical del hombre como ser-en-el-mundo, en los que éste advierte que su existencia consiste tanto en encontrarse teniendo que ser lo que ya se es bajo un estado de ánimo, como en la comprensión de sí mismo en tanto proyecto que se origina desde esa situación fáctica. Sin embargo, Heidegger describe ese retrotraerse irremediable al «ser-en» en términos que aluden a una cierta reflexividad, lo que comporta una oscura conciencia de sí, que sólo de manera impropia se puede considerar conocimiento.

Al igual que ocurre con el conocimiento, también el lenguaje se funda en esa comprensión originaria, en tanto ésta bosqueja o articula una manera de interpretar. Según Heidegger, el hombre comprende interpretando, o sea, proyectando posibilidades en las que la comprensión se articula<sup>33</sup> y en las que se alumbra el sentido, que no es sino lo articulado en esa interpretación fundada en el «comprender». Una forma derivada de la interpretación es el enunciado, que –al menos en una de sus acepciones– constituye el lenguaje. Así pues, según el análisis de *Ser y tiempo*, el lenguaje se hace posible a partir del «com-

<sup>31</sup> Vid. § 31, pp. 142 y ss.; trad. Rivera, pp. 166 y ss. Sobre el significado del «comprender», véase también la esclarecedora nota de J. E. Rivera referida a la p. 166 de su traducción, en p. 476.

<sup>32</sup> Vid. E. Tugendhat: *Autoconciencia y autodeterminación*, Madrid, F.C.E., 1993, pp. 130 y ss.

<sup>33</sup> Vid. § 34, p. 160; trad. Rivera, pp. 183-4.

prender» –arraigado en el «encontrarse»–, en el que se proyectan posibilidades articuladas como sentidos. A esa forma originaria de «articulación de la comprensibilidad» la denomina el «discurso» (*Rede*)<sup>34</sup>, considerado también por Heidegger una determinación existencial –y un modo de apertura– del 'Dasein' referido a su «ser-en» en cuanto ser-en-el-mundo (y cooriginario con el «encontrarse» y el «comprender»). Como se sabe, Heidegger procurará años después evitar este planteamiento excesivamente antropocéntrico con relación al lenguaje, recurriendo a la nueva terminología que lo concibe como «casa del ser», en cuya morada habita el hombre, de tal manera que el lenguaje es el lenguaje del ser y éste se hace lenguaje en el pensar: «...en el pensar el ser llega al lenguaje»<sup>35</sup>. En *Ser y tiempo*, sin embargo, el lenguaje se explica a partir del «discurso» en cuanto modo fundamental de ser del hombre como existente, aunque ciertamente se trata a la vez de un modo de «estar en lo abierto» del ser. Pero, como hemos visto, es el hombre el que está en esa apertura y presta así sentido a las realidades que se presentan en su existencia.

En todo caso, esta crítica de la filosofía idealista de la conciencia pone en cuestión el primado de la racionalidad como poder del hombre. Éste no es –según Heidegger– un sujeto que disponga del poder de captar la verdad, y mucho menos de fundarla, sino que a lo sumo está allí donde la verdad se desvela. Ahora bien, Heidegger combate el idealismo en la versión moderna que apela a un yo desencarnado y concebido como previo a su estar ya enraizado en el mundo. Sin embargo, en su propio planteamiento subsiste una forma distinta de idealismo, en cuanto recurre a esas formas esenciales de la existencia, tan sólo desde las cuales adquieren sentido las demás experiencias. ¿No se mantiene el filósofo de la existencia en un esencialismo de corte idealista al sostener, por ejemplo, que el hombre es esencialmente «ser-con» –como estructura de la existencia, según veremos más adelante– y que sólo por ello adquiere sentido su convivencia fáctica con los demás hombres? ¿O que la historicidad es condición de la historia? La cuestión de fondo, cuya dilucidación es decisiva en relación con la discusión sobre el idealismo de *Ser y tiempo*, nos parece que concierne a la distinción heideggeriana entre el plano ontológico-existencial y el plano óntico. El primado de aquél sobre éste determina el sentido idealista de esta concepción, el cual procede en última instancia de la posición que se compromete con la primacía del ser sobre el ente. Pues aunque Heidegger sostenga que sólo el ente es y no hay ser fuera del ente, señala también, sin embargo, que la posibilidad de que éste tenga un sentido no se halla en él, ni siquiera en la totalidad de los entes, sino en el ser como tal, que nunca identifica con aquella totalidad: Heidegger sitúa lo primero fuera del pensamiento. Esta distinción, sacralizada en la llamada «diferencia ontológica» –que compromete así la orientación idealista de *Ser y tiempo*–, se plantea de otra manera en el pensamiento dialéctico, no sólo en el hegeliano, sino también en aquel que supera el enfoque idealista mediante el reconocimiento del carácter primario de los entes. Y este reconocimiento no entraña una visión positivista, en cuanto la comprensión del ente y su sentido remite al pensamiento a lo que se encuentra

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> Vid. *Carta sobre el humanismo*, ed. cit., p. 11.

más allá de su presencia inmediata, hacia una totalidad que se busca y da cuenta de su realidad, tan sólo en la cual podemos decir con propiedad que se halla su ser.

En general, nos parece discutible que esta concepción del ser-en-el-mundo alcance a ir más allá de la comprensión dialéctica del hombre en cuanto sujeto-objeto. Porque lo que Heidegger considera una estructura derivada respecto al primordial ser-en-el-mundo es la oposición de sujeto y objeto, algo que por su parte la dialéctica puede aceptar perfectamente, en tanto concibe la totalidad que los une –su unidad dialéctica– como lo más fundamental, aunque no se trate de una unidad indiferenciada. Pero tampoco en Heidegger el ser-en-el-mundo es algo indiferenciado, pues si lo fuera entonces tendría que decir sin más que el ‘Dasein’ es mundo: ser-en-el-mundo, por el contrario, quiere decir ser mundo y parte de él según el singular modo de estar al mismo tiempo frente a él. Y en esto Heidegger no es tan original como a menudo se cree, sino que coincide con Buytendijk, con Ortega, luego con Sartre, y antes de éstos con aquella comprensión dialéctica del hombre según la cual el modo específicamente humano de estar en una situación consiste en estar al mismo tiempo frente a ella. Claro que la objeción de Heidegger da a entender que el concepto mismo de sujeto no se puede delimitar si no es en oposición a un objeto, por lo que esta oposición no es superable una vez el pensamiento se compromete con estos términos. Sin embargo, el propio Heidegger no puede de hecho prescindir de la terminología que se refiere a la unidad y la dualidad cuando describe la tensión del ‘Dasein’ entre su facticidad y su posibilidad, entre su estar arrojado y su anticiparse a sí mismo, entre dos aspectos de la existencia, en definitiva, que remiten a un todo estructural. En términos dialécticos, cabría decir que el hombre interpreta desde sí mismo como sujeto la realidad objetiva que él es en todo momento –en cuanto ser natural y parte de la sociedad–, y de la que sin duda procede en el plano psíquico, social y biológico; pero, a la inversa, hay que añadir que toda forma subjetiva (su acción, su producción técnica, su creación cultural) cristaliza como realidad objetiva que se le enfrenta y que él debe interpretar de nuevo desde sí mismo... Lo que está aquí en juego, en el fondo, es el valor asignado a la racionalidad en cuanto procedimiento intelectual que se sirve de conceptos para determinar el objeto del pensamiento. Pensamos que Heidegger en *Ser y tiempo* muestra una desconfianza de fondo hacia ese pensamiento que constituye la base de la filosofía occidental, al que sin embargo no supera, a pesar de su admirable y brillante esfuerzo por sustituir la terminología clásica de la razón, el sujeto, el objeto, la sustancia, la representación, etc. Y es su rechazo de la metafísica moderna lo que le conduce a interpretar la «ratio» como uno de los principios –junto al del sujeto y otros más– que expresan el modo en que el hombre moderno –por su olvido del ser– afianza su dominio sobre el ente convirtiéndolo en simple materia susceptible de manipulación técnica<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> Vid. *El principio de razón*, incluido en *¿Qué es filosofía?*, trad. de José Luis Molinuevo, Madrid, Narcea Ed., 1978.

## 5. EL MUNDO Y LOS ENTES INTRAMUNDANOS: LA REINTERPRETACIÓN HERMENÉUTICO-EXISTENCIAL DE LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL

La noción del ser-en-el-mundo le permite a Heidegger no sólo apartarse de Husserl y de su comprensión de la fenomenología como idealismo trascendental, sino también revisar el modo en que ha de entenderse la apelación a lo inmediato conforme al imperativo que ordena ir a las cosas mismas. En este punto el análisis heideggeriano pone de manifiesto cómo se nos presentan primariamente las cosas: en tanto el 'Dasein' se halla siempre ya precavido y ocupado con cosas entre las que está enredado con vistas a hacer algo, los entes intramundanos aparecen en su origen con un sentido práctico, antes de que podamos reparar en ellos de un modo consciente que nos permita atender a lo que significan o a lo que son esencialmente por sí mismos. Se nos presentan como aquello con lo que ya estamos ocupados de antemano; por lo tanto, aparecen en nuestra vida práctica como entes que se destacan en nuestro trato con el entorno como «algo para» o útiles (*Zeug-e*). En efecto, el útil es «el ente que comparece en el mundo circundante» de manera inmediata:

«Este ente no es entonces el objeto de un conocimiento teórico del 'mundo', es lo que está siendo usado, producido, etc. (...) El 'Dasein' cotidiano ya está siempre en esta manera de ser; por ejemplo, al abrir la puerta, hago uso de la manilla»<sup>37</sup>.

El útil es, por tanto, la cosa en el sentido griego de «prágmata», cosa cuyo ser se determina como «el estar a la mano» (*Zuhandenheit*): es lo-que-está-a-la-mano (*Zuhandenes*), que es un modo de ser distinto del «estar ahí delante» (*Vorhandenheit, Vorhandenes*) y más primario que éste, porque se presenta antes en el trato inmediato con los entes intramundanos. Heidegger dice, por ejemplo, que al martillar puedo reparar conscientemente en el martillo como tal y contemplarlo<sup>38</sup>, cayendo así en la cuenta de que lo-que-está-a-la-mano —que es como primeramente se presenta la cosa— era siempre también lo-que-está-ahí-delante<sup>39</sup>, que ahora puedo convertir en objeto de consideración. Esto ocurre cuando el útil se estropea y llama nuestra atención, o cuando nos estorba, o cuando lo echamos en falta: en todos estos casos lo-a-la-mano se nos presenta en su carácter de lo-que-está-ahí-delante, aun conservando siempre su carácter de ser-a-la-mano. Éstos, por cierto, son también buenos ejemplos con los que Heidegger muestra —ahora en un plano psicológico que tiene un valor existencial— cómo la estructura sujeto-objeto es derivada respecto a la estructura primordial del 'Dasein' como ser-en-el-mundo: antes de objetivar el martillo como tal, el 'Dasein' no sería propiamente un sujeto, ya que no hay ningún objeto frente a él, puesto que su andar con las cosas o manejarse con ellas —y entre ellas— recortan más bien la figura de un «quien» que no se sabe a sí mismo como diverso de aquello que le ab-

<sup>37</sup> Vid. § 15, p. 67; trad. Rivera, p. 95.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> Vid. § 16, p. 73; trad. Rivera, p. 100.

sorbe y le ocupa<sup>40</sup>. Sólo se escinde como sujeto cuando convierte su experiencia en conocimiento. Y esto nos aclara que Heidegger está guiado por su afán de someter a crítica el intelectualismo, que tiende a convertir el conocimiento en la forma primaria de nuestro trato con las cosas<sup>41</sup>. Sin embargo, la comprensión dialéctica del hombre en cuanto sujeto-objeto también da cuenta de esa situación originaria a la que se refiere Heidegger, ya que el devenir consciente del sujeto —también en un sentido psicológico— desde su origen en la realidad objetiva en la que inicialmente está inmerso, puede entenderse como el proceso de su constitución en cuanto principio de actividad que se organiza desde sí mismo y que en su inicio no es propiamente aún conocimiento.

En cualquier caso, lo interesante de este análisis de *Ser y tiempo*, por lo que respecta al asunto que nos ocupa, es que pone de manifiesto el procedimiento en cierto modo «trascendental» que guía el discurso y que remite a alguna forma de subjetividad trascendental: en efecto, el carácter primario de los útiles, en tanto entes intramundanos que consisten en ser-a-la-mano, se funda en la inmediatez con que aparecen ante el 'Dasein', puesto que, como ser-en-el-mundo, su existencia tiene como estructura fundamental —entre otras— «el ocuparse de» (*Besorgen*) en el que siempre ya se está, que es la condición de posibilidad del mencionado carácter primario del ser-a-la-mano.

Ahora bien, esa supuesta inmediatez de los útiles se revelará a lo largo del análisis posterior como sólo aparente, en la medida en que su presencia da por sentado —o está mediada por— el mundo. Y se trata ahora de poner de manifiesto el «fenómeno del mundo» en relación con el ser de estos entes. Porque el mundo no es él mismo un ente intramundano, sino lo que determina a estos entes como la condición de posibilidad de su descubrirse y mostrarse. Lo previo aquí es que «hay mundo», donde «mundo» en su sentido más radical no se refiere a aquello que comparten los entes intramundanos (su «mundicidad»)<sup>42</sup>, ni siquiera al contexto pragmático, red o plexo de remisiones —en tanto los útiles remiten a algo otro por su condición de ser «algo para»— en que adquieren su pleno sentido, y respecto del cual el 'Dasein' tiene una visión de contorno o «circunspección»

<sup>40</sup> Esto es de todos modos discutible, pues aquel que se sirve de útiles o, en general, hace algo respecto de las cosas, es a su manera un sujeto, aunque acaso no lo sea aún en el sentido del yo autoconsciente. Incluso en el mundo animal, donde sería problemático hablar de autoconciencia, hay una afirmación de sí del viiente como diverso de aquello que busca, devora o rehúye. Como advierte Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, el «sentimiento de sí» del animal no es aún conciencia de sí, porque ahí falta todavía la experiencia contemplativa del objeto, que sólo se alcanza con aquella conciencia que, distanciándose respecto de la cosa experimentada, convierte a ésta en objeto de su contemplación, por medio de la cual se escinde ella constituyéndose como sujeto de conocimiento. Y sólo a partir de esta forma de la experiencia que se representa la realidad objetivándola, puede la conciencia hacer objeto de sí misma como autoconciencia. Pero Hegel indica aquí —mucho antes que Heidegger— que la relación de conocimiento entre sujeto y objeto es derivada respecto de formas anteriores de la vida (aunque, según Hegel, éstas pueden también pensarse mediante el modelo sujeto-objeto, que vendría impuesto por la propia dinámica de lo real en cuanto se piensa).

<sup>41</sup> Como explica Apel, el concepto heideggeriano de mundo reinterpreta los planteamientos gnoseológicos idealistas sobre el objeto como aparentes o deficientes, porque el ente que hace frente intramundana-mente no es primariamente presente como objeto de observación científica y determinación predicativa, sino en primer lugar a partir del «tener que ver en torno que se cuida de» como «útil a la mano». Vid. op. cit., p. 17.

<sup>42</sup> El término en alemán es «Weltmässigkeit», que indica una especie de ser acorde o de la misma medida del mundo: Gaos lo traduce como «mundiformidad» y Rivera como «mundicidad». Heidegger distingue hasta cuatro sentidos del término «mundo» (Vid. § 14, pp. 64-5; trad. Rivera, pp. 92-3), de los cuales nos interesa aquí la distinción entre el sentido ya mencionado de «mundicidad» (*Weltmässigkeit*) y el de mundaneidad (*Weltlichkeit*).

(*Umsicht*). No: el fenómeno del mundo es anterior y más originario que el trato con los entes intramundanos, como se pone de manifiesto en el sentido más radical del ser-en-el-mundo. De nuevo Heidegger llama aquí la atención sobre una estructura fundamental del 'Dasein' que, a modo de forma trascendental de la existencia en cuanto ser-en-el-mundo, revela el modo originario en que éste aparece: el fenómeno del mundo, en el sentido de la fenomenología, se presenta en la «mundaneidad» (*Weltlichkeit*), que es una determinación existencial del 'Dasein' constitutiva del ser-en-el-mundo. Es decir: en rigor, se trata del mundo en cuanto mundaneidad —que es su sentido ontológico-existencial—, tan sólo a partir de la cual se nos hace patente el mundo —ahora en sentido óntico— en el que fácticamente vive el 'Dasein'.

Heidegger reinterpreta de un modo peculiar el imperativo del método fenomenológico de Husserl, que ordena atenderse a lo inmediatamente presente. Para éste, la captación esencial de un fenómeno exige desprenderse de los prejuicios acerca de él y nos arrastra por la corriente de todas las implicaciones del mismo que delimitan el horizonte de la vivencia en que aparece, la cual apunta siempre a la conciencia como correlato del fenómeno, tanto en el sentido psicológico como en el del ego trascendental. En la medida en que su método busca en el yo puro la condición que hace posible el sentido que constituye el fenómeno, la fenomenología es entendida por él como idealismo fenomenológico-trascendental. Heidegger, por su parte, también atiende a las cosas mismas en su modo de hacerse inmediatamente presentes (así, por ejemplo, los entes intramundanos en cuanto cosas o útiles; o los otros hombres como otras existencias que comparten el mundo conmigo, etc.), mostrando sus implicaciones y haciendo explícito lo oculto, sólo que ahora su sentido se remite a la existencia fáctica del 'Dasein', inmersa en el mundo cotidiano que le absorbe<sup>43</sup>. Como parte de éste, Heidegger tiene en cuenta el significado positivo de los prejuicios en cuanto forman parte de una tradición en la que el hombre ya está siempre como ser-en-el-mundo, a cuya «condición de arrojado» no precede ningún principio estructural como el de un ego o conciencia pura. La interpretación de cualquier fenómeno necesariamente remite entonces a esa totalidad fáctica del estar-en-el-mundo, que incluye también la tradición, los prejuicios y lo cotidiano en general, y que define la finitud radical del hombre, incapaz de sobreponerse a esa condición. Ahora bien, según Heidegger, también forma parte de la condición humana el estar enfrentado a los propios límites y, en ese sentido, el poder adelantarse en cierto modo a sí mismo. Eso es lo que quiere decir con expresiones tales como «hacerse cargo de sí mismo», «anticiparse a sí», «adelantarse a la posibilidad», etc., cuyo significado remite al ya comentado de «existencia».

Ahora bien, la reinterpretación hermenéutica del análisis fenomenológico que lleva a cabo *Ser y tiempo* incorpora además la noción de los «existenciales» o estructuras fundamentales de la existencia del 'Dasein': en efecto, el ser-en-el-mundo, la mundaneidad, el «ser-con», el «encontrarse», el «comprender», el «discurso», o la historicidad, desempeñan una cierta función trascendental porque

<sup>43</sup> Esta atención a lo cotidiano inmediato nos parece también que se hace eco del «mundo de la vida» de Husserl, aunque éste no se ocupará directamente de este tema hasta un tiempo después de aparecer *Ser y tiempo*. Vid. en particular *Meditaciones cartesianas*, 5ª, § 59, y, sobre todo, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, §§ 28-38 y 44.

sólo a partir de estas determinaciones existenciales fundamentales adquiere todo lo demás su sentido y puede comprenderse en consecuencia el significado de cosas tales como nuestra relación con las cosas en general, las realidades mundanas, la convivencia interhumana, el conocimiento de nosotros mismos y de los objetos, el lenguaje o incluso la historia. El sentido de estas realidades se remite, no a la actividad intencional de un sujeto que lo constituye, sino a los modos esenciales de un «subiectum», el 'Dasein', que no se define a partir de la relación de conocimiento, sino como existencia. En este sentido, la experiencia intramundana sí la concibe como guiada de algún modo por esas estructuras ontológico-existenciales del 'Dasein', que son condición de la experiencia, aunque no tengan sentido fuera de ésta: son trascendentales. Por lo tanto, el 'Dasein' es a la vez óntico —en cuanto ente delimitado por el mundo— y ontológico —en cuanto conjunto de aquellas estructuras existenciales—, de acuerdo con la reinterpretación heideggeriana del sujeto empírico y el sujeto trascendental. Y esto confiere a este planteamiento de *Ser y tiempo* un significado idealista, como ya hemos visto. Aunque la comprensión del hombre a partir de su condición de arrojado, determinante de su finitud, desbarata sin duda la pretensión de entenderlo mediante el modelo del yo como fuente y origen de toda inteligibilidad. Y el propio Heidegger trató en su obra posterior de alejarse de ese resto de idealismo radicalizando esta consideración de la finitud humana mediante la insistencia en el estado de dependencia en que se encuentra el hombre con respecto al ser, a cuya espera y escucha ha de fiar sus posibilidades de comprensión.

## 6. LA VIDA INTERHUMANA Y LA CUESTIÓN DE LA AUTENTICIDAD

El planteamiento trascendental, que —según nos parece— subsiste de manera peculiar en *Ser y tiempo*, lo encontramos también en el análisis sobre el modo en que aparece la relación con los otros y la forma inmediata que adopta el ser sí-mismo del 'Dasein'. Heidegger aborda este asunto en el contexto de la discusión acerca de «quién» es ese que se presenta como ser-en-el-mundo. El análisis de este asunto es complejo, porque considera conjuntamente el problema de la relación con los otros, en la que siempre ya se está, y el de la relación del 'Dasein' consigo mismo. De tal manera que esta última se describe como determinada por la relación con los demás, que por lo regular adopta la forma del cotidiano estar absorbido por la vida impersonal de usos y valores sociales que obstaculizan para el individuo la posibilidad de singularizarse como sí mismo. En cualquier caso, ahora nos preguntamos por el quién del 'Dasein', es decir, por ese yo-mismo o sujeto que —como señala Heidegger— mantiene su mismidad en el sentido de lo que se ha llamado el «subiectum»<sup>44</sup>. Ahora bien, esa mención del sujeto no significa que Heidegger se acoja ahora —en contra de todo lo dicho anteriormente— a la filosofía del sujeto tradicional, que concibe a éste como algo originario y sustantivo, pues —como él explica— «ser-en-el-mundo» significa que:

<sup>44</sup> Vid. § 25, p. 114; trad. Rivera, p. 140.

«...no 'hay' inmediatamente, ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo. Y de igual modo, en definitiva, tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros»<sup>45</sup>.

De tal manera que:

«El 'yo' debe entenderse solamente como un *índice formal* y sin compromiso de algo que en el contexto fenoménico de ser en que él se inserta quizás se revele como su 'contrario'»<sup>46</sup>.

Así pues, la pregunta acerca de quién es el 'Dasein' en la cotidianidad da lugar a una respuesta doble que se desenvuelve en dos fases: en primer lugar, la respuesta apunta al hombre como alguien cuyo ser está definido estructuralmente por la relación con los otros hombres (es «ser-con»); pero, en segundo lugar, ese estar con los otros se determina –también como un modo de ser estructural suyo– como la de un individuo cualquiera entregado a la forma impersonal de vida que caracteriza a lo cotidiano.

La existencia de los otros se plantea –siguiendo el estilo fenomenológico– en cuanto tomamos en consideración –en nuestra experiencia intramundana del mundo circundante inmediato– la presencia de entes cuyo ser no es del tipo «ser-a-la-mano» (el ser de los útiles), pero tampoco del de lo «que-está-ahí-delante» sin más –que puede ser cualquier cosa, en tanto se repara conscientemente en ella–, sino existencia, una existencia distinta de la mía o «co-existencia»<sup>47</sup> (*Mit-dasein*). Así –pone como ejemplo Heidegger–, en el mundo en que trabaja el artesano comparece el útil o la obra que está fabricando, pero junto con él también comparecen los otros, aquellos para quienes la obra está destinada<sup>48</sup>. Ahora bien, en este nivel intramundano, los otros son aquellos entre los que se está. La «coexistencia» o existencia del otro se me presenta aquí como el estar fáctico junto a otros o entre otros. Pero el sentido de la existencia del otro hombre que comparte el mundo conmigo se le revela al 'Dasein' en una determinación existencial suya, a saber: el «ser-con» (*Mitsein*, que Rivera traduce como «coestar»). Es decir, pertenece al modo de ser fundamental del hombre (a su esencia en el sentido heideggeriano, o sea, como un carácter existencial suyo) ese «ser-con», que es anterior o más originario que el fáctico estar junto a otros, pues se refiere a su definición ontológica antes que a su consideración óptica: el ser de ese ente que yo soy como ser-en-el-mundo se determina existencialmente como «ser-con», por cuya virtud el mundo en el que estoy es desde siempre el que yo comparto con los otros. Esta anterioridad no es temporal, sino que tiene, por decirlo así, el sentido del *a priori* trascendental, de acuerdo con lo que ya hemos comentado al respecto. Ese modo de ser fundamental explica y hace posible –según Heidegger– el sentido en que aparecen las relaciones en que de hecho me encuentro con los otros hombres, de tal manera que el mundo del 'Dasein' es un

<sup>45</sup> Vid. § 25, p. 116; trad. Rivera, p. 141.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> Evidentemente este término no se usa con el significado de «convivencia», sino que indica la existencia del otro que está junto a mí.

<sup>48</sup> Vid. § 26, p. 117; trad. Rivera, p. 143.

mundo en común. Es interesante, por cierto, que Heidegger, al caracterizar esa forma de relación originaria con los otros, no recurre a conceptos tales como la búsqueda de consideración o la lucha por el reconocimiento, que envuelven la idea de una relación interhumana esencial —aunque basada en el antagonismo que se deriva del hecho de que el hombre, siendo un ser radicalmente social, es al mismo tiempo un individuo—, sino que emplea el término «solicitud» (según la traducción que Rivera propone para «Fürsorge»<sup>49</sup>, que Gaos traduce como «procurar por»). A este respecto, ya criticó Buber que este concepto de «solicitud» delata que Heidegger, a pesar de las apariencias, no concede a la relación interhumana el sentido esencial que le corresponde, sino un significado exterior y adjetivo: «no coloca la esencia de un hombre en relación con la de otro sino, únicamente, la ayuda solicitada de uno con la deficiencia del otro, menesteroso de ayuda»<sup>50</sup>.

Así pues, el ser-en-el-mundo del 'Dasein' es un «ser-con», y el mundo es algo compartido con los otros. Pero, en el vivir cotidiano, la vida en común reviste de inmediato la forma del dominio de los otros sobre el 'Dasein', definiendo una situación en la que éste siempre ya se encuentra, aunque sea de manera inadvertida. Este dominio se refiere al modo en que los otros en general, que son los que de manera regular están ahí en la convivencia cotidiana, dictan las formas de ese vivir cotidiano, que adquiere así un sentido impersonal para el individuo, en cuanto éste se atiene a pautas que le son preestablecidas: él es otro más, uno cualquiera. Y esa disolución de sí en la manera impersonal de ser establecida por «los otros» es lo que Heidegger recoge con la expresión «el uno» (*das Man*)<sup>51</sup>, con la que se refiere a una determinación existencial del 'Dasein', considerado ahora como *quien* está perdido en esa «dictadura» de «los otros» que prescribe el modo de ser de la cotidianidad. Esta forma de ser sí-mismo disperso en lo cotidiano es el «uno-mismo» (*Man selbst*, o sea, el sí-mismo en cuanto «uno»), que es el modo de ser habitual del *Dasein* en tanto «ser-con»: soy a la manera de los otros, pues me estoy inmediatamente dado a mí mismo desde «el uno» y como uno cualquiera, de manera que mi vivir se determina inmediatamente por el modo en que *se vive*<sup>52</sup>. A ese modo impersonal de ser sí-mismo, que es la manera de ser inmediata y cotidiana del hombre, se le contrapone el modo propio de ser sí-mismo, que es una modificación fáctica del primero, que constituye el «existencial» esencial.

Este análisis sobre el sí-mismo, que hemos examinado desde la óptica de la pregunta sobre el «quién» del ser-en-el-mundo, lo aborda Heidegger también desde la perspectiva del «ser-en» —del que ya nos hemos ocupado parcialmente—. Pues bien, desde este enfoque, el modo de estar en el mundo que le corresponde al hombre, en cuanto sí-mismo impersonal dominado por los otros, es lo que denomina «la caída» (*Verfallen*), término de resonancias religiosas con el que caracteriza el modo —original— de estar inmediata y regularmente absorbido en medio del mundo y perdido en la «publicidad» del «uno»<sup>53</sup>. La «caída» no expresa nin-

<sup>49</sup> Vid. § 26, p. 121; trad. Rivera, p. 146.

<sup>50</sup> Vid. M. Buber: *¿Qué es el hombre?*, trad. de E. Imaz, México, F.C.E., 1986, pp. 95-6.

<sup>51</sup> Como J. E. Rivera señala, este término podría traducirse igualmente como «el ser», destacando así el significado de lo impersonal («se goza», «se piensa», etc.), o incluso como «la gente», en el sentido de Ortega. Vid. § 27, p. 126; trad. Rivera, p. 151.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> Vid. § 38, p. 175, trad. Rivera, p. 198.

guna valoración negativa, ni algo que le pueda ocurrir a éste o a aquel individuo, sino que se trata de un «existencial»: es el modo habitual en el que de antemano se encuentra el hombre, en cuanto ya «caído» de su poder-ser sí mismo propio, modo que Heidegger designa como «ser impropio», «impropiedad» o «inautenticidad» (*Uneigentlichkeit*) del 'Dasein'<sup>54</sup>.

Si el hombre comprende su existencia desde la posibilidad, y ésta es siempre mía, eso quiere decir que, con respecto a sí mismo, y en tanto ser-en-el-mundo determinado como «ser-con», hay en todo momento para él dos posibilidades: la primera es la existencia habitual, en la que el 'Dasein' se interpreta a sí mismo desde el mundo en el que se encuentra «caído», es decir, absorbido en la convivencia regida por la habladería, la curiosidad y la ambigüedad, y en la que ha olvidado su ser más propio («ha desertado» ya de sí mismo), pues se oculta su propia posibilidad, como si la existencia se determinase mediante propiedades que ya están allí para él: tal es la existencia «inauténtica» o «impropiedad» del 'Dasein'. La otra consiste en sustraerse a la «tiranía» del presente cotidiano (apartando de sí «encubrimientos y disimulos»<sup>55</sup>) para enfrentarse a la totalidad de la propia existencia como posibilidad esencial y escogerse en su más original poder-ser: tal es la existencia «auténtica» o «propia».

Esta discusión acerca de la existencia «propia» e «impropia», de la autenticidad y la inautenticidad, expresa una posición que debe distinguirse nítidamente de la teoría moderna sobre el sujeto alienado y su posible emancipación. Pues el concepto de alienación, con sus implicaciones en el orden antropológico, social y psíquico, presupone un esquema categorial diferente del que representa el análisis sobre la existencia auténtica e inauténtica en Heidegger. En efecto, la alienación tiene siempre la connotación negativa que se deriva de la consideración de una forma de vida contraria al verdadero ser esencial del hombre: éste, en tanto alienado, es otro del que —al menos potencialmente— es en su verdad. En su versión dialéctica de raíz marxista, esta doctrina es un instrumento crítico que denuncia un estado de cosas objetivo de la sociedad, el cual se refleja en la vida degradada del individuo y en la escisión de su conciencia, de tal manera que su emancipación —pensada además desde una cierta filosofía de la historia— comporta necesariamente la transformación de la sociedad para hacer posible que su existencia se reconcilie con su verdadera esencia como ser social.

Pues bien, esa doctrina no tiene cabida en una concepción como la de Heidegger, que invierte completamente la relación entre esencia y existencia. Si el hombre no tiene más presupuesto que su estructura ontológica como «existente», cualquier modo de proyectarse —también el de la existencia «impropia»— entraña un modo positivo de darse una esencia, que no está en contradicción con ninguna definición esencial previa. De hecho, Heidegger señala que la existencia inauténtica es —según hemos visto— el modo regular de existencia en el

<sup>54</sup> Mantenemos esta última traducción —seguida, por lo demás, por muchos autores— junto a la del «ser impropio», a pesar de los argumentos esgrimidos en su contra por J. E. Rivera (Vid. la nota a la p. 170 de su traducción, en p. 476), quien —al igual que Gaos— prefiere traducir «eigentlich»/«Eigentlichkeit» como «propio»/«propiedad» y sus contrarios como «impropio»/«impropiedad», renunciando a los términos «autenticidad» e «inautenticidad». Pues aun cuando todas las traducciones presentan problemas, esta última tiene al menos un significado acreditado en la tradición filosófica.

<sup>55</sup> Vid. § 27, p. 129; trad. Rivera, p. 153.

mundo cotidiano, y en ese sentido tiene un carácter permanente e insuperable para el hombre: es una determinación esencial de la existencia.

Sin embargo, nos parece que formalmente subsiste una semejanza con el concepto de alienación, pues también la existencia «impropia» se considera en contradicción, si no con un modo de ser esencial del hombre, sí con un tipo de existencia que conoce el sí mismo en su más original poder-ser. Dicho de otro modo, puesto que Heidegger no puede medir la verdad de la existencia con una esencia que la precediera, la compara consigo misma de acuerdo con el criterio que consiste en la comprensión de la totalidad del propio ser posible: sobre el fondo de ese todo del propio sí-mismo conocido como posibilidad limitada por la muerte (la posibilidad irremediable), aparece el significado de la existencia auténtica. La prefiguración de la propia muerte marca el límite que estrecha el propio ser posible (de ahí el sentido de angostura o estrechez que, considerado como afecto, se presenta en la «angustia») y, en cuanto singulariza al hombre aislándolo en sí mismo, constituye el trasfondo sobre el cual adquiere significado la existencia auténtica. En la angustia de la propia finitud como ser posible, el hombre se vuelve hacia sí y se «resuelve» a ser existencia auténtica, en tanto «abre» el más original poder-ser «propio»<sup>56</sup>. Ese parecido formal con la alienación explica, por cierto, el uso de este término (*Entfremdung*) en *Ser y tiempo*, pero de las palabras de Heidegger se deduce que no lo utiliza con el significado clásico:

«Esta alienación, que le *cierra* al Dasein su propiedad y posibilidad (...), no lo entrega, sin embargo, a un ente que no es él mismo [es decir, no lo pone en contradicción con su esencia]<sup>57</sup>, sino que lo fuerza a la impropiedad, es decir, a un posible modo de ser *de sí mismo*»<sup>58</sup>.

Otra cuestión diferente se refiere al sentido crítico-social que comporta el concepto de alienación y que está ausente en la discusión sobre la autenticidad y la inautenticidad. Ciertamente también en ésta aparece la consideración de la vida social como parte del mundo cotidiano en el que irremediablemente se desenvuelve la existencia individual, pero el modo en que se presenta envuelve una cierta prevención hacia esa esfera social en general y la manera en que aparta al individuo de su más original poder-ser. Y no hay en ella ninguna consideración que permita discriminar entre diversas formas de organización de la sociedad. Es verdad que la falta de ese sentido crítico-social se explica también porque simplemente no forma parte de la pretensión heideggeriana, que se mantiene en el plano del análisis ontológico de la existencia. Sin embargo, en ello mismo se revela la prevención ante la realidad social, que de manera indiscriminada aparece como un obstáculo en el camino de repliegue hacia el auténtico sí mismo indivi-

<sup>56</sup> Heidegger juega aquí con el parecido de los términos «Entschlossenheit» («resolución» en el sentido de resolverse a algo) y «Erschlossenheit» («apertura» o «apertura»), aproximando sus significados en el sentido de que la resolución es una condición de la apertura del 'Dasein' a sí mismo. Vid. la nota al respecto de J. E. Rivera en la p. 491 de su traducción. En cualquier caso, se hace aquí patente ese recurso voluntarista —e irracionalista— a la decisión, que no tendría cabida en los análisis sobre la alienación, ya que el significado de ésta en el plano psíquico apunta a una forma de conciencia que depende de condiciones objetivas de la realidad independientes del psiquismo individual.

<sup>57</sup> Nota del autor.

<sup>58</sup> Vid. § 38, p. 178; trad. Rivera, p. 200.

dual. La sociedad no es vista como un medio de perfeccionamiento del hombre, ni siquiera como la esfera del antagonismo entre individuos en la que éstos pueden llegar a reconocerse entre sí. Como señala Adorno, el ser sí mismo propio como ser único impide cualquier visión de lo social salvo en términos negativos. Al ser-con-los-demás el 'Dasein' se convierte en algo no auténtico<sup>59</sup>. Por otro lado, la fraseología sobre el hombre no se preocupa del fraccionamiento real del sujeto en funciones separadas entre sí<sup>60</sup>. La constatación de que Heidegger plantea esta cuestión en términos de una analítica de la existencia, que hace abstracción de las diferencias sociales y convierte en impertinente la pregunta acerca de éstas, es precisamente lo que delata el sentido negativo con que aparece la vida social en su teoría.

Ese recelo hacia la vida social nos parece que ha de explicarse por una doble vía. En primer lugar, porque Heidegger se acoge en este punto a una tradición de pensamiento que proviene de Descartes y alcanza su formulación filosófica más elaborada en la obra de Husserl. Éste, en efecto —según nos dice en la quinta de las *Meditaciones cartesianas*—, aun reconociendo que la conciencia es intersubjetiva, se retrotrae finalmente al *ego* trascendental monádico y a la «esfera de lo que le es propio» (*Eigenheitssphäre*)<sup>61</sup> para hallar en él la fuente última de todo sentido. En otros términos: aunque al individuo se le imponen los significados de la cultura a la que pertenece como algo que le es ya dado, dichos significados sin embargo sólo pueden tener en verdad un sentido para él en cuanto es capaz de apropiárselos desde sí mismo como yo individual, revistiéndolos por lo tanto con un sentido propio, sin el cual nada significarían para él<sup>62</sup>. Por su parte, Heidegger parece desmarcarse de esa posición al reconocer que el punto de partida para el individuo es su «caída» en «el término medio» como uno de tantos, que asume los significados de su mundo social como un horizonte en el que todo está ya interpretado para él de antemano. Sin embargo, su apelación al más original poder ser sí mismo, en cuanto posibilidad más propia de la que el individuo parece siempre haber «desertado» ya, y a la cual sin embargo puede “resolverse” a ser cuando la totalidad de su existencia se le hace angosta y problemática ante su muerte prefigurada, parece apuntar de nuevo a la noción de un individuo que sólo se tiene en verdad a sí mismo cuando se aísla de los otros. Con ello, Heidegger se aparta del camino más prometedor seguido por Hegel y Marx, para quienes el yo es siempre el otro del otro porque la conciencia individual está radicalmente transida por la realidad objetiva de lo social o del espíritu.

<sup>59</sup> Vid. T. Adorno: *La jerga de la autenticidad. La ideología como lenguaje*, Madrid, Taurus, 1982, p. 88.

<sup>60</sup> Vid. op. cit., p. 54.

<sup>61</sup> Vid. *Meditaciones cartesianas*, trad. de Mario A. Presas, Madrid, Tecnos, 1997, §§ 44 y ss., pp. 125 y ss.

<sup>62</sup> Para explicar este punto emplea Husserl el término de «apareamiento» (*Paarung*), recurriendo así a una metáfora que alude al reino de la vida: en efecto, el nuevo sentido «alumbrado» por el *ego* trascendental en la esfera de lo que le es propio «nace» del «empareamiento» del significado que le es dado por la tradición con algún sentido que el yo ha de poseer necesariamente ya de antemano para que, asociado con el nuevo significado, pueda éste tener algún sentido para él. Sólo así puede apropiárselo y hacerlo suyo.

También en esta línea trazada por Husserl, y después de Heidegger, el Sartre de *El ser y la nada* llevará al extremo esta posición al apelar al «proyecto fundamental» del Para-sí individual como la fuente de todo sentido y al proclamar la «separación ontológica de las conciencias», lo que se traduce en la comprensión del Otro como amenaza en un mundo social dibujado con trazos hobbesianos: la mera existencia del Próximo convierte al Para-sí en Para-otro, descentrándole de su mundo y arrancándole de sí mismo. Vid. *El ser y la nada*. Tercera parte.

La otra vía explicativa del recelo de Heidegger hacia la vida social se refiere al modo concreto que adopta el mundo social durante la modernidad, tan denostada por Heidegger, como sociedad que iguala a los individuos y concede un nuevo peso a la opinión pública. La sociedad moderna (*Gesellschaft*, en el sentido de Tönnies), en efecto, promueve las relaciones flexibles de asociación en un proceso de secularización, racionalización técnica y diferenciación social, que desarraiga al individuo de la autenticidad de su tierra y de su comunidad (*Gemeinschaft*), y lo concibe como sujeto que aspira a darse a sí mismo la norma que le guía<sup>63</sup>. Esta hostilidad hacia la sociedad moderna es, en definitiva, el rechazo de los principios que inspiran el mundo moderno y, en particular, de aquel que constituye su núcleo filosófico: el sujeto que se afirma en su origen en rebeldía frente a toda forma de heteronomía.

<sup>63</sup> Vid. Richard Wolin: *The Politics of Being. The Political Thought of Martin Heidegger*. New York/Oxford: Columbia University Press, 1990.

# Heidegger y la superación del humanismo

## Una lectura hermenéutica de *Brief über den Humanismus*

Gustavo Cataldo Sanguinetti

### ANTROPOLOGÍA Y METAFÍSICA: LA PRIMACÍA DEL *DASEIN*

Ciertamente la pregunta central de *Sein und Zeit* es, como se ha repetido ya muchas veces, la pregunta sobre el *sentido del ser* (*Sinn von Sein*). Sin embargo, esta pregunta –y la correspondiente orientación que determina– a menudo fue pasada por alto en provecho de una interpretación antropológica. Tal fue lo que aconteció con la primera recepción de *SuZ*. En efecto, en la década de los años treinta, fue común una interpretación de esta obra en términos de una antropología existencial. Temas como la angustia, el cuidado o la muerte ingresaban así al amplio mundo de las preocupaciones características de la filosofía francesa desarrollada en esa época. Heidegger –y el mismo *SuZ*– entraba a engrosar la lista de la filosofía francesa popularizada en los años posteriores a la segunda guerra mundial, especialmente a través de Jean-Paul Sartre. Entre Heidegger, Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Louis Lavelle, René Le Senne o Nicolás Berdiaeff, parecían existir no sólo identidades temáticas, sino además impulsos y talentos similares<sup>1</sup>.

Esta interpretación se caracterizaba principalmente no sólo por destacar ciertas categorías –tales como la cura, el ser en el mundo, la angustia o la muerte– en la línea de pensadores como Kierkegaard, sino sobre todo por una apropiación *antropológico-existencial* de *SuZ*. Ciertamente esta apropiación de *SuZ* no carecía del todo de fundamento. Sin embargo, contenía la grave dificultad de soslayar lo que constituía, sin duda, el *sentido* y la pregunta esencial que, desde sus inicios, dirigía a esta obra. Tal interpretación *antropológico-existencial*, en efecto, no sólo no asumía la articulación de los *motivos existenciales* con los propiamente ontológicos, sino que decididamente minimizaba su ostensible *dirección ontológica*. La pregunta de *SuZ* no es, propiamente, una *pregunta por el hombre*, si por tal se en-

<sup>1</sup> Una interpretación de este tipo la encontramos, por ejemplo, en Jean Wahl. (J. Wahl, *Esquisse pour une histoire de l'existencialisme*, París, 1949.)

tiende la mera determinación *regional* del hombre, sino más bien la *fundamentación* de la pregunta por el ser en la pregunta por el hombre.

A partir de las obras posteriores a *SuZ* —especialmente desde la publicación de los escritos inéditos de la década de 1930 y siguiente— se hicieron evidentes los equívocos de la interpretación «existencialista». Ya no se trataba de ver en Heidegger meramente al «filósofo de la angustia», sino al pensador que, en la línea de la gran metafísica tradicional, reiteraba la *pregunta por el ser*. Dos obras de Heidegger manifiestan claramente la precariedad de esta interpretación antropológico-existencial: *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) y *Brief über den Humanismus* (1946)<sup>2</sup>. La primera obra, al enfatizar el carácter ontológico de la verdad, no hizo sino poner en evidencia los equívocos de una reducción antropológica de la filosofía de Heidegger. Pero sin duda será sobre todo *Carta sobre el humanismo* el escrito que marcará más claramente la distancia, en polémica con Sartre, entre las preocupaciones propiamente antropológicas de la filosofía francesa de post-guerra y la dirección decididamente metafísica de la filosofía heideggeriana. Inmediatamente a la publicación de estas obras, la crítica no sólo se centró en el problema de la *Kehre* (la «vuelta» de la filosofía de Heidegger, después de constatar los límites del proyecto de *Sein und Zeit*), sino además en el problema de la relación de la *analítica existencial* y la pregunta que interroga por el ser<sup>3</sup>.

Los equívocos interpretativos a que estuvo sometido *SuZ* se hicieron evidentes, como hemos dicho, en 1947, cuando Heidegger publica *Carta sobre el humanismo*. Allí ante una «puesta en cuestión» sobre el tema realizada por Jean Beaufret, y en evidente polémica con Sartre, Heidegger deshace todo equívoco en relación con esta «interpretación existencialista» de su obra. No obstante, resulta claro también que no faltaban razones, al menos desde un punto de vista puramente extrínseco, para interpretar *SuZ* como una suerte de *antropología existencial*. Por lo pronto, en el sentido puramente material y exterior de que *SuZ* estaba constituido por una serie de «temas antropológicos». Materialmente, *SuZ* «trata» del hombre. No obstante, ello significaba también pasar por alto incluso la propia «letra» de la obra. Ya en el propio epígrafe Heidegger pone en evidencia, citando a Platón, el motivo fundamental de la obra: la perplejidad (*aporía*) ante la palabra «ente» (*Sofista*, 244a4). La pregunta que dirige *SuZ* es, pues, la pregunta por el «sentido del ser» (*Sinn von Sein*)<sup>4</sup>. Es esta *dirección del preguntar* la que le otorga a la analítica existencial del *Dasein* un carácter del todo diverso de una mera *antropología existencial*. *SuZ* no es ni una antropología, ni una metafísica, en el sentido habitual de los términos. No es antropología porque la *función* de la pregunta por el hombre no tiene un sentido estrictamente antropológico, sino metafísico. Pero tampoco es, en rigor, metafísica, porque la analítica del *Da-*

<sup>2</sup> A la década de los treinta pertenecen también las siguientes obras *Was ist Metaphysik?* (1929), *Vom Wesen des Grundes* (1929) y *Platons Lehre von der Wahrheit* (1931). En todas ellas se perfila la intención de deshacer malos entendidos y «rectificar» las ambigüedades de *Sein und Zeit*.

<sup>3</sup> Una revisión, en el sentido señalado, de la obra de Heidegger, y en particular de *Ser y Tiempo*, la encontramos, por ejemplo, en Pietro Chiodi, Walter Schulz, y Werner Marx (P. Chiodi *L'ultimo Heidegger*, Turin, 1960; W. Schulz, *Ueber den philosophiegeschichtlichen Ort. M. Heideggers*, Philos, Rundschau, 1953; W. Marx, *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, 1961).

<sup>4</sup> Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1993, § 2. Citamos de acuerdo a la traducción de *Ser y Tiempo* realizada por Jorge Eduardo Rivera (Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997).

*sein* no tiene otro horizonte que *preparar* la pregunta que interroga por el sentido del ser. Propiamente hablando, *SuZ* lo único que intenta es ganar un horizonte de comprensión para el interrogar metafísico. Si ello es así, entonces, la presencia de la existencia humana y sus categorías adquieren un relieve y un sentido que escapa a una simple *ontología regional*.

En *Kant y el problema de la metafísica*, obra escrita simultáneamente a *SuZ* y presentada como una introducción histórica a ésta, Heidegger se empeña en distinguir y precisar, después de un acucioso análisis de la *Crítica de la razón pura*, el *locus* propio de la pregunta por el hombre en relación con la metafísica. Como queda en evidencia en el *Coloquio de Davos*, en polémica con Ernst Cassirer, Heidegger se opone a la interpretación imperante, en los ambientes neokantianos de la escuela de Marburgo, de la *Crítica de la razón pura*. Para Heidegger esta obra no es meramente una teoría del conocimiento de la ciencia natural. De ahí que Heidegger se empeñe en descubrir el fondo metafísico oculto de la *Crítica de la razón pura*. En la cuarta y última parte de *Kant y el problema de la metafísica*, titulada «Repetición de la fundamentación de la metafísica», Heidegger señala el resultado oculto y originario de la fundamentación kantiana de la metafísica. Este no es otro que el vínculo entre la pregunta que interroga por el hombre y la pregunta que interroga por el ser. O en otras palabras, fundar la metafísica es, en cierto sentido, hacer antropología. El resultado de la fundamentación kantiana de la metafísica no es, pues, nada distinto del hecho de fundar «la posibilidad interna de la ontología como una revelación de la trascendencia, es decir, de la subjetividad del sujeto humano». O como también lo dice, ya más directamente: «fundar la metafísica es igual a preguntar por el hombre, es decir, es antropología»<sup>5</sup>.

Naturalmente Heidegger es plenamente consciente de las imprecisiones y ambigüedades que implica esta «resolución» de la metafísica en antropología. Por lo pronto en el sentido de que ninguna antropología *qua* antropología podrá desempeñar jamás esta función de fundamentación: «Por múltiples y esenciales —señala Heidegger— que sean los conocimientos que la antropología filosófica aporta acerca del hombre, nunca podrá pretender ser, con derecho, una disciplina fundamental de la filosofía por la sola razón de ser antropología. Por el contrario, implica el constante peligro de hacer pasar desapercibida la necesidad de elaborar como problema la pregunta por el hombre, planteada en atención a la fundamentación de la metafísica»<sup>6</sup>. Para que la antropología sea, efectivamente, una disciplina fundamental, es necesario que no sea considerada en su carácter de mera *ontología regional*, sino en su *orientación metafísica*. En *Kant y el problema de la metafísica*, al hilo de una reflexión sobre Kant, Heidegger encuentra esta nueva forma de la antropología en la relación entre la finitud del hombre y la comprensión del ser. En *SuZ* esta orientación de la pregunta por el hombre en vistas de la fundamentación de la metafísica, encuentra su justificación en lo que Heidegger denomina «primacía óntico-ontológica del *Dasein*» (*Der ontlich-ontologische Vorrang des Daseins*)<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1973, § 36 (Trad. Fondo de Cultura Económica, México, 1996).

<sup>6</sup> *KuPM*, § 38.

<sup>7</sup> *SuZ*, § 4.

La *prioridad metódica* del *Dasein*—en cuanto que es necesario comenzar a interrogarse por él para hacer metafísica— se fundamenta en que éste no es un ente cualquiera, sino un ente *ónticamente señalado* (*ontisch ausgezeichnet*). La ejemplaridad del *Dasein* estriba no sólo en que éste es el único ente que se interroga por el ser, sino además es el único ente al cual *le va* (*es geht ihm*) su propio ser. Pero, a su vez, esto significa que el *Dasein* se mantiene siempre y constantemente en una *pre-comprensión* del ser. Comprensión ésta, por supuesto, que no es propiamente conceptual, sino justamente, en cuanto difusa y vaga, anterior a cualquier concepto y, por supuesto, a toda metafísica<sup>8</sup>. A esta comprensión pre-ontológica del ser también la llama comprensión «de término medio» (*Durchschnittlichkeit*). Heidegger en este punto remite a la tradición: Aristóteles y Tomás de Aquino se habrían percatado de esta peculiar preeminencia del *Dasein*. El conocido ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἐστίν (*De anima*, 3, 431b21) aristotélico o el alma humana como «*quod natum est convenire cum omni ente*» (*De veritate qu. I a, 1c*) de Tomás de Aquino, no serían sino formas de expresar ya tempranamente la preeminencia óntico-ontológica del *Dasein*. Otra cosa, sin embargo, es haber descubierto en esta prioridad un *problema orientador* para la fundamentación de la metafísica. Y esto es, precisamente, lo decisivo para Heidegger.

Pero revisemos lo dicho hasta el momento. Ciertamente Heidegger, por una parte, parece responder al planteamiento metódico kantiano. Es necesario, de alguna manera, comenzar por un análisis de la subjetividad humana. Esta *primacía del sujeto*, sin embargo, tiene características propias. Heidegger se esfuerza en descubrir el *fondo oculto* de la fundamentación kantiana de la metafísica. Tal fondo oculto no es otro que el vínculo entre metafísica y antropología o, dicho de otra forma, entre ser y subjetividad. Esta «reinterpretación» de la fundamentación kantiana de la metafísica, le permite otorgarle a la antropología un estatuto completamente diferente: lo que está en juego en la antropología no es simplemente el ser del hombre —o un *género* particular de entidad— sino la posibilidad del ser en general. Sin embargo, que en el hombre esté en juego la posibilidad del ser en general no significa fundamentar, sin más y en el sentido kantiano, la metafísica en la subjetividad. Heidegger no va a encontrar el fundamento de la metafísica en la simple provisión *a priori* de categorías o principios subjetivos posibilitantes. Tan inmediatamente como la afirma la subjetividad como principio metódico, Heidegger afirma su carácter trascendente. Este y no otro es el sentido la «primacía óntico-ontológica del *Dasein*» en *SuZ*. Se debe comenzar por el *Dasein* no porque éste sea simplemente la condición de posibilidad de toda metafísica como *sujeto subjetivo*, por decirlo así, sino porque es la condición de posibilidad de toda trascendencia.

Esta demarcación con el planteamiento kantiano se puede ver muy bien no sólo en el vínculo del *Dasein* con el ser —en su naturaleza *extática*— sino además en el modo como Heidegger rigurosamente evita cualquier interpretación de este vínculo en términos de relación sujeto-objeto. El *Dasein* no se relaciona con el mundo bajo la forma de una interioridad o de un «dentro» que deba salir «afuera». La subjetividad humana no es una caja o una jaula de la cual se deba escapar para coger una presa y luego retornar a un «adentro»: «Dirigiéndose ha-

<sup>8</sup> *SuZ*, § 4.

cia... y aprehendiendo algo, el *Dasein* –afirma Heidegger– no sale de su esfera interna (*Innensphäre hinaus*), en la que estaría primeramente encapsulado (*verkapselt*), sino que, por su modo primario de ser, ya está siempre ‘fuera’ (*draussen*), junto a un ente que comparece en el mundo ya descubierto cada vez»<sup>9</sup>. Como se ve la *mediación antropológica* no está de ninguna manera dirigida a permanecer en ella, por así decirlo, sino que tan pronto como se la afirma se lo hace para revelar su superación en la trascendencia. No obstante lo anterior, queda todavía en pie la siguiente ambigüedad: si por una parte Heidegger rectifica ya en *SuZ* el concepto típicamente moderno de subjetividad, por otra, sin embargo, sigue creyendo necesario que para fundar la metafísica es necesario comenzar por un análisis de la subjetividad humana. Las preguntas son pues las siguientes: ¿queda por ello Heidegger todavía preso de un planteamiento trascendental?, ¿ha logrado superar definitivamente el concepto moderno de sujeto?, ¿constituye *SuZ* una prolongación de la moderna idea de conciencia o una superación? Por lo pronto lo que hay sostener, aunque parezca evidente decirlo, es que a todas estas preguntas no se puede responder de una manera definitiva y sin un elenco suficiente de perspectivas y matices.

Es verdad que Heidegger en *SuZ*, en un lenguaje extremadamente controlado, evita disciplinadamente emplear expresiones que siquiera rememoren remotamente cualquier relación con la idea moderna de sujeto. Términos como «yo», «conciencia», «sujeto», «alma», «espíritu», «vida» e incluso «hombre», son sistemáticamente eludidos en provecho del vocablo *Dasein*. La célebre definición aristotélica del hombre como ζῷον λόγον ἔχον, en el sentido de un *animal rationale*, o bien la determinación teológica como *imagen y semejanza* de Dios, no sólo mantienen en el olvido la pregunta por su *ser* –su *modo de ser*– sino además ambas permanecen atadas a la antropología moderna y su exigencia metodológica de partir de la *res cogitans*. Finalmente todas estas determinaciones de la «esencia» del hombre lo entienden como un mero «*estar-ahí*» (*Vorhandensein*)<sup>10</sup>. La crítica a la moderna idea de sujeto es pues evidente.

Sin embargo, y como hemos dicho, la formulación entera del problema del hombre no está exenta de ambigüedades. Y ello porque el planteamiento metódico no puede ser sino kantiano; por más que la subjetividad no sea kantiana, es necesario partir de la subjetividad. La *primacía del sujeto moderno* al menos se mantiene como condición de posibilidad y vestíbulo indispensable para la pregunta por el sentido del ser. Pero todavía hay otro sentido en que persiste una oscilación entre el abandono de la subjetividad moderna y su prolongación. Ello es especialmente patente en el tratamiento que Heidegger hace de la verdad y su relación con el *Dasein*. Como es sabido la crítica de Heidegger se dirige al concepto tradicional de verdad. Según esta concepción el lugar de la verdad reside en el enunciado (ἀπόφανσις) y no consiste sino en la concordancia del juicio con su objeto. Frente a esta concepción, calificada como «derivada» (no originaria), Heidegger no duda en anteponer a la idea de concordancia entre el conocimiento y el objeto, la condición del ente mismo

<sup>9</sup> *SuZ*, §13.

<sup>10</sup> *SuZ*, § 10.

en cuanto se descubre: el «mostrarse el ente en su mismidad» (*sich zeigen des Seienden in Selbigkeit*)<sup>11</sup>. Sin embargo, señala Heidegger, tal mostrarse del ente sólo es posible en cuanto el propio conocimiento enunciador es un «estar vuelto descubridor hacia (*entdeckendes Sein zum*) el ente real mismo»<sup>12</sup>. Con ello introduce la equivalencia entre *ser-verdadero* (*Wahrsein*) y *ser-descubridor* (*entdeckend-sein*). Pero hay todavía un paso más: *ser-verdadero*, en tanto *ser-descubridor*, es una forma de ser del *Dasein*. Por lo mismo, aquello que hace posible el descubrir —el *Dasein*— debe ser llamado verdadero en un sentido más originario. Es, finalmente, la propia «aperturidad» (*Erschlossenheit*) del *Dasein* el lugar originario de la verdad. Y ello a tal punto que la verdad no sólo es relativa al *Dasein*, sino además sin *Dasein* no hay verdad: «‘Hay’ verdad —afirma categóricamente Heidegger— sólo en cuanto y mientras el *Dasein* es»<sup>13</sup>.

Sea como sea que se interpreten estas afirmaciones —ya veremos las «precisiones» que Heidegger introduce posteriormente— lo cierto es que parece irrefutable la *centralidad* del *Dasein* en *SuZ*. Esta *centralidad* se expresa al menos doblemente: 1) como mediación metódica y 2) como lugar originario de la verdad. Pese, pues, a las diversas recepciones históricas de *SuZ* —y en particular aquella que criticaba su apropiación antropológica y afirmaba su valor metafísico— resulta también indudable que había motivos suficientes para afirmar que la antropología y el tema del hombre —por cierto entendidos de una manera distinta— ocupaban allí un lugar decisivo. Lo relevante de esta exégesis, a efectos de nuestro problema, reside a su vez en el debate y la interpretación a que ha conducido en torno a la posición de Heidegger respecto del humanismo. En primer lugar, se ha intentado demostrar, sobre todo a partir de *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) y *Brief über den Humanismus* (1946), que la «*Kehre*» habría consistido esencialmente en el abandono de los resabios subjetivistas —y por lo mismo «humanistas»— de *SuZ* en provecho de una interpretación donde el *subiectum* ya no es lo central. O dicho en forma breve: lo que la *Kehre* describiría es el paso desde el *Dasein* al ser. Si en *SuZ* el eje y el peso parecían estar dados en gran medida por el *Dasein*, después de *SuZ* —y en particular a partir de *Brief über den Humanismus*— la iniciativa la tiene, por así decirlo, el ser. Lo que ha resultado de tal interpretación —auspiciada principalmente por el post-estructuralismo francés— es el surgimiento de toda una retórica de rótulos expeditos: post-humanismo, anti-humanismo, muerte del sujeto, muerte del hombre y secuelas tales como diseminación, fractura, diferencia, etc. La dificultad de estos epígrafes reside en una lectura excesivamente desembarazada de los propios textos de Heidegger. Como en parte lo hemos ya verificado, en el mismo *SuZ* las cosas son mucho más oscilantes y complejas como para poder describir, sin más, una trayectoria regular y exenta de los debidos matices. Con el fin de poner a prueba esta interpretación vale la pena demorarse un momento en *Brief über den Humanismus*, texto canónico para la interpretación post-humanista de Heidegger.

<sup>11</sup> *SuZ*, § 44.

<sup>12</sup> *Id.*

<sup>13</sup> *Id.*

Por lo pronto, sin embargo, es necesario comenzar admitiendo lo siguiente: resulta irrefutable que la primera recepción de *SuZ* como una «antropología existencial» no sólo no estaba suficientemente fundada, sino incluso contradecía, en muchos sentidos, la propia letra de la obra. Por más que se admitan diversas ambigüedades —ya hemos destacado algunas— es evidente que desde los primeros párrafos de *SuZ* Heidegger se encarga de enfatizar que la antropología no es ni el medio de su pensamiento ni el verdadero horizonte de sus preguntas. El sustrato kantiano de la primacía metódica del *Dasein*, así como la correspondiente afirmación de éste como lugar originario de la verdad, no alcanza a obscurecer, por otra parte, un hecho incontestable: *SuZ* desborda finalmente, y por múltiples direcciones, los límites de una mera antropología filosófica. La sencilla interpretación de *BH* en términos, por un lado, de una superación de los residuos antropológicos de *SuZ* y, por otro lado, en términos de un anti-humanismo que liquida definitivamente toda posibilidad de una antropología y de un sujeto, debe ser debidamente desmontada en provecho de una perspectiva mucho más plural y compleja.

En primer lugar es necesario destacar que cuando Heidegger se refiere a *SuZ* en *BH*, la gran mayoría de las veces no lo hace en términos de una contradicción de lo que allí se sostiene, sino a modo de una rectificación y esclarecimiento de interpretaciones erróneas. De hecho este escrito surge, como es sabido, en gran medida como una enmienda —a propósito de una puesta en cuestión realizada por Jean Beaufret— de la recepción francesa de *SuZ*, en particular de Jean-Paul Sartre. El modo de referencia a *SuZ* es mayoritariamente no el de un abandono, sino de un desandar; el de un retorno constante para mostrar que finalmente que el camino sigue siendo el mismo. Sin embargo, hay también en *BH* una afirmación, muchas veces citada, que ha justificado la interpretación «rupturista» respecto de *SuZ*. Citemos el texto en toda su extensión: «Si se entiende —escribe Heidegger— el ‘proyecto’ (*Entwurf*) mencionado en *Ser y tiempo* como un poner representador (*vorstellendes Setzen*), entonces lo estaremos tomando como un producto de la subjetividad, esto es, estaremos dejando de pensar la ‘comprensión del ser’ (*Seinsverständnis*) de la única manera que puede ser pensada en el ámbito de la ‘analítica existencial’ del ‘ser-en-el-mundo’, esto es, como referencia extática al claro del ser (*Lichtung des Seins*). Pero también es verdad que concebir y compartir de modo suficiente ese otro pensar que abandona la subjetividad se ha vuelto más difícil por el hecho de que a la hora de publicar *Ser y tiempo* no se dio a la imprenta la tercera sección de la primera parte, ‘Tiempo y ser’ (vid. *Ser y tiempo*, p. 39). Allí se produce un giro (*kehrt*) que lo cambia todo. Dicha sección no se dio a la imprenta porque el pensar no fue capaz de expresar ese giro (*Kehre*) con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica»<sup>14</sup>.

Detengámonos un momento en estas afirmaciones. Por lo pronto es necesario mencionar claramente el contexto. Este no es otro que la célebre definición de existencialismo popularizada por Sartre: existencialismo significa que la exis-

<sup>14</sup> *Brief über den Humanismus*, en *Wegmarken*, GA 9, p. 327. Citamos, con ocasionales modificaciones, según la versión de Helena Cortés y Arturo Leyte (Alianza Editorial, Madrid, 2001). Las referencias se hacen en conformidad con la página correspondiente del volumen nueve de la *Gesamtausgabe* (GA).

tencia precede a la esencia<sup>15</sup>. Lo relevante de esta interpretación es el punto de partida. Que la existencia preceda a la esencia expresa, por un lado, que no hay una naturaleza previa que defina al hombre y que, por lo mismo, éste no es nada antes de hacerse a sí mismo. Pero también —y esto es lo que nos importa destacar— esta precedencia implica establecer como principio supremo la subjetividad: el hombre es finalmente un proyecto que se vive subjetivamente. Ciertamente lo que Heidegger tiene sobre todo presente aquí es *esta prioridad de la subjetividad*, prioridad que no puede sino entenderse como un «poner representador» (*vorstellendes Setzen*). Es a esta interpretación sartreana del *Dasein* como *proyecto* (*Entwurf*) a la que Heidegger se opone. En otras palabras, lo que se afirmó en *SuZ* respecto del *Dasein* no dice relación con el moderno primado de la subjetividad. Más todavía, Heidegger vincula directamente la formulación de *SuZ* con la de *BH*: la «comprensión del ser» (*Seinsverständnis*) de *SuZ* debe entenderse como referencia extática al «claro del ser» (*Lichtung des Seins*) o, como precisa en una nota del ejemplar de mano, como un «extático estar dentro del claro» (*ekstatisches Innestehen in der Lichtung*). Volveremos sobre estas fórmulas.

### LA KEHRE: SUPERACIÓN E INVERSIÓN

Por el momento baste con subrayar la insistencia con que Heidegger intenta defender la continuidad del proyecto de *SuZ*. Refiriéndose al «giro» (*Kehre*) afirma dicha continuidad expresamente: «Dicho giro (*Kehre*) no consiste en un cambio del punto de vista de *Ser y tiempo*, sino que en él es donde ese pensar que se trataba de obtener llega por primera vez a la dimensión desde la que se ha experimentado *Ser y tiempo*, concretamente como experiencia fundamental del olvido del ser (*Seinsvergessenheit*)»<sup>16</sup>. Resulta pues evidente que Heidegger comprende el «giro» como la comprobación de una limitación que concierne fundamentalmente al *decir* (*Sagen*) —o como dice en la nota al ejemplar de mano, «al dejarse indicar» (*Sichzeigenlassen*)— y al «lenguaje de la metafísica» (*Sprache der Metaphysik*). Con ello se dice que el «giro» no se refiere a la *experiencia fundamental* de *SuZ*, esto es, el olvido del ser. Es claro, por consiguiente, que la expresión alemana *Kehre* debe ser entendida de una manera muy precisa. Ciertamente

<sup>15</sup> Así explica Sartre esta precedencia: «El existencialismo ateo que yo represento es más coherente. Declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre, o como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo. Es también lo que se llama la subjetividad, que se nos echa en cara bajo ese nombre. Pero ¿qué queremos decir con esto sino que el hombre tiene una dignidad mayor que la piedra o la mesa? Pues queremos decir que el hombre empieza por existir, es decir, que empieza por ser algo que se lanza hacia un porvenir, y que es consciente de proyectarse hacia el porvenir. El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será, ante todo, lo que habrá proyectado ser» (Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, p. 16).

<sup>16</sup> GA 9, p. 328.

el vocablo significa aquí vuelta, viraje, curva; pero no en el sentido de abandonar o de ir para otro lado, sino más bien como retorno o regreso.

Pero, ¿qué significa este regreso? Por lo pronto un cambio en el decir. Heidegger en *BH*, significativamente, no habla ya de *olvido del ser* (*Seinsvergessenheit*), sino de «olvido de la verdad del ser» (*Vergessen der Wahrheit des Seins*). La cuestión parece ahora expresarse no como la pregunta por el *sentido del ser* (*Sinn von Sein*), sino como la pregunta por la *verdad del ser* (*Wahrheit des Seins*). ¿Qué revela exactamente esta inflexión? ¿Qué añade el vocablo «verdad» al vocablo «ser»? Recordemos que ya *SuZ* había puesto en cuestión la concepción tradicional de la verdad como *concordancia* (*Übereinstimmung*) en beneficio de una concepción de ella como *apertura* (*Erschlossenheit*) del *Dasein*. En la medida en que la verdad ha quedado remitida al *Dasein*, preguntarse por la *verdad del ser* significa justamente interrogarse por la relación entre el *Dasein* y el ser. Este va a ser el intento de *BH*. Y ello apelando sobre todo a un nuevo lenguaje. De ahí que Heidegger deje de expresar la relación del *Dasein* con el ser en términos, por ejemplo, de una «comprensión del ser» o de una «primacía óntico-ontológica del *Dasein*» y en cambio proponga para ello toda una nueva metafórica. *BH* introduce una serie de imágenes cuya característica común reside en un énfasis distinto en el modo de entender la *verdad del ser*, esto es, la relación entre el *Dasein* y el ser. Expresiones tales como «pastor», «vecino», «casa», «guarda», «patria», «llamada», «escucha» etc., conforman una sucesión de alusiones cuyo hilo conductor parece ser es el «debilitamiento» o la «extenuación» de uno de los polos de la relación: el *Dasein*. La primera impresión es más o menos la siguiente: Heidegger a través de estas metáforas pretende simplemente atenuar la *iniciativa*, por así decirlo, del *Dasein*. Las metáforas «blandas» o «suaves» —pastor, vecino, casa, etc.— no serían sino la subversión del sujeto moderno; si el sujeto moderno se comporta como dueño y señor, el *Dasein* se conducirá como un humilde pastor y una acogedora casa. Estaríamos aquí ante una suerte de inversión: si antes la primacía la tenía el *Dasein*, ahora la tiene el ser. Revolución copernicana a lo Heidegger.

Ciertamente esta interpretación no siempre se presenta con una fisonomía tan gruesa y nítida, pero incluso allí donde se hacen las debidas modulaciones, no por ello se dejan de infiltrar rasgos de un simple desplazamiento. En estas circunstancias —y por más que se tomen las debidas precauciones filológicas— la *Kehre* termina casi siempre por significar un cierto tipo de «inversión». Frente a este tipo de exégesis vale la pena recordar —aunque sólo sea de pasada— el modo como Heidegger procede metódicamente. La estrategia suele ser la siguiente: ante las diferentes tesis filosóficas Heidegger no se enfrenta ante ellas como ante un opuesto —y por lo mismo como ante una proposición falsa— sino ante algo que encubiertamente, y sin saberlo, contiene un núcleo originario que es necesario develar. Por lo mismo, antes que falsas, ellas son «derivadas», «no originarias». El caso de la interpretación de la verdad como «concordancia» resulta ejemplar. Esta interpretación no puede sin más ser declarada como falsa, sino como «derivada» de algo anterior que la hace posible. Lo mismo cabe decir, ya en nuestro asunto, respecto de las concepciones del hombre como un *animal rationale*. No es que esta interpretación sea falsa; no es lo suficientemente originaria. Se trata en todos estos casos de una especie de *retroceso* a un origen esencial impensado, pero que de alguna manera se encuentra oculto —y operativo— en todas las interpreta-

ciones derivadas. A este procedimiento Heidegger lo llama *Verwindung*, distorsión, alabeo, torcedura. La expresión proviene de *Windung*, recodo, meandro. *Verwindung* se relaciona con *Überwindung* (superación), pero posee un sentido más restringido. De hecho el verbo *verwinden* se refiere al dolor, la aflicción, la enfermedad e incluso al sentimiento de duelo. Cuando Heidegger habla de una «*Verwindung der Metaphysik*», se refiere a la recuperación o al restablecimiento que adviene tras un período de abatimiento. Tres ideas parecen ser pues las que acompañan al vocablo *Verwindung*: distorsión, vuelta y recuperación (superación). En todo caso es patente que la idea heideggeriana de *Verwindung* en ningún sentido se identifica con la superación dialéctica hegeliana (*aufheben*), ni menos todavía con la *inversión* nietzscheana (*Umwertung*).

Este procedimiento metódico, muy distinto de una mera inversión, se observa muy bien a través de todas las páginas de *BH*. Por lo mismo, la tropología que allí se despliega no constituye una simple subversión del sujeto moderno. Es verdad que el horizonte polémico de los distintos tropos heideggerianos no parece ser otro que la hipertrofia del sujeto moderno tal como se desarrolla a partir del *ego cogito* cartesiano. Pero ello no significa que estos tropos se limiten a subvertir al sujeto moderno. De hecho en todo momento Heidegger intenta esquivar tales oposiciones en beneficio de un dominio anterior y más originario. Este gesto de elusión es ya claramente perceptible en *SuZ* y todavía antes. Por ejemplo, Heidegger al momento de interpretar las relaciones del *Dasein* con el mundo, evita usar oposiciones tales como sujeto y objeto, «dentro» y «fuera». Precisamente la fórmula «*In-der-Welt-sein*» está destinada a soslayar oposiciones de esta índole. Ante estas oposiciones la salida no consiste simplemente en afirmar el extremo contrario, sino en sostener que la oposición se funda en un dominio anterior: el conocimiento, como relación sujeto-objeto, es un modo de ser del *estar-en-el-mundo*. Por lo demás, el propio Heidegger sabía muy bien que la simple inversión no es sino una forma de permanecer aprisionado en los términos que ella impone. Lo dice con todas sus letras en *BH*: «(...) La inversión (*Umkehrung*) de una frase metafísica sigue siendo una frase metafísica»<sup>17</sup>. Lo afirma esta vez de Sartre, pero también será la crítica a la *Umwertung* nietzscheana. De lo que se trata, pues, en todos los tropos de *BH*, no es de una *Umkehrung*, sino de una *Verwindung*, en el sentido señalado.

## LA CASA

A efectos de evidenciar lo anterior, detengámonos un momento en tres de estos tropos: la casa (*Haus*), el pastor (*Hirt*) y el claro (*Lichtung*). Esta tropología, como hemos dicho, a menudo se ha interpretado como una suerte de extenuación —y con frecuencia inadvertidamente como una «inversión»— de la subjetividad moderna. Pero atendamos al modo de funcionar del primer tropo. La frase en cuestión es la siguiente: «El lenguaje es la casa del ser» (*Die Sprache ist das Haus des Seins*)<sup>18</sup>. El contexto inmediato de esta afirmación es una reflexión, con

<sup>17</sup> GA 9, p. 328.

<sup>18</sup> GA 9, p. 313.

la cual se inicia *BH*, sobre la esencia del actuar (*handeln*). La esencia del actuar no reside en la producción de un efecto (*Wirkung*), cuya realidad se estima en función de su utilidad, sino en el *consumar* (*Vollbringen*). Ciertamente aquí Heidegger contrapone el *efectuar* y el *consumar*. Efectuar no es lo mismo que consumir. Consumar es «desplegar (*entfalten*) algo en la plenitud (*Fülle*) de su esencia, guiar hacia ella, *producere*»<sup>19</sup>. Por ello sólo se puede consumir lo que ya es. La esencia de la acción queda así reconducida a un *dominio anterior* a la simple producción de un efecto. Desde el comienzo Heidegger parece decirnos que es necesario *retroceder* a una especie de ámbito o dominio previo. De ahí que el actuar deba ser entendido en términos de un *entfalten*, de un desarrollar o desplegar algo que de alguna manera está dado de antemano. Eso que está dado de antemano, ese ámbito previo a cualquier realización es el ser. Pero, por otra parte, agrega Heidegger, es el pensar el que consuma la relación del ser con la esencia del hombre. Pero, observemos, el pensar «no hace (*macht*) ni efectúa (*bewirkt*) esta relación»<sup>20</sup>. La presencia de la expresión *Macht* resulta aquí significativa: *Macht* significa poder, fuerza, potencia, mando. La relación (*Bezug*) entre el ser y la esencia del hombre no es algo que tenga que ver con el poder o la fuerza del pensar. El ser no es algo que esté bajo el poder del hombre. Heidegger tiene otra palabra para designar lo que el pensar «hace»: esta palabra es *Darbringung*, ofrecimiento, presentación, oblación, sacrificio. Resulta evidente el contenido religioso de la expresión: el pensamiento no realiza ni tiene poder sobre la relación, sino que se limita a ofrendarla. Pero, ¿a quién ofrenda el pensar esta relación? La respuesta de Heidegger es que el pensar ofrenda esta relación al ser «como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser»<sup>21</sup>. Es en este momento donde aparece el lenguaje: el ofrecer consiste en que en el pensar el ser llega al lenguaje. De ahí que el lenguaje sea la *casa del ser* (*Haus des Seins*).

El tropo de la casa tiene connotaciones bien precisas. Es claro que la expresión «casa» (*Haus*) no designa simplemente el sitio o el lugar material, sino más bien el lugar donde se vive, donde se habita. Lo que determina la esencia de la casa no es el hecho físico-espacial de que ésta tenga piso, paredes, techo, puertas y ventanas, sino el hecho de que allí se constituye un *ámbito* o un *medio* que permite que algo sea o se manifieste. Si bien nos fijamos, gran parte de las metáforas que Heidegger utiliza son, por así decirlo, metáforas «ambientales». Lo que caracteriza un tropo «ambiental» es, por lo pronto, que no permite entender la relación entre dos cosas simplemente como una relación sujeto-objeto. Como sabemos ya en las lecciones tempranas y en el propio *SuZ*, es posible reconocer en Heidegger todo un intento por esquivar cualquier interpretación que funde las relaciones del hombre con el mundo en términos objetivos o temáticos. El rescate de los momentos no objetivos o atemáticos es un procedimiento típicamente heideggeriano. Por más que la expresión haya desaparecido en las obras posteriores a *SuZ*, es indudable que aquí se continúa ejerciendo un método inconfundiblemente hermenéutico. Los tropos «ambientales» —como casa, habitar, vecindad, patria, claro, etc.— se caracterizan por la imposibilidad de «objetualizar» o «cosificar»,

<sup>19</sup> GA 9, p. 313.

<sup>20</sup> GA 9, p. 313.

<sup>21</sup> GA 9, p. 313.

por así decirlo, una relación. El ser no está dado al lenguaje y al hombre bajo la forma de algo que *está ahí delante* (*Gegenstand*). Este mismo itinerario de abandono de cualquier forma de «objetualidad» está plenamente presente en el tratamiento que Heidegger hace del *ser-en-el mundo* y de la espacialidad en *SuZ*. Heidegger remite expresamente a la categoría del *estar-en* (*In-Sein*)<sup>22</sup>. En efecto, en el § 12 de *SuZ* Heidegger distingue entre el *estar-en* (*In-Sein*) propio del *estar-en-el mundo* del *Dasein* y el *estar-dentro* (*Sein in*) propio de las cosas. El *estar-en-el mundo* no puede interpretarse como un «*estar dentro de...*» (*Sein in*). El *estar dentro* designa simplemente un espacial estar un ente dentro de otro ente. Así decimos que «el agua está en el vaso» o «el traje está en el armario», pero de tal manera que ambos están simplemente «ocupando un lugar» («*an*» *einem Ort*). La espacialidad existencial (*existenziale Räumlichkeit*) no tiene la forma de un simple *estar dentro* ocupando un lugar. El *estar en* (*In-Sein*), propio del *Dasein*, y el *estar dentro* (*Sein in*), propio de las cosas, se diferencian pues radicalmente. La diferencia está en el «en» (*in*). Heidegger, aludiendo a los *Kleinere Schriften* de Jakob Grimm, señala que la partícula alemana «*in*» procede de «*innan*», residir, *habitar*, quedarse en, y «*an*» que significa estoy acostumbrado, familiarizado con... El sentido del término sería pues, según Heidegger, el del latín *colo*, como *habito* y *diligo*. Resulta patente que el riesgo del tropo de la casa reside en interpretarlo como una especie de contenedor o depósito del ser o, en el lenguaje de *SuZ*, como un *estar dentro* de un ente en otro. La relación del ser con el lenguaje no es la de un *estar dentro* de una casa como una suerte de *relación objetiva* entre dos entes. Más bien hay que decir que la relación es la del tipo del estar «familiarizado con...» o «acostumbrado a...».

Pero hay otro aspecto en *SuZ* que resulta particularmente significativo en el momento de interpretar el tropo de la casa como un tropo «ambiental». La espacialidad de los entes «a la mano» tiene para Heidegger el carácter de la cercanía. Esta cercanía está ya indicada por la expresión *Zuhandenheit*. Sin embargo, la cercanía direccionada del útil supone que el útil está emplazado, situado, puesto. El útil en el espacio, por lo mismo, no está en cualquier sitio, sino que tiene su *lugar propio* (*Platz*). Ahora bien, la pertinencia que hace determinables los lugares propios desde un dónde, es lo que Heidegger denomina «zona» (*Gegend*). La expresión «*Gegend*» significa zona, región, comarca, paraje. Sólo desde una zona o región previamente determinada un útil queda emplazado en su lugar propio. Pero hay más: el propio *Dasein* sólo por referencia a una zona previamente descubierta y direccionalmente vivida, existe en un lugar. Lo relevante de esta interpretación del espacio como «zona» o «paraje» reside en que éste se constituye no como un ente o una cosa, sino como una especie de «fondo» u «horizonte» desde el cual se hace posible que algo se destaque o manifieste. Pero hay otra metáfora, consignada al final de *BH*, que quizás pueda ayudarnos a comprender este modo no «objetual» de comprender la relación entre el ser y el lenguaje. Dice así: «(...) El lenguaje es el lenguaje del ser, como las nubes son las nubes del cielo»<sup>23</sup>. Extraña forma final de decir las cosas: ya no solamente casas o parajes, sino además cielos y nubes. A esto Heidegger lo llama un «decir simple» (*einfache Sagen*). Cierta-

<sup>22</sup> GA 9, p. 358.

<sup>23</sup> GA 9, p. 364.

mente la clave para interpretar este insólito *dictum* heideggeriano reside en el «de». Ya en los inicios de *BH* el «de» había dado lugar a una serie de precisiones en el momento de intentar explicar la función del genitivo a su discípulo francés Jean Beaufret: «Pensar es: *l'engagement par l'Être pour l'Être*. No sé si lingüísticamente es posible decir esas dos cosas (*'par'* y *'pour'*) en una sola, concretamente de la manera siguiente: *penser, c'est l'engagement de l'Être*. Aquí, la forma del genitivo, *'de l...'* pretende expresar que el genitivo es al mismo tiempo subjetivo y objetivo»<sup>24</sup>. Heidegger, sin embargo, tan pronto como ha pronunciado las expresiones «subjetivo» y «objetivo», no vacila en manifestar su desconfianza: «Efectivamente, 'sujeto' y 'objeto' son títulos inadecuados de la metafísica, la cual se adueñó desde tiempos muy tempranos de la interpretación del lenguaje bajo la forma de la 'lógica' y la 'gramática' occidentales. Lo que se esconde en tal suceso es algo que hoy sólo podemos adivinar. Liberar al lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial más originario (*ursprünglicheres*) es algo reservado al pensar y poetizar»<sup>25</sup>. Es claro lo que se trata de evitar: la relación del pensar con el ser no debe ser entendida en términos de sujeto-objeto. Si cabe decir «*penser, c'est l'engagement de l'Être*», el «de» debe ser entendido *al mismo tiempo* como genitivo objetivo y subjetivo, por más que por ahí se infiltren nuevamente el sujeto y el objeto. Pero volvamos a las nubes y al cielo: «*El lenguaje es el lenguaje del ser, como las nubes son las nubes del cielo*», ha dicho Heidegger. ¿Qué sucede aquí con el «del»? Evidentemente no se puede entender simplemente que las nubes sean las nubes «del» cielo en el sentido que las nubes estén «contenidas» en el cielo o bien que el cielo esté hecho de nubes. Si bien, como sabemos, la preposición «de» indica posesión o pertenencia, esta pertenencia es aquí más bien una co-pertenencia. No es casual la metáfora del cielo: el cielo es también un «tropo ambital». La idea parece ser la de un fondo u horizonte que permite que algo se muestre. El cielo es el fondo sobre el cual las figuras se recortan, pero al mismo tiempo el cielo aparece como fondo sólo desde la presencia en primer plano de las nubes. La analogía fondo-figura, si se nos permite la expresión algo impropia, resulta ser así una relación mucho más adecuada que la de sujeto y objeto. Lo mismo sucede con el tropo de la casa. Que el lenguaje sea la casa del ser no significa que el ser *esté* en el lenguaje como los enseres están en la casa. Si seguimos lo que Heidegger ha sostenido *SuZ* a propósito del *estar-en* (*In- Sein*), resulta claro que la relación del ser con el lenguaje no puede ser entendida como un simple *estar-dentro* (*Sein in*) de dos entes. Más bien la relación es como la de una *zona* o *paraje* que permite que los objetos aparezcan y queden direccionalmente emplazados. La casa es, antes que un objeto, un ámbito de comparecencia.

Si logramos ajustarnos a la *vivencia efectiva* del «estar en una casa» quizás se muestre con mayor evidencia lo que señalamos. «Estar en una casa», habitarla, no significa estar en ella como un sujeto está ante un objeto. Y ello, en primer lugar, porque la casa, en la medida en que la habitamos, nunca se nos da simplemente como un objeto. Incluso más: en la medida en que más la habitamos —es decir, en cuanto más estamos familiarizados con ella— menos se nos aparece como un ente que está frente a nosotros. La presencia de la casa en cuanto efectivamente habi-

<sup>24</sup> GA 9, p. 314.

<sup>25</sup> *Id.*

tada es una suerte de fondo silencioso, no explícito, nunca temáticamente presente. Sin embargo, al mismo tiempo, es por este fondo callado que las cosas tienen su sitio, tienen sus lugares propios y nosotros mismos logramos orientarnos y desplazarnos vitalmente a través de ella. Podemos decir que moramos una casa no porque estemos «dentro» de ella como la pluma *está-dentro* del cajón, sino porque nuestra relación con ella constituye una suerte proximidad que está más cercana a la familiaridad, a la habituación o al acostumbramiento, que al *dominio objetivo* de algo. En *BH* Heidegger emplea varias expresiones de esta tesitura para revelar el tipo de relación que el hombre establece con el ser. Consideremos sólo dos, usadas de forma reiterada: vecino y elemento. Heidegger escribe: «El hombre es el vecino (*Nachbar*) del ser»<sup>26</sup>. La relación del hombre con el ser viene a explicitarse en términos de vecindad. La expresión *Nachbar* proviene *nahe*, cercano, próximo y *Bauer*, paisano, campesino. Lo que se está pues designando es un cierto estar «próximo al habitante»<sup>27</sup>. La idea de cercanía o proximidad –más todavía cuando tiene la connotación familiar de la vecindad y no de la mera contigüidad física– viene configurar una extraña paradoja: lo cercano, por una parte, es aquello que se rehúsa a toda forma de distancia objetiva, pero también –y por lo mismo– es lo más alejado<sup>28</sup>. Esta paradoja proximidad-lejanía es algo que Heidegger ya había destacado en *SuZ* a propósito de la primacía óntico-ontológica del *Dasein*: si bien el *Dasein* es ónticamente lo más cercano, sin embargo es ontológicamente lo más lejano<sup>29</sup>. Pero todavía más revelador para nuestros efectos –para saber cómo funciona el tropo de la casa– resulta el vocablo «elemento». Heidegger afirma que el ser es el *elemento* (*Element*) del pensar<sup>30</sup>. Como se percibe inmediatamente por el uso que Heidegger hace del término, «elemento» no significa tanto aquí un principio interno que compone un cuerpo o bien una parte integrante de una cosa, cuanto el *medio* en que se desarrolla o habita algo. El ejemplo que Heidegger utiliza indirectamente es el del agua y el pez; como cuando decimos, por ejemplo, que «el elemento del pez es el agua» o bien cuando afirmamos que «el aire es el elemento de las aves». Es evidente que en estos casos no se puede afirmar que el vocablo «elemento» funcione como una especie de «componente»: el agua antes que un componente del pez, es más bien aquello donde se desarrolla y es como pez. Pero también es evidente que el pez no se vincula con el agua como con un objeto o ente más, sino como con una especie de ámbito indisociable de su propia existencia como pez. Nuevamente pues con el vocablo «elemento» se intenta soslayar cualquier forma de «cosificación», por así decirlo, de las relaciones entre el pensar y el ser; y, por supuesto, eludir también cualquier forma de confusión entre el ser y el ente. Incluso más: en el tipo de relaciones aludidas lo que también se intenta esquivar es una explicación de tipo causal. Expresiones como casa, pastor, vecindad, claro, etc., son formas de revelar relaciones irreductibles a las puramente causales. El tropo de la casa es un momento particularmente perceptible de este esfuerzo.

<sup>26</sup> GA 9, p. 342.

<sup>27</sup> Ver Duden, *Das Herkunftswörterbuch*, Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich, 2001.

<sup>28</sup> GA 9, p. 331.

<sup>29</sup> *SuZ*, § 5.

<sup>30</sup> GA 9, p. 315.

Pero hay otro rasgo de este tropo que es necesario también poner de relieve. Cuando Heidegger afirma que el lenguaje es la casa del ser, hay que comprender el término «casa» en su sentido más radical: como guarda o custodia (*Wachen*) del ser. De hecho, por lo demás, la propia expresión *Haus* proviene del grupo indogermánico [*s/keu-*, cubrir, envolver, velar. Al mismo campo semántico pertenecen, por ejemplo, las palabras *Hose*, pantalones, calzones, y *Hort*, refugio, guarida<sup>31</sup>. Pero observemos cómo lo dice Heidegger: «El lenguaje es la casa (*Haus*) del ser. En su morada (*Behausung*) habita el hombre. Los pensadores y los poetas son los guardianes (*Wächter*) de esa morada. Su guarda (*Wachen*) consiste en consumir (*Vollbringen*) la manifestación (*Offenbarkeit*) del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian (*aufbewahren*)»<sup>32</sup>. El contexto de estas afirmaciones es, como hemos dicho, una reflexión acerca de la esencia de la acción: la acción del pensar no consiste ni en la utilidad ni en la producción de un efecto. Es evidente que la concepción del pensar que Heidegger tiene presente como horizonte polémico es, tal como él mismo la denomina, la «interpretación técnica del pensar (*technischen Auslegung des Denkens*)»<sup>33</sup>. Esta interpretación, cuyos inicios se remontan a Platón y Aristóteles, entiende el pensar como una τέχνη, es decir, como una reflexión al servicio del hacer y el fabricar. Para Heidegger incluso la caracterización del pensar como τέχνη se mantiene en el interior de esta interpretación. Frente a esta interpretación técnica del pensar, Heidegger antepone el *consumar* de la actividad pensante. El pensamiento, lejos de producir un efecto, *consume* lo que ya es. Y esto que es, es ante todo el ser. La guarda o la vigilancia (*Wachen*) que realizan los pensadores y los poetas consiste en consumir la *manifestación del ser* (*Offenbarkeit des Seins*). Pero este *consumar* consiste en *llevar a lenguaje* (*zur Sprache bringen*) y en *custodiar* (*aufbewahren*). Aquí el lenguaje de Heidegger es extremadamente cuidadoso: hay en el texto un juego entre el *llegar al lenguaje* (*zur Sprache kommt*) y *llevar a lenguaje* (*zur Sprache bringen*). El que *llega al lenguaje* es el ser; es él el que adviene, el que acude a la casa. Los hombres, los pensadores y los poetas, solamente llevan, traen, acompañan, transportan al lenguaje<sup>34</sup>. Heidegger también lo explica de la siguiente manera: «(...) El pensar se deja (*lässt sich*) reclamar (*Anspruch*) por el ser para decir la verdad del ser. El pensar consume ese dejar (*Lassen*)»<sup>35</sup>. La acción del pensar no consiste en un hacer, sino en un dejar ser. Lo que el pensamiento consume o lleva a cabo (*Vollbringen*) no es ningún hacer o fabricar, sino un *dejar*. El tropo de la casa —y sus derivaciones tales como guardián, guarda, custodia— están pues dirigidas esencialmente a connotar que la acción del pensar consiste en el acogimiento, el amparo, el resguardo, la reserva, el mantenimiento. Ello, sin embargo, no debe conducir a entender que el pensar y el decir se limiten a realizar una forma menguada de acción, una «actividad pasiva», por así decirlo. La inten-

<sup>31</sup> Ver DUDEN, op. cit.

<sup>32</sup> GA 9, p. 313.

<sup>33</sup> GA 9, p. 314.

<sup>34</sup> Más adelante Heidegger lo dice de la siguiente manera: «El giro 'llevar al lenguaje' (*zur Sprache bringen*) que hemos usado aquí hay que tomarlo en este caso en sentido literal. Abriéndose en el claro (*lichtend*), el ser llega (*kommt*) al lenguaje. Está siempre en camino hacia él. Y eso que adviene es lo que el pensar existente lleva al lenguaje en su decir. De este modo, el lenguaje es alzado a su vez al claro del ser (*Lichtund des Seins*). Y sólo así el lenguaje es de modo misterioso y reina siempre en nosotros» (GA 9, p. 361).

<sup>35</sup> GA 9, p. 313.

ción de Heidegger no consiste en pasar, simplemente, de la actividad a la pasividad. Más bien todo el esfuerzo se concentra en sostener que la forma esencial y eminente de la acción se concentra en el *dejar*, tal como la casa en su amparo *deja ser* a sus moradores.

Ahora bien, esta concepción del lenguaje como casa nos conduce, por último, a una manera peculiar de interpretar el lenguaje. Heidegger no sólo afirma que «el lenguaje es la casa del ser», sino además «que en su morada habita el hombre»<sup>36</sup>. ¿Cómo entender esta doble afirmación? El lenguaje, al mismo tiempo, es la casa del ser y la casa del hombre. ¿En qué sentido el lenguaje es la morada del hombre? Digámoslo en primer lugar de la siguiente manera: el hombre se relaciona con el lenguaje como el hombre con su casa. El hombre *habita en* el lenguaje. Que el hombre habite en el lenguaje implica la imposibilidad de relacionarse con él bajo la forma de un simple objeto. El hombre antes que «tener», «poseer» o ser «dueño» del lenguaje, mora en él como en un ámbito que lo excede y sobrepasa. Por lo mismo la relación primaria que el hombre tiene con el lenguaje no puede ser una relación instrumental: el lenguaje para Heidegger no es originariamente un instrumento de comunicación. Más todavía, ni siquiera el lenguaje puede ser interpretado a partir de su carácter de signo o significado: «(...) El lenguaje no es en su esencia la manifestación (*Ausserung*) de un organismo ni tampoco la expresión (*Ausdruck*) de un ser vivo. Por eso no lo podemos pensar a partir de su carácter de signo (*Zeichencharakter*) y tal vez ni siquiera a partir de su carácter de significado (*Bedeutungscharakter*). El lenguaje es el advenimiento (*Ankunft*) del ser mismo, que aclara y oculta»<sup>37</sup>. Cuando Heidegger pone en duda el carácter expresivo del lenguaje, lo que tiene presente es una concepción del lenguaje que reduce su función a la exteriorización de un contenido interno. El lenguaje consistiría simplemente en un tipo de relación dentro-fuera; una interioridad subjetiva que se objetiviza lingüísticamente. Pero hay también aquí otra concepción del lenguaje que Heidegger discute: aquella que lo interpreta como signo o significación, esto es, como *representación* de la realidad<sup>38</sup>. Lo común a ambas formas de concebir el lenguaje es que éste aparece como un instrumento disponible. Frente a esta interpretación instrumental del lenguaje, Heidegger retrotrae su realidad a un dominio anterior: el hombre antes de usar el lenguaje, antes de disponer de él como una herramienta, *está en* el lenguaje como su morada. Pero *está en* el lenguaje porque, finalmente, el lenguaje es el advenimiento de algo absolutamente anterior: el advenimiento del ser mismo.

<sup>36</sup> Esta doble relación del lenguaje como casa del ser y casa del hombre, Heidegger la explica también, en las páginas finales de *BT*, del siguiente modo: «El ser es la protección (*Hut*) que resguarda (*behütet*) de tal manera a los hombres en su esencia ex-sistente en lo relativo a su verdad que la ex-sistencia los alberga (*behaust*) y les da casa en el lenguaje. Por eso, el lenguaje es a un tiempo la casa (*Haus*) del ser y la morada (*Behausung*) de la esencia del hombre. Sólo porque el lenguaje es la morada (*Behausung*) de la esencia del hombre pueden los hombres o cualquier humanidad histórica no estar en casa en su lenguaje, de tal modo que el lenguaje se convierte para ellos en recámara (*Gehäuse*) de sus manipulaciones (*Machenschaften*)» (GA 9, p. 361).

<sup>37</sup> GA 9, p. 326.

<sup>38</sup> Ya en *SuZ* encontramos con el mismo tipo de discusión: «Los intentos hechos para aprehender la 'esencia del lenguaje' (*Wesen der Sprache*) se han orientado hacia alguno de estos momentos, concibiendo el lenguaje al hilo de la idea de 'expresión', de 'forma simbólica', de comunicación declarativa, de 'manifestación' de vivencias o de 'configuraciones' de vida. Sin embargo, para una definición plenamente satisfactoria de lenguaje no se ganaría nada con reunir en forma sincrética estas múltiples determinaciones parciales. Lo decisivo es elaborar previamente, por medio de la analítica del *Dasein*, la totalidad ontológico-existencial (*ontologisch-existenziale Ganze*) de la estructura del discurso (*Rede*)» (*SuZ*, § 34).

Esta relación del hombre con el lenguaje, sin embargo, no puede ser entendida en términos de causa y efecto. El lenguaje, en el sentido antes señalado, no es en rigor una realidad que pueda ser explicada. El propio tropo de la casa, como hemos dicho, es también una manera de expresar una relación no causal. De ahí que Heidegger en *BH* busque insistentemente denominaciones que no expresen relaciones causales. Esto es especialmente patente en el caso del lenguaje: «(...) El lenguaje –sostiene Heidegger– no es mero lenguaje, si por éste nos representamos como mucho la mera unidad de una forma fonética (signo escrito), una melodía y ritmo y un significado (sentido). Pensamos la forma fonética y el signo escrito como el cuerpo de la palabra (*Wortleib*), la melodía y el ritmo como su alma (*Seele*) y la parte significativa como el espíritu (*Geist*)»<sup>39</sup>. En la unidad «alma-cuerpo-espíritu» resuena una explicación causal del lenguaje construida a partir de la correspondencia con la esencia del hombre. Frente a esta explicación causal, montada a partir de la composición esencial del hombre, «se debe pensar la esencia del lenguaje a partir de la correspondencia (*Entsprechung*) con el ser, concretamente como tal correspondencia misma, esto es, como morada (*Behausung*) del ser humano»<sup>40</sup>. Hagamos notar que Heidegger no dice que el ser sea la «causa» o el «fundamento» del lenguaje, sino que el lenguaje es la *correspondencia* (*Entsprechung*) con el ser. Es esta *correspondencia* la morada del ser humano. El ser humano *habita* en la correspondencia con ser. La expresión «*Entsprechung*» –del verbo *sprechen*, hablar, conversar y el prefijo *ent*, «con»– se traduce por conveniencia, equivalencia, concordancia, correspondencia. Se trata de una expresión que implica relación, pero no una relación de antecendencia o precedencia apodíctica, sino una co-rrespondencia; un «ser de acuerdo con». Esta imposibilidad de definir el lenguaje en términos causales es una exigencia que surge precisamente del abandono de la interpretación instrumental: si el lenguaje ya no es más un simple medio de conocer o de expresar, sino que es aquello que nos constituye y en lo cual siempre de antemano estamos, entonces no es posible tomar una «distancia» objetiva frente a él. Sucede como con la casa: la casa en la cual moramos y vivimos, no es algo ante lo cual nos podamos enfrentar como ante un objeto o un ente más, sino como una realidad que por su cercanía resulta inobjektiva. El tropo de la casa, por consiguiente, no sólo alude al lenguaje en su función de guarda o acogimiento del ser, sino también a su carácter de proximidad o vecindad no objetiva con el hombre.

## EL PASTOR

Pero hay otro tropo en *BH* que también parece oponerse a comprender las relaciones entre el hombre y el ser en términos de sujeto y objeto. Se trata de la metáfora del pastor: «El hombre es el pastor del ser»<sup>41</sup> (*Der Mensch ist der Hirt des Seins*), afirma Heidegger. La palabra alemana «*Hirt*», pastor, proviene de «*Herde*», rebaño, manada, grey. La idea pues parece ser que el pastor es el que

<sup>39</sup> GA 9, p. 333.

<sup>40</sup> *Id.*

<sup>41</sup> GA 9, p. 331.

junta o mantiene unida a la grey. Heidegger, en el contexto de esta afirmación, también emplea la expresión «*hüten*», guardar, cobijar. Pastor es también *Hüter*, el que cobija o guarda la grey. La imagen del pastor es, como sabemos, un tropo de resonancias bíblicas. Por ello no resulta en extremo aventurado presumir, directa o indirectamente, un cierto influjo de este tropo bíblico. Es verdad que en la Biblia es Dios o Jesús el que se presenta como pastor y los hombres como la grey, pero también es cierto que la función «pastoral» es delegada a los hombres. De todos modos, cualquiera que sea la perspectiva que escojamos, la imagen bíblica del pastor parece poseer no pocos rasgos de la metáfora heideggeriana. Por ello, y con independencia de la efectividad de esta presunta influencia, al menos el tropo bíblico puede servir para descubrir las razones por las cuales Heidegger lo escoge. La metáfora bíblica de Dios como pastor debió ser una imagen claramente reconocible para el pueblo de Israel. La presencia descampada de tierras desérticas y una existencia trashumante, es el fondo sobre el cual aparece la imagen del pastor y del pastoreo. En los pueblos del cercano oriente seguramente no resultaba fácil encontrar a tiempo nuevos pastos durante la época de estiaje, en terrenos pobres y conduciendo el ganado por terrenos solitarios. Tampoco resultaba simple saber conjugar el apacentar, el abrevar, el dejar descansar el ganado y el trashumar. El pastor tenía que cuidar incansablemente a los animales más débiles. La fidelidad del pastor se comprobaba en la guarda del ganado, en la que debía enfrentar los riesgos de fieras y ladrones. Aparte del cuidado del ganado más débil, ciertamente una de las funciones más importantes del pastoreo era mantener unido el rebaño: por una parte disgregar el ganado para el apacentamiento, pero también por otra congregarlo para su guarda. En virtud de esta imagen del pastor como «congregador» —y dada la arraigada experiencia de trashumancia en medio de una civilización pastoril— debió resultar natural para el pueblo de Israel el tropo de Dios como pastor. Lo determinante del pastoreo, sin embargo, consiste en una especie de dominio dócil: el pastor guía y custodia dejándose llevar, en cierto sentido, por la grey. No puede, pues, resultar sorprendente la imagen —muy lejos de la dureza y frialdad palaciega de los dioses del antiguo oriente— que el Salmo 23, atribuido a David, nos presenta de Yahveh: «Yahveh es mi pastor, nada me falta. Por prados de fresca hierba me apacienta. Hacia las aguas de reposo me conduce, y conforta mi alma; me guía por senderos de justicia, en gracia de su nombre (...)». En este salmo los verbos son claves: apacentar, conducir, guiar, sosegar, etc. Significativamente el salmo es completado con las metáforas del huésped al que se le ofrece un banquete mesiánico y la morada en la casa de Yahveh. Posteriormente el Nuevo Testamento no hará sino profundizar esta metáfora —omnipresente en el Antiguo Testamento— bajo la forma de la delicada imagen de Jesús como el «Buen Pastor».

Según es posible desprender del tropo bíblico —y más allá de su pertinencia— es evidente que el pastor está lejos de comportarse como un lejano y despótico patrón. De ahí que Heidegger no dude en contraponer al humilde y pobre pastor con el señor: «El hombre —dice Heidegger— no es el señor (*Herr*) de lo ente. El hombre es el pastor (*Hirt*) del ser. En este 'menos' el hombre no sólo no pierde nada, sino que gana, puesto que llega a la verdad del ser. Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado (*gerufen*) por el propio ser para

la guarda (*Wahrnis*) de su verdad»<sup>42</sup>. Ciertamente la metáfora del pastor podría dar lugar a ciertas interpretaciones erróneas; sobre todo si se entendiera que el pastor es dueño o propietario de la grey. La vigencia del modelo sujeto-objeto no sólo se realiza en función de representaciones, sino también en términos de señoría o dominio. El hombre no es el dueño o el amo del ser, sino su pastor. El pastor –como por lo demás suele suceder– no es el propietario de la grey, sino aquel que es *llamado* por la misma grey para su guarda. El sentido es claro: el tropo del pastor es también una forma de desmontar el primado del sujeto, esta vez como manifestación de dominio. Si, por una parte, el hombre es *más* que un *animal rationale*, por otra parte también es *menos* que un *subiectum*: «(...) El hombre es porque ha sido arrojado (*Geworfenheit*), es decir, ex-siste contra el arrojado (*Gegenwurf*) del ser y, en esa medida, es más que el *animal rationale* por cuanto es menos respecto al hombre que se concibe a partir de la subjetividad»<sup>43</sup>. La expresión alemana «*werfen*» significa arrojar, echar, tirar, lanzar, despedir. El hombre es un ser lanzado, despedido, arrojado a existencia. Pero, por ello mismo, existe como *contra lanzamiento* del ser. La dignidad del hombre no consiste, pues, en el realce propio de la subjetividad del señor y amo de los entes, sino en la esencial pobreza del pastor que es interpelado por el propio ser para su custodia.

Pero más allá la multiplicidad posible de alusiones de esta metáfora, existe una expresión de *SuZ* que parece recapitular el tropo del hombre como pastor: «El hombre es el pastor del ser. Esto es lo único que pretende pensar *Ser y tiempo* cuando experimenta la existencia extática como ‘cuidado’ (vid. § 44<sup>a</sup>, pp. 226 ss.)»<sup>44</sup>. Esta reinterpretación de *SuZ*, constante en *BH*, refiere el tropo del pastor al concepto de «cuidado» (*Sorge*). Como sabemos la expresión «*Sorge*» significa cuidado, preocupación, solicitud, cura, y designa en *SuZ* la totalidad originaria del todo estructural del *Dasein*. Heidegger ciertamente en *BH*, en consonancia con el tropo del pastor, prefiere hablar de *guardar* (*hüten*, también *apacentar*), antes que de *cuidado* (*Sorge*). No obstante, esta relectura resulta ya lo suficientemente significativa. El contexto de la referencia de Heidegger a *SuZ* es enteramente hermenéutico: el § 44 se titula «*Dasein*, aperturidad y verdad». De lo que se trata allí es de mostrar, por una parte, el fenómeno *originario* de la verdad y, por otra, el carácter *derivado* del concepto tradicional de verdad. Recordemos que para Heidegger primariamente verdadera no es la enunciación, sino la propia *aperturidad* (*Erschlossenheit*) del *Dasein*. Por ello, finalmente, la verdad queda remitida al *Dasein*. Sin embargo, la *aperturidad* abarca la estructura del cuidado: «La estructura del cuidado como *anticiparse a sí* (*Sichvorweg*) –estando ya en el mundo– en medio del (*Sein bei*) ente intramundano, implica la aperturidad (*Erschlossenheit*) del *Dasein*»<sup>45</sup>. Importa aquí insistir en la estructura del cuidado: el cuidado no es meramente un anticiparse a sí, sino un «anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo» (*Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt*)<sup>46</sup>. En otras palabras, el *anticiparse a sí* no es una tendencia aislada de un sujeto sin mundo, sino que al estar entregado a sí mismo el *Dasein* simultáneamente está

<sup>42</sup> GA 9, p. 342.

<sup>43</sup> GA 9, p. 342.

<sup>44</sup> GA 9, p. 331.

<sup>45</sup> *SuZ*, § 44.

<sup>46</sup> *SuZ*, § 41.

también arrojado a un mundo. El tropo del hombre como pastor del ser queda así interpretado desde la *Sorge* como una anticipación que supone una relación originaria con el mundo. Resulta revelador tanto que en el tropo del pastor se remita al concepto *Sorge*, capital en *SuZ*, cuanto que dicha remisión se realice en el contexto de la verdad como *aperturidad* del *Dasein*. Por una parte, al parecer, Heidegger quiere enfatizar la continuidad con el proyecto de *SuZ* y, por otra, precisar el sentido de la *aperturidad* del *Dasein* como lugar originario de la verdad. Sobre todo, atendiendo a la formulación de *SuZ*, resulta claro que la sustitución de la idea de cuidado por el tropo del pastor y la idea de guarda, intenta eliminar cualquier resabio de la lógica de sujeto y objeto.

## EL CLARO

Hay, sin embargo, un tropo donde los intentos de superar el modelo sujeto-objeto, en beneficio de una interpretación hermenéutica, parecen encontrar su culminación. Se trata de la conocida imagen de la *Lichtung*. La riqueza y multiplicidad de alusiones de esta metáfora amerita una atención especial. Como es sabido la palabra «*Lichtung*» significa claro, calvero, despejo, en el sentido de clarear o despejar un bosque, derribando árboles en su espesura para abrir así una *Lichtung*. El término *Lichtung* corresponde al antiguo alto-alemán *loh*, bosque sagrado, sentido que subsiste todavía en ciertas denominaciones geográficas como Waterloo<sup>47</sup>. En el periodo medio alto-alemán se emplea el verbo *liethen*, sobre todo en el lenguaje de los místicos como parte de las expresiones que significan «iluminación». Posteriormente esta expresión desaparece y se emplea más frecuentemente el término *leuchten*. El actual vocablo *lichten* (clarear) es un neologismo del siglo XVIII derivado del sustantivo *Licht* (luz) y el adjetivo *licht* (luminoso). De *licht* y *lichten* surge en el siglo XIX el sustantivo *Lichtung*, homónimo de *Lichtung*, derivado del antiguo *lichten* —«levantar anclas»—, relacionado con *leicht*, leve, ligero. No obstante esta larga y compleja historia, resulta evidente la afinidad morfológica entre *Lichtung* y *Licht*. *Lichtung* es abrir un claro en la penumbra del bosque para que penetre la luz. Sin embargo, junto a la idea de luminosidad está también tanto la idea de oscuridad que precede a la apertura del claro, cuanto la penumbra que lo rodea una vez realizado éste. Es pues evidente que la expresión *Lichtung* implica una suerte de juego de luz-oscuridad.

Pero volvamos a *BH*. El contexto en el cual aparece el término *Lichtung* es la discusión acerca del vocablo *existencia*; en particular, como hemos dicho, tal como éste había sido interpretado por Sartre. Cuando en *SuZ* se afirma que «La 'esencia' del *Dasein* reside en su existencia» no significa ni la oposición entre *existentia* y *essentia*, ni menos todavía la existencia como objeto o realidad efectiva. Lo que esta frase dice, afirma Heidegger, «es que el hombre se presenta de tal modo que es el 'aquí' (*Da*), es decir, el claro del ser (*Lichtung des Seins*). Este 'ser' del aquí, y sólo él, tiene el rasgo fundamental de la ex-sistencia, es decir, del extá-

<sup>47</sup> Ver a este respecto Friedrich Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, de Gruyter, 2002. También, Amoroso, Leonardo, «Heideggers 'Lichtung' als 'lucus a (non) lucendo'», *Philosophisches Jahrbuch*, CX, 1983, 1.

tico estar dentro de la verdad del ser»<sup>48</sup>. Resulta evidente la reinterpretación de *SuZ*: si la esencia del hombre reside en su existencia esto significa un *estar fuera dentro* de la *Lichtung*. Más adelante Heidegger precisa todavía más esta relación: el «proyecto» y «comprensión del ser», tal como fueron pensados en la analítica existencial de *SuZ*, deben ser interpretados como la «referencia extática al claro del ser» o, como precisa en una nota de su ejemplar de mano, como un «extático estar dentro del claro (*ekstatisches Innestehen in der Lichtung*)»<sup>49</sup>. ¿Qué significa este «extático estar dentro del claro»? Ya hemos señalado que el tropo de la *Lichtung* contiene una primera alusión: la luz. En una primera aproximación la metáfora de la luz no contiene nada de sorprendente; después de todo se trata de una imagen que acompaña toda la metafísica de Occidente, desde la antigüedad hasta nuestros días. Y ello a tal punto que se ha podido hablar de una verdadera «metafísica de la luz». Dios, el ser, la verdad, el *lógos*, han sido a menudo comprendidos por medio de las imágenes de la luz y la luminosidad. Parménides, Platón, Aristóteles, San Agustín, Hegel, Nietzsche, son algunos, entre otros, que no han dudado en emplear el tropo de la luz. ¿Qué hay en la metáfora de la luz que ha podido dar lugar a esta diversidad de referencias y alusiones? Hay ciertos hechos referentes a la luz relativamente evidentes a la experiencia cotidiana: la luz, por ejemplo, aparece como fuente de todo lo que nace, tiene vida y crece. Luz y vida son así dos realidades vinculadas. Pero hay otro aspecto de la luz que de continuo ha sido destacada. Se trata de la capacidad de la luz para hacer visibles los objetos. Lo importante de esta función de la luz es que permite, por una parte, al ojo ver y, por otra, que los objetos sean visibles. Pero si la luz es aquello por lo cual los objetos se hacen visibles, ella misma no puede ser objeto. Es este último aspecto del tropo de la luz el que nos parece decisivo: la luz no es un objeto porque precisamente al iluminarlos los hace posibles. Tal es lo que podemos denominar, sin más, el carácter *trascendente* del tropo de la luz. Por lo demás la luz desde la antigüedad —ya se la vincule al éter o lo diáfano, como en Aristóteles— ha sido pensada no como una cosa, sino como un elemento sutil y casi inmaterial. En este sentido, la luz es sin duda la metáfora que rehúye con mayor eficacia cualquier indicación puramente objetiva. Este carácter *trascendente* de la *Lichtung* es parte de la propia reinterpretación que Heidegger hace de *SuZ*: «La definición de la *Introducción*, ‘el ser es lo *trascendens* por antonomasia’, resume en una sencilla frase el modo en que la esencia del ser se le ha mostrado hasta ahora al hombre en su claro (*lichtete*)»<sup>50</sup>. Así como la luz trasciende todo objeto visible —justamente porque es el origen de su visibilidad— así el ser trasciende todo ente. El ser *sobrepasa* todo ente, porque es la *Lichtung* misma.

Sin embargo, aunque la luz es sin duda parte importante de las alusiones de la *Lichtung*, ésta remite finalmente a una realidad de otro orden: se trata de un tropo «ambital». Como lo hemos observado, la *Lichtung* apunta al hecho de clarear o despejar un bosque para que penetre la luz. Lo esencial reside en abrir o despejar un lugar. Esta referencia a la *apertura de un ámbito* está expresamente consignada por Heidegger al momento de reinterpretar el *ser-en-el-mundo* de

<sup>48</sup> GA 9, p. 325.

<sup>49</sup> GA 9, p. 327.

<sup>50</sup> GA 9, p. 337.

*SuZ*: «Mundo' es el claro del ser (*Lichtung des Seins*), en que el hombre está expuesto por causa de su esencia arrojada (*geworfenen*). El 'ser-en-el-mundo' nombra la esencia de la ex-sistencia con miras a la dimensión del claro (*gelichtete*) desde la que se presenta y surge el ex de la ex-sistencia»<sup>51</sup>. Sin duda nuevamente esta reinterpretación de la *Lichtung* quiere oponerse a una concepción según la cual el hombre es simplemente un «sujeto» que se refiere a «objetos. La esencia del hombre existe ya previamente en la apertura de la *Lichtung* y ello a tal punto que sólo desde este espacio abierto puede, *posteriormente*, establecer una relación sujeto-objeto. Pero, además, el tropo de la *Lichtung*—en cuanto tropo «ambital»—contiene alusiones que superan a una escueta «metafísica de la luz», en el sentido tradicional. El hecho de que la *Lichtung* aluda al espacio abierto en la espesura y umbrosidad de un bosque, comporta no sólo una referencia a la luz, sino también a la oscuridad. Lo propio de la metáfora del claro es el juego de luz y oscuridad. La luz en la *Lichtung* no opera, como en las «metafísicas de la luz» tradicionales, simplemente en un espacio descampado. Se trata ciertamente de un espacio iluminado, pero que sólo aparece en cuanto se encuentra rodeado de sombras. Sólo sobre este fondo oscuro aparece la luz del ser. El juego luz-oscuridad quiere evitar una concepción del ser en términos de pura presencia u objetividad. Ni el ser es simple objetividad, ni el hombre se comporta frente a él como un mero sujeto. Sólo desde este horizonte de oscuridad es posible que *Dasein* no sea un sujeto para el ser, ni el ser un objeto para del *Dasein*. Finalmente, el tropo de la *Lichtung* es tanto una forma de superar el humanismo como la metafísica, ambas cosas simultáneamente.

<sup>51</sup> GA 9, p. 350.

## Los rasgos en el espejo Una nota inconclusiva sobre «hermenéutica y subjetividad»

Jorge Pérez de Tudela

Ese ser que se mira en un espejo, y al que una larga costumbre ha animado a llamarse «Yo», no ha adquirido anteayer ese hábito. En realidad, hace siglos que lo practica: hace siglos que se espía y se sopesa, que se cuenta a sí mismo su vida o que, simplemente, se considera sin ruido; hace también muchos siglos que, unas veces, gesticula y prueba muecas —en tanto que, otras, se entrega a una tensa inquietud de estatua—. Hace ya mucho, en fin, que incansablemente recorre el haz y el envés de su propio rostro, intrigado por sí mismo, intrigado por la intriga, intrigado por lo fascinante de esa situación en la que se encuentra y su, en apariencia, incurable falta de desenlace. Este ser llamado «yo», en efecto, ya una vez se irguió, hace siglos, en la escena de un teatro, y con voz amplificada y gesto congelado declaró, ante ese peculiar espejo que son «los otros» (personajes, coro, espectadores-oyentes de aquel tiempo o de cualquier otro, todo posible lector), declaró, digo, utilizando un oscuro giro, ser él mismo, el compareciente en persona, «*ho pãsi kleinòs Oidípous kaloùmenos*»: «el por todos noble Edipo llamado»<sup>1</sup>. Los ecos de esa sentencia resuenan aún en ciertos oídos. Ya también otra vez, y en un paisaje cultural muy cercano al mencionado, ese ser que se aquilata o se mide a sí mismo había hablado de sí —y no ciertamente por exaltarse a sí mismo, sino por dar a conocer los caminos del *lógos*, de la relación que anunciaba—. Fue cuando se presentó como buscador de sí mismo, cazador de un auto-conocimiento que no tardó mucho en declarar insondable (y es que, de creer a nuestras fuentes, decretó inalcanzables los límites de la *psychè*, los *peirata* de un alma que «*hoúto bathùn lógon échei*»: que «tan hondo *lógos* tiene»<sup>2</sup>). Hubo también otra ocasión, una doble y casi triple, pero además memorable: aquella en la que, estando como siempre hablando (por más que, esta vez, hablase entre amigos, explorando los laberintos de ese juego especular que entreteje la *philia*), alzó no

<sup>1</sup> Sófocles: *O. R.*, v. 8.

<sup>2</sup> Heráclito: D.-K., B 45.

afirmación, sino pregunta, y preguntó y se preguntó en voz alta si eso que consideramos nuestra más preciada posesión y rasgo definitorio, ese enigma que justamente llamamos «pensar» (*dianoëisthai*), no sería en realidad más que «*Lógon hōn autē prōs autēn he psychē diexérchetai perì hōn àn skopēi*», «el discurso que el alma tiene consigo misma sobre las cosas que somete a consideración»<sup>3</sup>. Auto-interpretación, pues, en tanto que «alma auto-parlante», de este mismo «yo» que, otra vez (pero ahora cambiarás algo radicalmente de espacio y de tiempo, y pretenderás recoger en tu propia lengua palabras que desconoces, palabras de amor y de fiebre cuyo original te es ajeno), otra vez, digo, se acercó a observar su propia imagen, y sólo encontró en ella desconcierto, perplejidad, y una candente certeza: «¿Qué puedo hacer, musulmanes? No me conozco a mí mismo. / No soy cristiano, ni judío, ni mago ni musulmán. / No vengo del Oriente, ni del Occidente. Ni de la tierra, ni del mar. / Tampoco de la Mina de la Naturaleza, ni de los cielos circundantes, / ni de tierra, ni de agua, de aire o de fuego; / Ni del trono, ni del suelo, de la existencia o del ser; / Ni de la India, China, Bulgaria o Saqseen; / Ni del reino de los iraquíes o de Jorasán; / Ni de este mundo ni del siguiente: del cielo o del infierno; / Ni de Adán, Eva, los jardines del Paraíso o el Edén; / Mi lugar sin lugar, mi huella sin huella. / Ni cuerpo ni alma: todo es la vida de mi Amado...»<sup>4</sup>. «Yo» que siempre, por tanto, habla y se habla, mira y se mira, ama y se ama, y que anhela metáforas en las que apresar su rostro: metáforas como las vistas, o como ésas que, mucho más adelante, y en el espacio de otra lengua, propondrá otra voz no menos apasionada, la voz de alguien que se creyó dinamita, y que estableció la identidad entre su alma y un surtidor, entre su alma y la canción de un amante...<sup>5</sup>. ¡Extraordinaria criatura, este ojo-lengua-corazón-mano siempre en pos de su propia imagen, siempre ansioso por determinar la medida y el peso de su propia sombra! Extraordinario, en verdad, este observador u observatorio que no conoce el reposo, que apenas abandona nunca la tarea de levantar su propio plano —en el espejo, dijiste, pero también en ese espejo particular que son las declaraciones, los cuadros, los textos o las acciones en que alguien da a los demás, y también por tanto a sí mismo, una versión posible de su ser—. A lo largo, así, de una historia desmedida, este ser nuestro que dice «yo» ha podido observar, como por ejemplo le sucedió en Escocia, que sí a algo recuerda, o parece recordar, esa «sucesión de percepciones que constituye su mente o prin-

<sup>3</sup> Platón: *Teeteto*, 189e4-7. El texto, como se sabe, continúa en la misma línea: «A mí, en efecto, me parece que el alma, al pensar, no hace otra cosa que dialogar y plantearse ella misma las preguntas y las respuestas, afirmando unas veces y negando otras. (...) En conclusión, al acto de opinar yo lo llamo hablar, y a la opinión un discurso que no se expresa, ciertamente, ante otro ni en voz alta, sino en silencio y para uno mismo» (190a1-6: en *Diálogos*, vol. V [*Parménides, Teeteto, Sofista, Político*] Gredos, Madrid, 1988, traducción de Álvaro Vallejo Campos, pp. 272-273.) Cfr.: *Sofista*, 263e3-264b: «El razonamiento (*diánoia*) y el discurso (*lógos*) son, sin duda, la misma cosa, pero ¡no le hemos puesto a uno de ellos, que consiste en un diálogo interior y silencioso del alma consigo misma, el nombre de razonamiento (*diánoia*)? (...) Cuando esto se lleva a cabo en el alma, silenciosamente y mediante el razonamiento, ¿tendrías para designarlo otro nombre que pensamiento (*dóxa*)? (...) En consecuencia, así como el discurso era verdadero y falso, y se mostró que, en él, el razonamiento es el diálogo del alma consigo misma, que el pensamiento (*dóxa*) es el resultado final del razonamiento...» (*Ibid.*, traducción N. L. Cordero, pp. 471-472).

<sup>4</sup> Rumi: «Yo soy la vida de mi Amado», citado en Idries SHAH: *El camino del Sufi*. Traducción de A. H. D. Halka. Barcelona, Paidós, 1986 (or. 1968, 1980), p. 125.

<sup>5</sup> «Es de noche: ahora hablan en voz alta todos los surtidores. Y también mi alma es un surtidor. [...] Es de noche: ahora se despiertan todas las canciones de los amantes. Y también mi alma es la canción de un amante» (F. Nietzsche: «La canción de la noche», en *Así habló Zaratustra*. Prólogo, traducción y notas de José Rafael Hernández Arias. Valdemar, Madrid, 2005, pp. 178 y 180).

cipio pensante», esto es, su «alma», si a algo recuerda, dices, es al incesante juego de aparición y desaparición de presencias al que, correctamente analizados, se reducen no sólo «una república o estado» de miembros y constitución cambiantes, sino, igualmente, una representación escénica que nada sabe del teatro en que se desenvuelve, ni de la materia de sus elementos<sup>6</sup>. Pero tampoco ha sido ésta, por lo demás, la única opinión que sobre sí mismo ha arriesgado. Sabemos que es voluble, y que si de encontrar tales «ciudades» en su interior se trata, en ocasiones –no menos memorables– también creyó apreciar que semejante «ciudad», a su vez, albergaría un reducto inexpugnable, una «ciudadela» tan potente como paradójica, en cuya indecible simplicidad el alma se igualaría no ciertamente con Dios, sino con la Deidad sin nombre, persona, ni modo, que es el fondo unitario de Dios<sup>7</sup>. Ciertamente es, cómo negarlo, que en controversias como éstas asistimos al choque entre algo así como el entusiasmo del teólogo y la inmutable *acies* del filósofo. Ciertamente es, en otros términos, que en esto parece justamente escenificarse, y por enésima vez, aquella «*controversia inter philosophos et theologos*» que detectó Duns Escoto, y que tan distinto sabor y horizonte, pese a todo, otorga, por una parte, al tajante, incondicional –y repetido, y a-gramatical– «yo soy» (*egò eimil ego sum*) que Juan imputa a su Maestro<sup>8</sup> y, por otra, al –no menos repetido, pero gramatical, y naturalmente condicional– «yo soy» (*je suis/ego sum*) que jubilosamente estalla en la «Segunda» de las *Meditaciones cartesianas*<sup>9</sup>. Pero no te permitas siquiera soñar con escribir semejante historia enmarañada... Este ser que,

<sup>6</sup> David Hume: *Tratado de la naturaleza humana*. Edición preparada por Félix Duque. Editora Nacional, Madrid, 1988, Tecnos, Madrid, 1992, pp. 357, 366 y 367.

<sup>7</sup> «Mirad, ¡atended ahora! La ciudadela en el alma de la que hablo y en la que pienso es en tal forma una y simple, y está por encima de todo modo, que la noble potencia de que os acabo de hablar no es digna de echar jamás una mirada en su interior, aunque sea una sola vez, y tampoco la otra potencia, de la que he hablado y en la que Dios brilla y arde con todo su reino y su delicia, tampoco se atreve a mirar nunca en su interior; tan completamente una y simple es esa ciudadela y tan por encima de todo modo y de toda potencia se halla ese único uno que nunca potencia alguna ni modo, ni siquiera el mismo Dios, pueden mirar en su interior. ¡Totalmente cierto y tan verdad como que Dios vive! Dios mismo, en tanto que es según el modo y la propiedad de sus personas, no se asoma por allí ni por un solo instante, ni jamás ha mirado en su interior. Esto es fácil de observar, pues ese único uno es sin modo y sin propiedades. Por eso, si Dios quiere alguna vez asomarse en su interior, le costará necesariamente todos sus nombres divinos y sus atributos personales; si quiere echar una mirada en su interior, es necesario que lo deje todo absolutamente fuera. En la medida en que es un uno simple, sin modo ni propiedad, allí no es ni Padre, ni Hijo, ni Espíritu Santo; y, sin embargo, es un algo, que no es ni esto ni lo otro.

Mirad, en la medida en que él es uno y simple se aloja en ese uno, que llamo una ciudadela en el alma, y si no es así no puede entrar de ninguna manera; sólo así penetra y se halla en su interior. Ésa es la parte por la que el alma es igual a Dios y ninguna otra. Lo que os he dicho es verdad; pongo a la verdad por testigo ante vosotros y a mí alma como prenda» (Maestro Eckhart: «La virginidad del alma», en *El fruto de la nada y otros escritos*. Edición y traducción de Amador Vega Esquerro. Siruela, Madrid, 1998, pp. 45-46).

<sup>8</sup> «Dijoles Jesús: En verdad, en verdad os digo: Antes que Abrahán viniese a ser, yo soy» (Jn, 8, 58: *Nuevo Testamento Trilingüe*. Edición crítica de J. M. Bover y José O'Callaghan. B.A.C., Madrid, 1988, pp. 536-537.) Cfr.: «Desde ahora os lo digo, antes de que suceda, para que, cuando sucediere, creáis que yo soy» (Jn, 13, 19 [*Id.*, p. 567]); «Os dije, pues, que moriréis en vuestros pecados; porque si no creyereis que yo soy, moriréis en vuestros pecados» (Jn, 8, 24 [*Id.*, p. 531]); «Dijo, pues, Jesús: «Cuando levantareis en alto al Hijo del hombre, entonces conoceréis que yo soy y que de mí mismo nada hago...» (Jn, 8, 28 [*Id.*, p. 532]). Son algunos de los denominados «enunciados de revelación».

<sup>9</sup> «Pues no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy. (...) Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy; y engáñeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu. Ahora bien: ya sé con certeza que soy, pero aún no sé con claridad qué soy...» (*Meditación Segunda*, en R. Descartes: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Alfaguara, Madrid, 1977, p. 24).

como otros animales, aunque quizá no del todo como ellos, se mira y se reconoce en los espejos, ha encontrado en su propia imagen rasgos de creador y de esclavo; hechuras de máquina y condiciones de estatua; levedades de ángel y gravedades de amigo de la tierra; energías de empresario y melancolías de quien es «un fue, y un será, y un es cansado»... En breve: a este ser... sí, a este ser tan proteiforme parece haberle ido, o más bien irle de continuo –aunque no del mismo modo–, su propio ser.

Pero si no cabe relatarla toda, sí es factible, en cambio, esbozar algún episodio especialmente significativo de esa historia del Atento. Una vez, en efecto, el ojo reflejado debió recoger algo que, por su parte, la lengua sólo pudo articular con cierta fórmula intrigante, tan sencilla como inmensa –una fórmula que, justamente, aún no hemos tenido ocasión de presentar–. Son sólo dos palabras; pero no es (únicamente) el hecho de que figuren en un poema lo que, pese a su brevedad, hace que se resistan tan denodadamente al tratamiento analítico. El poema al que aludo lo firmó Paul Celan, y el sintagma que subrayo dice: «*du liest*», «tú lees». Y tú lees:

VIÑADORES excavan  
el reloj de horas oscuras,  
de hondura en hondura,

tú lees,

saca  
el Invisible el viento  
a la estacada;

tú lees,

los Abiertos llevan  
la piedra detrás del ojo,  
ella te reconoce,  
el día del Sabat<sup>10</sup>.

Inserto –por dos veces– en semejante constelación de letras, «tú lees» gana, quién no lo vería, esa oscura aura de prestigio que rodea, y más en terrenos como éstos, parajes de alquimia poética y teografía de la negación, el aura que rodea, dices, a las experiencias «últimas», a las palabras del «final». Porque el poema que acabas de citar es, dicen sus biógrafos, el último que escribió, «*am Sabbath*» sus últimos rasguños en el papel, 13 de abril de 1970, días antes de arrojar, «aproximadamente el 20 de abril»<sup>11</sup>, a las aguas del Sena que, aquel 20, pasasen bajo el

<sup>10</sup> «REBLEUTE graben / die dunkelründige Uhr um, / Tiefe um Tiefe, // du liest, // es fordert / der Unsichbare den Wind / in die Schranken, // du liest, // die Offenen tragen / den Stein hinterm Aug, / der erkennt dich, / am Sabbath» (P. Celan: «Viñadores», en *Obras completas*. Traducción de José Luis Reina Palazón. Trotta, Madrid, pp. 451-452).

<sup>11</sup> John Felstiner: *Paul Celan. Poeta, superviviente, judío*. Traducción de Carlos Martín y Carmen González. Trotta, Madrid, p. 389.

Mirabeau. Y te puedes equivocar; pero, para ti, en estos siete (ocho) caracteres que conforman «tú lees»/«*du liest*» se condensa la esencia de eso que, en un lenguaje venerable (un lenguaje que tampoco tú te niegas a utilizar) bien podría denominarse «la concepción hermenéutica del sujeto» —a saber: esa misma «concepción» hermenéutica que alguien, un amigo, te propuso desarrollar—. Y no es que quieras sugerir, en modo alguno, que este último escribir «tú lees», cifra de lo hermenéutico, un poeta suicida y mentalmente enfermo, simboliza a su vez el destino de la Hermenéutica, llegada a las postrimerías de su propia historia. Ocurre, sencillamente, que la (muy compleja) maraña de opiniones, máximas, intuiciones y argumentos que, entre otros muchos inquilinos de la mente, componen «la Hermenéutica», bien puede resumirse, para bien o para mal, en esa descripción, «tú lees» —y que la tarea, por tanto, ya no puede ser otra que la de preguntarse por el tipo de «sujeto» implicado en la constatación.

Ahora bien: que la actividad más propia de un «sujeto de conocimiento», desde el punto de vista de la Hermenéutica, sea precisamente «leer», tampoco es una tesis que precise de mayor apoyo. Implícita, pero inequívocamente, salta ya a los ojos desde las primeras páginas de *Sein und Zeit*, allí donde Heidegger, con su habitual tensión interrogativa, se pregunta cuál sea el ente en el que «se debe leer el sentido del ser»<sup>12</sup>. Pero tampoco es que haya que esperar hasta 1927 para encontrar autorización textual de la tesis en este maestro de la Hermenéutica. Ya (poco) antes de la obra canónica, en los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, el profesor Heidegger había formulado prácticamente lo mismo, y por cierto que en idéntico contexto de caracterización como «hermenéutico» del camino a seguir en la investigación<sup>13</sup>. Nada extraordinario, por lo demás, cuando, como se sabe, el proyecto no era otro que el de poner al descubierto el horizonte «für eine Interpretation des Sinnes von Sein überhaupt», «para una interpretación del sentido del ser en general» (*S.u.Z.*, § 5). Pero es que las raíces de esta decisión *pro hermeneumate* se remontan, en Heidegger, todavía más atrás. En efecto: ya cuatro años antes de *Ser y Tiempo*, el curso titulado *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* había establecido como obvio el hecho de que, si algún título correspondía en propio al «tema» que trataba (vale decir: la «ontología», como «doctrina del ser») «y a la manera de tratarlo», era, efectivamente, el de «hermenéutica»<sup>14</sup>. Donde por «hermenéutica» se entendía «el modo unitario de abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicar la facticidad», así como por «facticidad», a su vez, «el nombre que le damos al carácter de ser de 'nuestro' existir propio»<sup>15</sup>. De modo y manera

<sup>12</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tubinga, 1993<sup>17</sup> (or. 1927), § 2. Cito por la traducción de Jorge Eduardo Rivera C. para la editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 30 (el subrayado es mío).

<sup>13</sup> «Así las cosas, ¿qué ente es el que hay que experimentar en sí mismo? ¿Cuál es el ente en que se puede obtener, en que se puede leer el posible sentido de ser?» (M. Heidegger: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Traducción de Jaime Aspiunza. Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 182; el texto, un curso dado en Marburgo en el semestre de verano de 1925, fue publicado en 1979 como vol. 20 de la *Gesamtausgabe*, el segundo subrayado es mío). En un momento anterior del Curso, por lo demás, ya había establecido Heidegger, en el contexto de su discusión del sentido del proyecto fenomenológico, el principio básico: «Resultará entonces que la descripción posee carácter de interpretación [Interpretation], puesto que el tema de la descripción es accesible por medio de lo que es un modo específico de exponer e interpretar» (*Ibid.*, pp. 175-176; subrayado en el original).

<sup>14</sup> M. Heidegger: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Versión de Jaime Aspiunza. Alianza Editorial, Madrid, 1998/1999 (1982 or.), § 1; traducc. cit., pp. 18 y 20. El subrayado es mío.

<sup>15</sup> *Ibid.*, §§ 1 y 2; traducc. cit., pp. 27 y 25.

que, se decía, «la hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender»<sup>16</sup>. Ahora bien: apostar por la hermenéutica como «vía», como «posibilidad más radical, nueva conceptualidad»<sup>17</sup>, y apostar hasta el punto de establecer sin vacilaciones, en los textos de estos años, la convergencia fundamental de «ontología», «fenomenología» y «hermenéutica»<sup>18</sup>, es tanto como situarse frente a toda una tradición —¡y qué tradición!: la tradición en apariencia imperante, y en apariencia más que bi-milenaria, de algo así como el subjetivismo, la filosofía de la conciencia, el primado práctico-conceptual del «yo»—. Una vez más, es ya el curso de 1923 quien hubo de plantear el enfrentamiento sin paliativo alguno:

«Lo primero que hay que evitar es *el esquema de que hay sujetos y objetos*, conciencia y ser; de que el ser es objeto del conocimiento; que el ser verdadero es el ser de la naturaleza; que la conciencia es el 'yo pienso', esto es, yoica, la yoidad, el centro de los actos, la persona; que los yoes (personas) tienen frente a sí lo ente, objetos, cosas de la naturaleza, cosas de valor, bienes. En fin, que la relación entre sujeto y objeto es lo que se ha de determinar y que de ello se ha de ocupar la teoría del conocimiento»<sup>19</sup>.

Girar hacia la hermenéutica, por ende, es tanto como romper con el sujeto, con la conciencia, con el viejo —y ya desacreditado— esquema de la oposición, presuntamente originaria, originante, que pone un «sujeto» ante sus «objetos» (y viceversa). El camino del hermeneuta es el camino de la des-subjetivización, del anti-subjetivismo y la post-subjetualidad. Y es que, se nos dice, decir «hermenéutica» es tanto como decir «deconstrucción»<sup>20</sup>. Y si a algo deberá afectar esa deconstrucción programática es, repitámoslo una vez más, al esquema S-O que ha venido determinando a la filosofía:

«El concepto de facticidad: nuestro *existir propio* en cada ocasión, no encierra en principio en la determinación de 'propio', 'apropiación', 'apropiado' nada en sí

<sup>16</sup> *Ibid.*, § 3; traducc. cit., p. 33. Ese «entender» producido por la interpretación, se aclara de inmediato, no es algo reducible a lo que usualmente se tiene por tal; sino que se trata de «un *cómo del existir* mismo», terminológicamente fijable como «el *estar despierto* del existir para consigo mismo» (*ibid.*) Nos encontramos, pues, ante algo así como la prehistoria de lo que, en *S.u.Z.*, será elevación del «comprender» (*Verstehen*) al rango de «existencial» (o bien, según Gaos, de «existenciario»: *Existenziab*), de modo fundamental (*Grundmodus*) del ser del *Dasein* (cuyo desarrollo constituye, justamente, la interpretación: §§ 31-32).

<sup>17</sup> *Ibid.*, «Anexo»; traducc. cit., p. 138.

<sup>18</sup> *Ibid.*, § 1; traducc. cit., p. 18: «Sólo desde la fenomenología puede levantarse la ontología correspondiente sobre una base firme y mantenerse en un camino adecuado». Convicción que, en *Ser y Tiempo*, alcanzará una formulación todavía más radical: «*La ontología sólo es posible como fenomenología*» (§ 7, C; traducción citada, p. 58; subrayado en el or.). De *S.u.Z.*, sin embargo, es también la no menos célebre aclaración posterior: «De la investigación misma se desprenderá que el sentido de la descripción fenomenológica en cuanto método es el de la *interpretación*. (...) La fenomenología del *Dasein* es hermenéutica...» (*ibid.*; traducc. cit., p. 60).

<sup>19</sup> *Ontología. Hermenéutica...*, cit., § 17 (traducc. cit., p. 105).

<sup>20</sup> «(¡La hermenéutica es desconstrucción!) Sólo de esa manera demostrar la originariedad de la investigación hermenéutico-desconstructiva» (*Ontología. Hermenéutica...*, cit., «Anexo»; traducción citada, p. 135). Cfr.: «*La hermenéutica, pues, cumple su tarea sólo a través de la destrucción*» (M. Heidegger: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, p. 51 [vid. *infra*, nota 25]; subrayado en el original).

de la idea de 'yo', persona, yoidad, centro de actos. ¡Ni siquiera el concepto de [sí]-mismo, cuando se use aquí, tendrá origen en la 'yoidad'!»<sup>21</sup>.

O, como se advierte en otro lugar:

«El existir no es cosa alguna, como lo es un tarugo de madera o una planta; tampoco es algo que esté compuesto de vivencias, ni mucho menos es el sujeto (yo) que está frente al objeto (no yo)»<sup>22</sup>.

En una hermenéutica como la heideggeriana, por tanto, ese «sujeto» solidísimo, constituyente, trans-temporal, que solemos llamar «clásico», se desvanece, se disuelve, pierde su legitimidad. Pero eso no significa que su puesto vaya a quedar, sin más, vacío. Dejar de ser «sujeto-frente-a-un-objeto» no significa, necesariamente, haber perdido esa posibilidad de expresarse (*hermeneía*) que, según Aristóteles, la Naturaleza nos dado con vistas a la perfección (*héneka tou eú*)<sup>23</sup>. O bien, por citar un texto algo más antiguo, haber perdido todo apoyo para el *lógos*, aquel *lógos* que, precisamente, ya una vez se dijo que no era más que «la expresión (*hermeneía*) de aquello que te diferencia»<sup>24</sup>. (¿No sería precisamente al revés?) Tampoco significa algo así como que, ahora, el «intérprete» se sitúa ante sí mismo a la manera de quien se sitúa ante nada —o ante nadie—. Al contrario: en fecha bien próxima —y aun anterior— a las mencionadas, es a saber, en 1922, el «Informe Natorp» (*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*) había zanjado ya la cuestión con envidiable contundencia: «El modo de su investigación [de la filosofía] es la interpretación de este sentido del ser con respecto a sus estructuras categoriales fundamentales: es decir, las diferentes maneras como la vida fáctica se temporaliza a sí misma y, temporalizándose, *habla consigo misma* (*kategoreîn*)»<sup>25</sup>. «Sea» lo que sea, se manifieste como se manifieste, eso que, como ves, se llamaba entonces «la vida fáctica», hace ya siempre eso mismo que, décadas más adelante, Heidegger habrá de atribuir, en términos casi de mínimos, bien al «*Seyn*», bien a la «*Alétheia*»: «hablar», «interpelar». La vida fáctica, se nos recuerda, «no sólo se aprehende como un acontecimiento mundano realmente importante y significativo por el que uno deba preocuparse, sino que también habla el *lenguaje* del mundo cada vez que *habla consigo misma*»<sup>26</sup>. En 1923, «la vida fáctica» se «enfrentaba» consigo misma: y lo hacía de tal modo que la «experiencia fundamental» de la que debe brotar la hermenéutica era la de «un estar despierto de carácter filosófico, en el cual el existir se encuentra consigo mismo,

<sup>21</sup> O. c., § 5 (traducc. cit., p. 49).

<sup>22</sup> O. c., § 10 (traducc. cit., p. 68).

<sup>23</sup> «Y es que la Naturaleza se sirve del aire inspirado para una doble actividad, lo mismo que se sirve de la lengua para gustar y para hablar, y si bien el gusto es algo necesario —y de ahí que se dé en la mayoría de los animales—, la posibilidad de expresarse no tiene otra finalidad que la perfección; pues bien, del mismo modo la Naturaleza se sirve del aire... también con vistas a la voz, de manera que se añada una perfección al que la posee» (Aristóteles: *Acerca del alma*, II, 8, 420b; traducción de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1978, pp. 198-199).

<sup>24</sup> Platón: *Teeteto*, 209a (traducc. cit., p. 313).

<sup>25</sup> M. Heidegger: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*. Edición y traducción de Jesús Adrián Escudero. Trotta, Madrid, 2002, p. 46; subrayado en el original.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 40; el segundo subrayado es mío.

aparece ante sí mismo»<sup>27</sup>. Un año antes, el auto-enfrentarse del Despierto se interpreta más bien (pero en esto no hay contradicción) como un «hablarse-a-sí-mismo» que, no mucho más tarde, vendrá a re-traducirse en un «leerse-a-sí-mismo»: un «leer», en ese ente privilegiado que soy cada vez yo mismo, los (nunca mejor dicho) «*Seinscharaktere des Daseins*», los «caracteres de ser del *Dasein*» (*S.u.Z.*, § 9.) Enfrentar(se)-hablar(se)-leer(se): la historia de la Hermenéutica y el contenido de su semantema son tan complejos, imprecisos y desaforados<sup>28</sup>, que, desde su propia perspectiva, una fusión de conceptos como la citada no tendría dificultad alguna para superar el reproche de haber incurrido, y clamorosamente, en confusión. Porque sea cual sea el camino que se tome, el resultado es el mismo –y hasta cabe verterlo en prosa sin mengua de la grandilocuencia habitual: «*La destrucción del concepto de 'conciencia' es, en verdad, la recuperación de la pregunta por el ser*»<sup>29</sup>. Abrazar la hermenéutica, escríbase una vez más, es tanto como dejar la casa del Padre, vale decir: del Yo, de la Conciencia instauradora, donadora, productora de la Objetividad (todo con mayúsculas), para leer ahora en el espejo los borrosos rasgos de para-subjetividad que, nuestro enigma sigue en pie, si se reconoce, se reconoce ahora como «lectora».

Ahora bien: ¿qué hay de tan diferente en el «lector», que tan mortalmente le separaría del «consciente»? Dicho en otros términos: ¿por qué el supuesto salto del «paradigma de la conciencia» al «paradigma de la hermenéutica» habría de suponer tamaña mutación en la auto-comprensión, y por ende en algo así como el «ser» del Atento, del Despierto? Una primera respuesta, te parece, bien podría recorrer un camino como el siguiente: el sujeto «clásico», «cartesiano», «idealista» o «trascendental», es siempre (así se dice en las plazuelas) un hijo de sí mismo, una encarnación concreta del ideal de autonomía, de independencia, de auto-fundación. Todo nace de él, pero él, a su vez, si nace, nace sólo de sí. Y, obviamente, mal podría semejante «sujeto» dedicarse, por esencia, a la «lectura», cuando «leer», ante todo, presupone no sólo atención a ciertos códigos, lingüísticos o no, de carácter supra-personal, sino también capacidad para apropiarse de sentidos incontrolables y ajenos, oído para la Historia..., la diversa presencia y eficacia, en suma, de un previo poder-leer. A diferencia del contemplador, que ve la imagen como imagen, y a sí mismo como la fuente no-imaginal de toda imagen, el lector es aquel sujeto para quien la imagen se transforma en «signo» (y, de este modo, en algo que, como rezaba aquella insuperable definición de otro padre de la hermenéutica, Charles Sanders Peirce, está por otro, para alguien, en cierto respecto o capacidad)<sup>30</sup>. Un sujeto a quien su espejo convierta en hermeneuta es y será siempre, por tanto, una máquina de desciframiento, de exposición de lo celado, de conquista de la comprensión; un constante poder y anhelo de descodificaciones que, si por esencia

<sup>27</sup> M. Heidegger: *Ontología...*, cit., § 3 (traducc. cit., p. 37).

<sup>28</sup> Sobre este aspecto, cfr. M. Ferraris: *La hermenéutica*. Traducción de Lázaro Sanz. Cristiandad, Madrid, 2004 (or. Laterza, Roma, 1998), pp. 26 y ss.

<sup>29</sup> H.-G. Gadamer: «Heidegger y el lenguaje», en *Los caminos de Heidegger*. Traducción de Ángela Ackermann Pilari. Herder, Barcelona, 2002, p. 318; subrayado en el original.

<sup>30</sup> *Collected Papers*, 2.228 («A sign, or *representamen*, is something which stands to somebody for something in some respect or capacity. It addresses somebody, that is, creates in the mind of that person an equivalent sign, or perhaps a more developed sign. That sign which it creates I call the *interpretant* of the first sign. The sign stands for something, its *object*. It stands for that object, not in all respects, but in reference to a sort of idea, which I have sometimes called the *ground* of the *representamen*»).

(son elementos de la definición que da el DRAE para «leer») «pasa su vista» por los «caracteres» de un escrito, o «comprende el sentido de cualquier otro tipo de representación gráfica», o «descubre por indicios algo oculto», etc., es porque su experiencia, leídas bien las cosas, no le permite otra opción. Es porque su ámbito, su «mundo», no es tanto un mundo de «objetos» cuanto un mundo de «(cosas-)signos»: un mundo dual, que sin duda resulta, como en seguida repetirás, inmediatamente significativo; pero que, en cuanto que poblado por «signos», lo está por «algos» que, al estar-por otros «algos», impiden toda posibilidad crítica de detener la mirada en ellos, en lo cerrado de su presencia —y que, por ello, nunca dejan de incitar a buscar en otra parte el «sentido» que resguardan—. Fue también Heidegger, y asimismo en 1923, quien, a su manera peculiar, alcanzó a expresar las bases de este estado de las cosas:

«El término 'mundano', en cuanto derivado de 'mundo', no debe entenderse en oposición a 'espiritual', sino que quiere decir, de modo formal: que es, que existe como 'mundo'. Su carácter de existir, de estar o ser aquí se designa mediante el término técnico de *significatividad*. 'Significativo' equivale a: ser, existir en la manera de un significar que aparece de modo determinado. La expresión no mienta algo existente que además significara algo, sino que su ser viene constituido por el significar que aparece de modo determinado, por el mantenerse en ese significar. Así, pues, lo que hay que llegar a entender es cómo la significatividad constituye el *existir* mundano»<sup>31</sup>.

Como aquí deja meridianamente claro; como más adelante, en *Ser y Tiempo*, volverá a repetir; como en rigor también había defendido en el curso de 1925; y como, en fin, ya venía explicando desde 1919, desde el *Kriegsnotsemester* intitulado *La idea de filosofía y el problema de la Weltanschauung* (ahora en GA, 56/57), Heidegger —y la hermenéutica— oponen, a cualquier explicación analítico-científica de las percepciones en términos de supuestas «sensaciones primarias», la superioridad de una concepción «ingenua» que, cuando percibe, no se ve a sí misma captando «cosas» a las que, más tarde, agrega su «significado»; sino que tiene por «inmediata» y «primaria» la captación del significado, de los «sentidos», de (los nexos de la) significación<sup>32</sup>. Dicho en otros términos: el hermeneuta parece vivir en un universo *elocuente* (¿o no es acaso *elocutio* una traducción consolidada de «*hermeneia*»?), un universo de (cosas-) *mensajes* o de (cosas-) *señales* en el que, y no por casualidad, *el dios* es Hermes, el mundo se entreteje según las reglas de la comunicación y la verdadera tarea científica (relee ahora cierto pasaje escondido en el llamado «*Informe Natorp*») es la escucha interesada y atenta: aquella escucha respetuosa del fenómeno cuya «fidelidad» al mismo es sólo un «simple» dejar que éste, el fenómeno, «diga» lo que, desde y por sí mismo, «expresa», «dice»<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> M. Heidegger: *Ontología. Hermenéutica...*, cit., § 23 (trad. cit., pp. 123-124).

<sup>32</sup> Sobre este aspecto, cfr. el excelente trabajo de R. Rodríguez: *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Tecnos, Madrid, 1997.

<sup>33</sup> «Desde este primer nivel de la crítica, que de manera general fija el horizonte [de la investigación], la interpretación muestra cómo Aristóteles pone en cuestión las opiniones y las explicaciones de los 'antiguos filósofos de la naturaleza', examinando en qué medida dejan éstos hablar al fenómeno del movimiento desde sí mismo y en qué medida fracasan siempre en su intento de explicar este mismo fenómeno a partir de teorías ya preconcebidas sobre el sentido del ser» (M. Heidegger: *Interpretaciones...*, cit., p. 80).

Este ojo-y-oído que «lee» y «se lee» (o que, por igual decir, «escucha» y «se escucha»), este ojo-y-oído en el que las cosas se limitan a ser lo que dicen, ya no tiene pues ante sí, o en sí, aquellas «representaciones», aquellas «ideas» o «reflejos» «objetivos» de «las cosas» que, se te dijo, poblaron en algún momento la mente occidental, la mente «clásica». Lo que para él se despliega es, más bien, una elocuencia ontológica de «escrituras» fónicas o áfonas, mudas o melódicas; una infinita madeja de nominaciones tras las que sería estúpido buscar la pura presencia inmediata de algún «en sí»<sup>34</sup>. Todo es voz; y voz, qué duda cabe, *de* (aquello que *se* da a la voz); pero esa voz es voz de un algo que, a su vez, se presenta-ausenta como voz —y cuyo incansable efecto tampoco podría describirse más que apelando, nuevamente, al uso del nombre «voz»—. (Quedan, se dirá, las reglas. Pero ¿acaso se dan reglas inexpresadas, reglas «en sí», reglas espléndidamente ajenas a toda posibilidad de protocolización?) Ese ojo que ahora persigues, el extraño ojo del lector, poco o nada tiene ya, por tanto, de «fundacional». Él aclara, interpreta, expone; pero si se aventurase a aclararse, interpretarse, exponerse a sí mismo, lo que se atribuiría es esa misma condición de «texto», de «escritura» o, como diría Peirce, de «signo», en el que ha venido a resolverse toda entidad. Nada podrá hacer por tanto, respecto a sí mismo, que no haga respecto a lo demás: el intérprete, para quien todo es signo, y para quien todo *media e intermedia* entre *mediaciones* y *mediadores*, es también a su vez, como signo, un *mediador* y una *mediación*, un paso: un algo con hechuras de flecha, cuya naturaleza se manifiesta, irremediamente, como *medial*. Es por eso por lo que no conviene decir de él que «establezca» o «ponga» nada, a la manera de una fuente o de un legislador; su reino no es el de la teoría. Más bien (como los signos) «*transmite*». ¿O no es eso exactamente lo que se espera de un «intérprete»? Como por oficio, el hermeneuta «enuncia», «declara»; pero su enunciar, que siempre es un enunciar el «sentido», nunca puede, en el fondo, ser otra cosa que un «re-enunciar»; un volver a articular, inevitable alteración mediante, ese mismo sentido que se explicita. Como por oficio, pues, el hermeneuta ocupa aquel espacio que, en efecto, le reserva la Hermenéutica: el espacio del «intermediario», del «intérprete» o «negociador» cuya «traducción», «exposición» o «glosa» viene a hacer de puente entre el signo-texto-objeto y, puesto que la operación siempre se repetiría, no sólo la interpretación que él ofrece del mismo, sino su indefinida re-interpretabilidad.

Entre ese sujeto que —Richard Rorty *dixit*— compara su mente con un espejo, y este otro sujeto que, a la manera de los altavoces, amplifica, reitera, reviste de sinonimia la ontológica ex-presividad del mundo, se extiende por lo tanto una doble relación quiasmática. Porque si el primero, en algunas de sus interpretaciones, es un activo poder dominante, constantemente ocupado en la generación del caudal de sus re-presentaciones, cierto es también que, ante las mismas, su más probable actitud será la meramente pasiva que, según ciertas tradiciones, corresponde al contemplador. Pero si el segundo, a su vez, acusa esa mansa recepti-

<sup>34</sup> «Un objeto que siempre se ve en la semioscuridad se deja aprehender precisamente en *su* donación semioscura a través de un proceso de sobreexposición. Ahora bien, la interpretación, en tanto que sobreexpone, no debe preguntar demasiado, ni pretender para sí misma una objetividad imaginaria en el sentido de un conocimiento histórico en general, como si la interpretación diera con un 'en sí'. El mero hecho de preguntar por este 'en sí' significa no comprender el carácter objetivo de lo que es *histórico*» (M. Heidegger: *Interpretaciones fenomenológicas...*, cit., p. 56).

vidad sin la que apenas es posible re-producir un sentido con alguna fiabilidad, tampoco cabe olvidar, ni menospreciar, que en el lenguaje cotidiano, en ese lenguaje familiar en el que, para nosotros, se re-produce de inmediato el mundo, un «intermediario», un «negociador» es también, y se diría que en todos los casos, un «agente»: alguien cuyo papel, en la amplísima tarea que le corresponde de «trans-» (traducir, transmitir, transportar, transvasar, transformar...), es en rigor tan activo como el del «agente» de un contagio, el «agente» que intervino en las transacciones, «agente» responsable de una infección. Y es que, si limitarse a reflejar imágenes puede favorecer en el sujeto un sentimiento de limpieza y de distancia, la ilusión de su inocencia, moverse entre «sentidos», alimentarse de ellos, manipularlos para otros, coloca por el contrario en la comprometida situación de quien maneja «materiales» difícilmente representables –porque lo que cumple, con respecto a ellos, no es tanto alzar sus planos cuanto, más bien, «trabajar» con ellos, «apropiárselos», «comprenderlos», reactivar eficazmente su constitutiva aplicabilidad–. Entendida como «presencia», toda «re-presentación» puede tranquilamente re-interpretarse como identidad: cerrarse a sí misma en la perfecta auto-contención de su propio contenido. Pero una operación así nunca la consentirá el «sentido»: *ontológicamente transmisible*, ontológicamente ex-pansivo y ex-plosivo como es aquél, sus guardianes y voceros no tienen otra salida, para tratarlo, que la de implicarse en sus efectos y contribuir a su expansión. Por eso, como bien advirtiera Peirce, su ámbito no responde, ni puede, a la categoría de lo «Segundo», de lo binario; sino que, como mínimo, siempre se precisa poner en juego a Tres. Razones que quizá también expliquen el hecho, tan lingüístico como conceptual, de que el orden de lo hermenéutico, orden de lo significativo, es por eso mismo, además, el orden de lo diferente; esfera sin contornos donde luchan las pretensiones-de-hacerse-oír; indefinida trama de distinciones provenientes de otras distinciones –y que sólo se acomodan a la ley de esa república cuando cada una, por su parte, promueve, solicita, promociona, el surgimiento de otra distinción–.

\* \* \*

Enfrentado a ese peculiar espejo que es la hoja de papel, el poeta trans-terrado, trans-linguado, traductor y transcriptor, dirige su atención hacia sí mismo, y encuentra en sí... un lector. Nadie podrá saber nunca, te parece, qué sabor exacto tuvo entonces, para él, la inscripción del «tú lees» sobre la página. Pero cabe que hasta en él, el apartado, mantenga todo su peso la tradición que has venido persiguiendo; una tradición para la que «leer» es tarea ilimitable, y el «lector», supuesto arranque y/o resultado de esa tarea, un dispositivo de descodificación y recodificación sin otro «en sí» que, en el mejor de los casos, su propio poder-leer. Así que ese «yo» que se disuelve en la tarea de leerse, en el puro empeño de leer, si a algo cree (vale decir: interpreta) que pertenece, es, apenas puede dudarse, a la esfera de la «comprensión». Pero tampoco eso acallará las preguntas, porque ¿qué significa «comprender»? Una vez y otra, hermeneutas de toda laya han venido contestando que en ese término multi-semántico procede, ante todo, detenerse en su primer elemento, ese «cum» con el que se señala el carácter irreductiblemente «com-partido», «plural», que tiene la apropiación comprensiva.

«Comprender» es siempre captar algo-y-otra-cosa, algo-y-su-horizonte (o su contorno); algo-y-su-contexto, algo-y-el-todo-que-va-con-él: un lúcido decir adiós al geométrico ideal del «punto», de lo «simple», de lo que carece de «fondo» sobre el cual, contra y con el cual destacarse... ¿Gadamer o Derrida, allí donde confluyen, han enseñado otra cosa? El intérprete, sin embargo, se enfrenta a totalidades; todo lo abiertas que se quiera, pero en todo caso totalidades (sin cuya presencia, en rigor, poco o nada habría para interpretar); mal exegeta sería, en consecuencia, si cerrase aquí su análisis, y dejase de pasar su vista por una acepción ulterior que también ofrecen los textos donde figura, al menos en latín, el término «comprensión». Y es que, como también ocurre en otros idiomas, el concepto de «prender» que transporta el *prehendere* latino poco tiene de ajeno a la idea de «encendido», de «fuego», de «combustión». «Comprendo»: «apreso», «(a)prendo», «aprehendo»; pero también: «prendo (fuego)», «incendio», «enciendo». ¿Diremos, pues, que si la lengua no miente hay alguna vinculación explorable entre el «sentido» y el «fuego», entre la «comprensión» y el «ardor»? Ahora, por supuesto, ya no es tiempo de contestar. Pero te resistes a apagar la pantalla, y atropellada, agitada, velocísimamente te permites aún pensar en Heráclito, pensar en Pascal, en aquel antiguo *ignis philosophorum* y en cierto ladrón del fuego cuya hazaña, piensas ahora, quizá no fuese otra que la de poner a nuestra disposición un «sentido», si es que no «el» sentido mismo; y piensas también que, en latín, «*comprehendere*» puede tomarse a veces como sinónimo de «dar a luz»; y ahora que, sí, ya, tu tiempo definitivamente se acaba, te preguntas aún si, en última instancia, no será la historia de nuestras concepciones la propia historia de nuestros fuegos, fuego como el que quemó a aquel poeta de la Bukovina, «Pavel Lvovitsch Tselan», que, simbólicamente o no, escribió de la

barba de luz de  
los patriarcas

y de otras mil formas distintas de la quemazón; pero también de

Ceniza.  
Ceniza, ceniza.  
Noche.  
Noche y noche

así como de otras mil formas distintas de la consunción –y que, apenas interpretable, juró ser accesible a cualquiera que, modesto, le quisiese leer, releer y volver de nuevo a releer–.

# Apelación y subjetividad

## Un escenario de la crítica del sujeto

Ramón Rodríguez

La crítica del sujeto metafísico de la modernidad ejercida durante todo el siglo XX tiene un sentido inequívoco: desalojarlo de su lugar trascendental, desposeerlo de su papel de instancia constituyente del mundo en el que vive y de fundamento de su propia legalidad. Una tal crítica, a pesar de su pretensión de abandonar el terreno propio de la subjetividad metafísica, necesita, para ser llevada a cabo con todas sus consecuencias, asumir provisionalmente la topología de lo trascendental y adentrarse en el ámbito que marca la idea de origen fundacional, de fuente del sentido de lo que aparece (y no sólo de la validez de nuestros enunciados sobre ello), lugar que la tradición de la metafísica moderna atribuye al sujeto constituyente. Como toda querella en torno a un ámbito originario, la crítica de la subjetividad ha de consistir esencialmente en aducir razones que muestren que lo pretendidamente originario es derivado, que lo que se arroga un papel fundante está, a su vez, fundado. Lo cual no significa, en modo alguno, que la crítica tenga que asumir, definitiva y no provisionalmente, el ámbito vacío de lo trascendental, para establecer en él una nueva instancia que sustituya a la que la crítica ha destronado. La experiencia de la desconstrucción contemporánea del sujeto hace pensar más bien lo contrario: sus esfuerzos se dirigen no sólo a expulsar al Yo o la conciencia del ámbito trascendental, sino a deshacer la posibilidad del ámbito mismo. El éxito de la empresa es, sin embargo, dudoso: el ámbito destituido deja demasiadas huellas de su ausencia, de forma que no se tarda mucho en comprender que sólo desde ella se hacen inteligibles las argumentaciones desconstruccionistas. Es lo que tenderemos ocasión de ver con el uso teórico de la idea de apelación.

A lo que la estrategia disolvente de la subjetividad apunta en último término es a una forma de pensamiento que aborde el ser consciente que somos y la realidad en la que estamos sin las categorías de la subjetividad. Es una pretensión que envuelve la doble convicción de que 1) la relación sujeto-objeto, propia de la teoría del conocimiento, no es el esquema obligatorio, «natural», del pensamiento, sino una posibilidad histórica, en sí misma contingente (aunque la reflexión genealógica muestre la inexorable necesidad de su predomi-

nio), que 2) ha agotado ya su capacidad de servir de red conceptual básica para la comprensión de un mundo que ya no se deja entender, al menos en algunos sectores de la experiencia, bajo esa bipolaridad. Esa convicción, fundada en una ya larga hermenéutica de la modernidad, abre la posibilidad de tomar en serio, que es lo que aquí nos interesa, *la separación entre individuo humano y sujeto*: que los individuos sean sujetos deja de ser algo obvio, una vez que se ha cumplido la tarea de desconstrucción de la idea de sujeto y se ha puesto de manifiesto la finitud irrevocable de la realidad humana.

En *Del sujeto y la verdad*<sup>1</sup> hice notar que no estoy muy seguro de que esa convicción, si atendemos a su pretensión de considerarse un cierto diagnóstico de nuestra época y no un mero programa filosófico, describa de manera acertada nuestra coyuntura epocal. Ante todo porque, si miramos a la realidad social que nos rodea, es más que discutible que la mentalidad planificadora y objetivante de la subjetividad dé síntomas de agotamiento; más bien la impresión que produce es que prosigue incansante su extensión con la conquista de nuevos territorios, bien sean geográficos o de campos de experiencia, a que aplicarse (la salud y la cultura son los nuevos campos sociales de gestión). Pero sobre todo porque los individuos y las colectividades se siguen viendo a sí mismos a través de las representaciones heredadas de la tradición de la filosofía de la subjetividad. Incluso las comunidades identitarias, reconocidas o marginadas, realizan sus reivindicaciones utilizando la más típica de las representaciones del sujeto, la autonomía, el derecho a regir su existencia conforme a sus propias leyes (o costumbres). El multiculturalismo no es un cuestionamiento de la hegemonía de la subjetividad moderna, por el contrario, vive bajo su amparo y sólo es posible en su terreno. Es ella la que sigue prestando legitimidad intersubjetiva e incluso intercultural a los discursos morales y políticos.

En este contexto me parece interesante examinar una estrategia de la crítica a la subjetividad que no se limita a ser puramente destructiva, sino que propone un cierto modelo para la comprensión del ser humano tras la caída del sujeto. Me refiero al articulado en torno a la idea de *apelación*<sup>2</sup>. Promovida por Heidegger a partir de los años cuarenta del pasado siglo y adaptada por Gadamer a la experiencia hermenéutica, registra derivaciones específicas en la fenomenología francesa actual (Lévinas, Marion, Chrétien) y en los debates sobre la relación entre Ideología, Sujeto y poder abiertos por el célebre (al menos para los que en los setenta teníamos veinte años) trabajo de Althusser «Ideología y aparatos ideológicos de estado». En lo que sigue, pretendo ordenar algunas de las cuestiones fundamentales que tal modelo plantea, señalar algunas perplejidades que suscita y debatir su comprensión del lugar y el papel del «sujeto».

<sup>1</sup> Madrid, Síntesis, 2004.

<sup>2</sup> Uso el término «apelación» en el sentido general de invocar, llamar a alguien a algo, como cuando apelamos a la dignidad de alguien, a un amigo, etc. «Interpelación», aunque tiene el mismo sentido de llamar a alguien, lleva consigo el matiz más fuerte de exigencia o reclamación, a veces desde una posición autorizada para ello, como en la interpelación parlamentaria. En cualquier caso, no hago uso de esta diferencia y utilizo en el texto los dos términos como sinónimos.

Comenzaré presentando los trazos esenciales de la mencionada teoría, que podemos denominar, provisionalmente y a falta de mejor caracterización, el «sujeto de la apelación». La expresión nos dice algo si consideramos 1) que el genitivo es subjetivo (no es el sujeto quien realiza la apelación, sino la apelación quien «pone» al sujeto) y 2) que el «sujeto», justo en cuanto receptor de la apelación, deja de ser el sujeto autónomo y autofundado de la metafísica moderna para ser más bien alguien que queda vinculado, referido, «sujetado» a la instancia apelante. Estas dos indicaciones previas nos sirven para introducirnos en el meollo del modelo, que me voy a permitir, a efectos de centrar la discusión en lo esencial, dibujar sin excesivas preocupaciones académicas.

La apelación, en este contexto de la subjetividad, es una idea que juega un papel clave en la empresa, a la que me refería al principio, de desposeer al sujeto de todo carácter de fundamento. Para ello se inserta claramente en la estrategia de hacer depender al pretendido sujeto de algo que le precede: la apelación da forma específica al modo y manera de esa dependencia, expresando el tipo *originario* de vinculación al que el «sujeto» queda sujeto. Lo que resulta interesante es esta especificidad, pues la dependencia ha sido expuesta de muy diversas maneras. Hay que destacar que la limitación, la finitud expresada por la apelación, se destaca porque no interpreta la dependencia en términos de necesaria adscripción o sometimiento a condiciones materiales de existencia, a necesidades biológicas, a inclinaciones naturales o a impulsos de algún tipo. Todas esas instancias que reclaman la atención del sujeto, que no puede no atenderlas, eran ya conocidas por la teoría moderna de la subjetividad y no impidieron su constitución; basta recordar la contraposición kantiana entre deber e inclinación para darse cuenta de que el reconocimiento de la efectividad en el sujeto práctico de tendencias poderosas y de su limitación a ellas no significaron un obstáculo para la instauración de la autonomía moral, que justamente las sometía y las unificaba bajo el orden legal de la razón. Incluso el cuestionamiento psicoanalítico de la conciencia como terreno de certezas subjetivas sobre sí mismo no supone una denegación de la originariedad irreductible de la conciencia y de su papel rector en la constitución del sujeto.

Lo que significa, a mi entender, la apelación, si se la contempla desde este ángulo, es que *pretende mostrar la dependencia originaria de la conciencia, del yo, del sí mismo o como quiera que llamemos a esa instancia sobre la que se funda la subjetividad del sujeto*. Es el «espíritu» mismo (por utilizar un término general que denomine a esa instancia esencialmente reflexiva, que se sabe a sí misma y que objetiva el mundo y su propio hacer) el que es dependiente en su propia raíz, en su propio aparecer u originarse, por lo que no puede descansar enteramente sobre sí y suponerse solo a sí mismo. Pero esta pretensión no es suficiente para una caracterización precisa y ha de completarse con la idea de que la dependencia que marca la apelación lo es respecto de algo otro, de una alteridad indomeñable, no de ningún ámbito que radique en el «territorio» del sujeto (el propio cuerpo, por ejemplo, las pulsiones inconscientes, etc.) y que éste pudiera, mediante técnicas diversas, apropiarse y convertirlo en algo suyo. Una alteridad que, como veremos, a pesar de permanecer en un absoluto afuera, está implicada en el devenir sujeto del sujeto.

Pero no debe deducirse del hecho de que el pensamiento de la apelación se inscriba en el interior de las estrategias contemporáneas de destitución de la subjetividad que se incluya sin más en un programa llanamente antihumanista. Más bien late en él lo que a veces se olvida: que el manifiesto originario de ese programa, la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, señalaba que la intención básica de la crítica a la metafísica de la subjetividad, sustento del humanismo, estaba en «llevar de nuevo al hombre a su esencia» y devolverle su verdadera «dignidad», desconocida por la creencia de la metafísica de que sólo puede consistir en ser «la sustancia del ente en cuanto sujeto, para luego, puesto que él es el detentador del poder sobre el ser, dejar que desaparezca el ser del ente en esa tan excesivamente celebrada objetividad»<sup>3</sup>. Esta recolocación del hombre en su lugar propio es lo que cumple la idea de apelación, que lleva a efecto la necesaria separación entre hombre y sujeto. La expresión de Jean-Luc Marion «el que sucede o viene después del sujeto» indica perfectamente la pretensión de la filosofía de la apelación: el interpelado, el individuo humano que escucha la apelación, ha perdido la condición de sujeto, pero guarda algún parentesco con ella, conserva en algún sentido su lugar. De lo contrario, no podríamos decir que es su sucesor: sería algo totalmente otro, sin relación reconocible con quien supuestamente le antecede.

Lo que me interesa de este modelo es su intento de ofrecerse como la situación originaria de la que surge toda posible subjetividad, una subjetividad que, por el mismo hecho de originarse en tal situación, queda destituida de toda pretensión de llegar a ser sujeto metafísicamente autónomo. ¿Qué es entonces el «hombre» o el individuo humano, o como queramos denominar al polo que sufre la interpelación y que recibe su propia cualificación ontológica de ella? ¿Quién y cómo es el «interpelado»? Antes de abordar esta cuestión, que me parece la fundamental para una teoría postmetafísica de la subjetividad, hay que precisar más pormenorizadamente, con ayuda de la tradición hermenéutica, los elementos básicos de la apelación.

Heidegger había basado en *Ser y tiempo* su estrategia crítica contra la metafísica de la subjetividad en que el modo de ser del *Dasein*, que revela el análisis fenomenológico, hace imposible adscribirle el ser «sujeto», una idea que, además de asumir los caracteres de la conciencia trascendental, mantiene todas las connotaciones de la ontología griega. Pero ese mismo análisis mostraba que el tipo de ser del *Dasein*, que comporta siempre existir poniendo en juego el propio ser, ser «por mor de sí» (*umwillen seiner*), hace necesario y legítimo hablar de una ipseidad (*Selbstheit*) o ser sí mismo, concepto que no hace más que dar nombre a esa característica ontológica, sin dotarle de ningún contenido o identidad determinadas. Por eso Heidegger podrá concluir estableciendo que «el concepto ontológico de sujeto no caracteriza la ipseidad del yo en tanto que sí-mismo, sino la identidad (*Selbigekeit*) y permanencia de algo que ya está siempre ahí (*vorhanden*)»<sup>4</sup>. La distinción entre sujeto y sí mismo es, pues, una palanca crítica contra la tradición moderna, pero también una tarea positiva, la de aclarar en qué consiste propiamente ese irrenunciable sí mismo al que apunta toda la analítica existencial<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> *Carta sobre el humanismo*, GA, 9, p. 330.

<sup>4</sup> *Sein und Zeit*, p. 320.

<sup>5</sup> A ello me he referido en el capítulo 4 de *Del sujeto y la verdad*.

Sin embargo, cuando Heidegger reinterpreta la analítica existencial en los escritos de la época de la *Carta sobre el Humanismo*, se impone por completo un modelo apelativo plenamente desvinculado de la fundación (o mejor, de la atestigüación) de un sí mismo propio. De la preocupación por el *Selbst* no quedan huellas visibles. Ello es la lógica consecuencia del intento de liberarse por completo del modo moderno, es decir, subjetivo-trascendental de pensar, del que la analítica existencial (no el proyecto general de *Ser y tiempo*) guardaba claras resonancias. Por eso, de la equívoca identidad entre *Dasein* y ser humano, que resulta de la interpretación temprana de *Ser y tiempo*, Heidegger pasa, ya en esa época misma, a hablar del *Dasein* en el hombre, para finalmente establecer la idea de que ese *Da-sein* no es otra cosa que el hecho de que el ser llama al hombre a su aquí, al ámbito abierto de su manifestación, y esa reclamación atraviesa, como su esencia, la realidad toda del hombre en el mundo. Todo el lenguaje heideggeriano, a partir de ahora, cambia el acento, que en el concepto central de proyecto arrojado (*geworfene Entwurf*) *Ser y tiempo* depositaba en el proyectar, para situarlo ahora en el ser arrojado: «el proyecto es esencialmente un proyecto arrojado. El que arroja en el proyectar no es el hombre, sino el ser mismo, que destina al hombre a la ex-sistencia del ser-aquí como su esencia»<sup>6</sup>. El arrojar, destinar o enviar sitúan al hombre como originario receptor, como quien, en primera instancia, recibe un «encargo» que precede a toda iniciativa o forma de comportamiento que él pueda asumir. Pues bien, el modelo de la apelación da expresión permanente a esta relación originaria («ser llamado por el ser mismo a la guarda de su verdad. Esa llamada llega como el arrojar del que procede el estar arrojado del *Dasein*»)<sup>7</sup>, que antecede a todo hacer u omitir de la conducta humana, y por supuesto, a toda construcción de la identidad del sí mismo. Pero la paradoja básica que el modelo heideggeriano lleva consigo es que la reclamación originaria del ser, aunque en principio parezca provenir de un exterior —sólo así conseguiría romper la dinámica del subjetivismo trascendental, esa que se expresa en la idea de que sólo conocemos en las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas—, lo es de un exterior que no puede significar una alteridad absoluta, pues constituye la esencia más propia del que recibe la reclamación. ¿Cómo un absoluto afuera puede instituirse en lo más propio del hombre, allí donde su esencia se encuentra *heimisch*, en casa? La apelación tiene que dar expresión a la lejanía y a la cercanía simultáneas del ser, sacar al sujeto, por medio de una interpelación, del cerco hermético de la objetividad en que su poder constituyente le sitúa y, a la vez, poner de manifiesto que con ello no sale de sí mismo, sino que retorna a su «esencia más originaria»<sup>8</sup>. Por eso la apelación, en cuanto situación originaria de la que procede el ser hombre, demanda expresiones que establecen una peculiar relación de copertenencia, un juego de mutua apropiación entre hombre y ser muy alejado de la referencia a (o de la llamada de) una exterioridad absoluta.

<sup>6</sup> *Carta sobre el humanismo*, GA, 9, p. 337.

<sup>7</sup> O. c., p. 342.

<sup>8</sup> En cierto sentido, el mismo hecho que describe el lenguaje de la apelación podría expresarse sin él diciendo que lo que el hombre es no puede entenderse desde sí mismo, desde la propiedades enumerables de su naturaleza (corporal, psíquica y mental), sino a partir de una referencia a un espacio de sentido en el que todo lo que le circunda y él mismo son, espacio que aparece siempre como precediéndole, como estando ya ahí.

Baste mencionar las expresiones con que Heidegger ha revestido el *Ereignis* para confirmarlo<sup>9</sup>.

No obstante la apelación sigue teniendo sentido porque en esa estructura compleja lo que ella subraya es que la vinculación inicial del hombre al ser no se deja expresar mediante formas de relación que impliquen necesidad causal (como si el hombre hubiera sido producido por el ser y por eso quedara a él referido), continuidad homogénea (como si hombre y ser estuvieran «hechos» de lo mismo, «ser») o evolutiva (como si el hombre proviniera del ser mediante un proceso de diferenciación). No, de lo que se trata es de expresar que la relación primaria es una comprensión de sentido (aunque no sea un sentido determinado), algo que se asemeja más a la atención reclamada por una voz que se oye y que coloca en situación de escucha que a cualquiera de las relaciones mencionadas. Por ello no resulta nada extraño, sino perfectamente lógico que el *Anspruch des Seins*, la interpelación del ser, no sólo se cumpla en un medio lingüístico, sino que sea la obra esencial del lenguaje, la exhortación (*Zuspruch*) fundamental que el lenguaje, más acá de todo hablar concreto, nos dirige.

En efecto, *Unterwegs zur Sprache (De camino al lenguaje)* no hace otra cosa que situar en el centro del lenguaje la misma estructura de apelación y apropiación que en el contexto de la crítica a la metafísica se establecía entre ser, verdad y existencia humana. Para ello Heidegger se esfuerza en mostrar que si el ser, en cuanto ámbito despejado que permite aparecer a las cosas, llama al hombre a la ex-sistencia o exposición a ese ámbito para ser su guardián o custodio, es en el lenguaje donde se realizan, tanto la llamada como la «colaboración» humana. La provocadora y tautológica expresión el «lenguaje habla», hilo conductor de toda la meditación heideggeriana, tiene justo el sentido de señalar que lo que decimos al hablar no agota todo el decir, sino que más bien el habla que ejercemos encierra siempre un previo decir, sigue una previa indicación que no es dicha nunca explícitamente por nuestras palabras, porque no es obra de ellas. Comentando un poema de Trakl, Heidegger lo dice sin ambages: «la llamada originaria que invita a venir la intimidad de mundo y cosa es la verdadera invocación (*Heissen*). Es la esencia del hablar. En lo hablado del poema se despliega (*west*) el hablar. Es el hablar del lenguaje. El lenguaje habla. Habla invocando el encomendado, cosa-mundo y mundo-cosa, al entre de la diferencia»<sup>10</sup>. Esa invocación, que late en el hecho mismo del lenguaje, es una suerte de Decir primordial porque funda todo decir efectivo que, como el hablar humano, se constituye en un responder con la escucha a la llamada del Decir<sup>11</sup>. Pero esa apelación silenciosa del decir originario

<sup>9</sup> El uso de la raíz *-eigen* presente en *Ereignis* da lugar, como es bien sabido, a un juego conceptual que sirve para expresar la relación de copertenencia entre hombre y ser, una relación en la que aquél está ligado (*vereignet*) a éste, mientras que el ser se entrega (*zugeeignet*) al hombre y esta apropiación (*Eignen*), en la cual hombre y ser están apropiados (*geeignet*) mutuamente, es lo que hay que experimentar, según Heidegger, en el *Ereignis*.

<sup>10</sup> *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1971, p. 28.

<sup>11</sup> La relación entre la apelación del ser y la llamada del lenguaje queda clara si reparamos en que el «contenido» de ésta no es otra cosa que la mostración pura, el hecho puro de la donación, del ámbito despejado que deja las cosas ser ellas mismas y en su mutua diferencia, el hablar de los hombres que escucha esa llamada sólo puede responder con la pura apófansis, con el dejar y mantener el mundo y las cosas en lo que son. El verbo 'ser', vehículo por antonomasia de este *apophainesthai*, se convierte así en el centro de esa respuesta que el lenguaje humano da al mostrar primordial que lo funda. De ahí la urgencia de sacar el 'ser' del ámbito de la subjetividad, para recuperar el momento apofántico puro que aún pervive en el «es» copulativo.

(Heidegger la llama el son del silencio, *Das Geläut der Stille*) no es nada humano. En cambio «el ser humano es, en su esencia, ser hablante. Esta palabra ‘hablante’ significa aquí: llevado a su propiedad a partir del hablar del habla. Lo que es de este modo apropiado —la esencia humana— es llevado por el habla a lo que le es propio: permanecer encomendado a la esencia del habla, al son del silencio. Tal apropiación deviene propiedad en la medida en que la esencia del habla —el son del silencio— *necesita y pone en uso* el hablar de los mortales para poder sonar como el son del silencio a sus oídos. Sólo en la medida en que los hombres pertenecen al son del silencio son capaces, en un modo que a *ellos* les es propio, del hablar que hace sonar el habla»<sup>12</sup>.

Encontramos aquí todos los elementos esenciales de lo que he llamado el modelo apelativo: a) una instancia apelante, inicial e irreductible a la respuesta, que por eso mismo aparece como algo otro, pero que b) sólo se muestra y comparece in oblicuo en el habla que responde; no se da, por consiguiente, por sí misma, sino imbricada en el decir que posibilita; c) en esa misma medida, la apelación necesita y utiliza (*braucht*) al interpelado, sin el que su invocación no encontraría el espacio de escucha propicio; d) el interpelado no es enajenado por la interpelación, sino que, al contrario, recibe mediante ella su ser más propio; e) por ello mismo queda vinculado a la apelación como quien le pertenece en su misma raíz: el escuchar (*hören*) no es una actitud o postura episódica, es un pertenecer (*gehören*); f) por último, esa pertenencia no excluye, sino que incluso posibilita, por parte del interpelado, un modo propio de responder.

Es claro que Gadamer, en la tercera parte de *Verdad y Método*, continúa la senda abierta por la idea heideggeriana de que la apelación del ser es la esencia del lenguaje. El modelo apelativo domina por entero su comprensión de la experiencia hermenéutica. Es profundamente significativo que Gadamer, cuando intenta precisar, frente al objetivismo histórico y la dialéctica hegeliana, la forma de experiencia en que consiste la conciencia de la historia efectual, acuda a la relación dialógica yo-tú. «La tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es *lenguaje*, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú»<sup>13</sup>. Que la tradición se comporte como un tú significa que se dirige a nosotros, que es una alteridad que nos apela, que no podemos no oír y que reclama nuestra atención. Frente a otras formas de relación con un tú, movidas por un afán secreto de dominio (prever sus reacciones, por ejemplo, y encajarlo en modelos objetivos), Gadamer ve en la conciencia hermenéutica la experiencia de una auténtica alteridad, en la medida en que deja a la tradición actuar como un verdadero otro, que nos dice algo que nos afecta y que tiene pretensiones de validez propias. La apertura a esa apelación es lisa y llanamente la experiencia hermenéutica. Una experiencia que toma rango ontológico y plena universalidad cuando mediante ella se precisa el fundamental concepto de *pertenencia*. *Es aquí donde el modelo apelativo alcanza su culminación*: nada menos que en el concepto que expresa la manera hermenéutica de entender lo que clásicamente representaba la relación trascendental entre ser y verdad. Leído desde el acontecer del lenguaje «el concepto de pertenencia se determina de una manera

<sup>12</sup> O. c. p. 30.

<sup>13</sup> *Verdad y Método*, Salamanca, 1979, p. 434.

completamente nueva. Es perteneciente cuanto es alcanzado por la interpelación de la tradición. El que está inmerso en tradiciones [...] tiene que prestar oídos a lo que le llega desde ellas. La verdad de la tradición es como el presente que se abre inmediatamente a los sentidos»<sup>14</sup>. El lenguaje entendido como ese acontecer, en que se cumple la acción de la tradición, es algo distinto de la estructura de gramática y léxico, que puede ser representada objetivamente y de la que el sujeto puede disponer para extraer de ella los medios lingüísticos más adecuados a sus pretensiones; es el medio en el que el sujeto vive y que, vivo a su vez, se dirige a él, transmite sentido y anticipa el ámbito de lo decible. Es en este punto donde Gadamer retoma casi al pie de la letra a Heidegger: «en este sentido sería literalmente más correcto decir que el lenguaje nos habla que decir que nosotros lo hablamos»<sup>15</sup>. Un hablar que, ya sabemos, es la palabra interpelante de la tradición, que antecede y pone en marcha la acción interpretativa del sujeto afectado por ella, que se incorpora así a una conversación inmemorial y sin fin.

## II

Conocido en sus trazos esenciales lo que representa en la crítica del sujeto la idea de apelación, lo que resulta interesante y obligado es saber a qué atenerse respecto de ese ser al que se dirige la apelación y que, mediante ella, queda situado e incorporado al terreno que la apelación instituye: *el sujeto de la apelación*, la figura que sucede al sujeto.

Es evidente la pretensión de la relación *originaria* de apelación de establecer que el individuo humano recibe toda su condición propia (llamémosle subjetiva o no) de la interpelación que sufre. El ser humano es lo que es en tanto que originariamente interpelado. No sólo su conducta, sino su propio ser, es respuesta a una convocatoria, a la que queda referido y fijado, contra la ilusión de una autonomía inicial del individuo. La plausibilidad de esta idea, en sí misma razonable, dado que cualquiera ve que casa perfectamente con la simple experiencia cotidiana de los múltiples mensajes que constantemente interpelan al individuo y le obligan a tomar posición en la vida social, empieza a enturbiarse cuando se la intenta pensar en su carácter originario. Como todas las metáforas, que Blumenberg llama absolutas y que pretenden dar a entender un sentido último de la condición humana, proceden mediante una amputación de todas las condiciones antecedentes que hacen inteligible el hecho de que parten para realizar la traslación de sentido. En nuestro caso, los ejemplos típicos son el bíblico de Samuel o, menos solemne, el policía que interpela a alguien en la calle, que utiliza Althusser. Cuando Samuel responde «heme aquí, Señor, tu siervo escucha», o el señalado por la policía «¿es a mí?», todo un contexto de sentido está obrando para que la interpelación pueda darse y ser comprendida como tal; Samuel habita en un recinto sagrado, donde la voz de Dios siempre puede resonar, aunque se confunda con otras, donde la actitud de escucha es obligada, etc., y una interpelación policial, por su parte, es siempre posible en el contexto de una sociedad mo-

<sup>14</sup> O. c., p. 554.

<sup>15</sup> O. c., p. 555.

derna: sabemos qué es la policía, cuándo se intensifica su vigilancia, tememos su arbitrariedad posible, etc. La interpelación, *como acción originaria*, requiere justamente prescindir de ese contexto de inteligibilidad, no obstante lo cual es posible pensar, en términos inevitablemente abstractos, qué requiere el hecho mismo de la interpelación del ser que oye y responde, que es, no lo olvidemos, un ingrediente esencial de la estructura de apelación. Tan esencial que es en él, en su responder, donde se lee la presencia efectiva de la llamada. Que la apelación es originaria significa justamente que no accedemos a ella como tal, en su carácter inicial, sino que se muestra, en nuestra conducta verbal, como lo que siempre ya la ha precedido, como algo respecto de lo cual siempre vamos con retraso. Es en el lenguaje que hablamos, en el decir humano, donde se aparece la llamada que lo provoca.

De entrada, es difícil entender la apelación como estructura originaria si no es como contramodelo de la teoría moderna de la subjetividad, que se infiltra en casi todas sus formulaciones: así, la condición de interpelado se explica casi siempre como una especie de renuncia a la autarquía del sujeto<sup>16</sup>. Cómo la entenderíamos si el trasfondo de la idea de sujeto es una pregunta que no puede tener respuesta, pero que sirve de orientación para acercarnos a la cuestión fundamental de cómo en la apelación se piensa al interpelado.

Aunque concedamos la hipótesis básica de pensar la apelación en ausencia de todo contexto previo de sentido, de condiciones de inteligibilidad *materiales* (un contexto *determinado*, como los aludidos en los ejemplos anteriores), es necesario entenderla como *situación*, es decir, como estructura compleja que asigna un determinado lugar y función al interpelado. *Lo cual supone, a mi entender, que el hecho mismo de la apelación revela una condición en el individuo interpelado que es requisito de la propia apelación*. Al hablar de condición trato de poner de relieve que el lugar del interpelado no es un lugar vacío que la interpelación viniera a colmar, sino que ser interpelado requiere cierta consistencia propia, sin la que la interpelación no podría ser efectiva. Su peculiaridad se revela cuando reparamos en que precisamente, si la pensamos como pura vaciedad, la interpelación no tiene sentido: si la pretendida respuesta fuera simplemente el eco que devuelve especularmente la llamada, sin alteración y sin novedad, nunca la llamaríamos respuesta. Tampoco si, al modo de la profecía literalmente entendida, pensamos que el profeta que oye la voz revelada se limita a ser pura caja de resonancia de ella, a hablar como puro médium de una voz ajena: él no habla propiamente, sino que es Otro quien habla en él. Su palabra ni es una *respuesta* ni es *su* respuesta. Responder requiere alguna «propiedad» en el que responde. Naturalmente no la propiedad de la autosuficiencia, el hablar estrictamente desde sí mismo, *ex abundantia cordis*, pero tampoco la de ser eco que repite o pura entrega a una alteridad. «El espacio de la respuesta solo es abierto, señala acertadamente J.-L. Chrétien, por la diferencia entre hablar de uno mismo y hablar uno mismo»<sup>17</sup>. El hablar desde sí mismo está excluido por la idea misma de apelación, que exige sin embargo un responder apropiado y eso significa que el interpelado ha de tener voz propia. Lo que este «propio» signifique me parece que comporta,

<sup>16</sup> Cfr. Marion, o. c., p. 369.

<sup>17</sup> J.-L. Chrétien: *La llamada y la respuesta*. Madrid, Caparrós, 1997, p. 43.

al menos, estas tres cosas: 1) una apertura o sensibilidad tal que la interpelación sea recibida como lo que es: una llamada a hacer algo o seguir una dirección; eso requiere, precisamente, que la apertura sea a un ámbito de posibilidad y no ceñida unívocamente a un dato único, como si la llamada pudiera ser el objeto propio y exclusivo de un sentido sólo a ella adecuado. Hasta tal punto esto es así, que la apelación *originaria* sólo puede pensarse como no determinada, como no transmitiendo un mensaje, sino reclamando del interpelado la apertura trascendental a todo posible aparecer, incluso de lo que quedaría fuera de las condiciones de nuestro contexto, lo imprevisible. La adecuación que requiere la apelación por parte del interpelado no es un sentido propio, sino esa apertura irrestricta. El sentido de la reclamación que contiene el heideggeriano *Anspruch des Seins* no es otro que establecer una vinculación del interpelado a ese ámbito abierto que indica la palabra «ser»; Gadamer, por su parte, ha señalado con claridad que la palabra de la tradición no nos ciñe a un contenido concreto sino que interpela y «sitúa por lo tanto nuestra opinión en el terreno de lo abierto»<sup>18</sup>. Pero eso indica que el interpelado está ya abierto, ¿cómo, si no, podría sentirse concernido por la reclamación? 2) Esa apertura que la apelación instituye significa que otorga a la respuesta un espacio de posibilidad, por tanto que no predetermina ni su tenor ni su contenido. Quien sufre la interpelación se ve en la necesidad de responder en *algún* sentido, pero el sentido no está fijado. Lo cual lleva a pensar que la vinculación del interpelado a la apelación es libre, no en el sentido de una libertad de la voluntad (decisión), que es una cuestión ulterior, sino en el que le está dada una variedad de conductas de respuesta. La apelación es apelación porque se dirige a alguien que oye y que puede aceptar la llamada o hacer oídos sordos a ella. Y esto significa también que el interpelado puede *iniciar* (como respuesta, no se trata de un inicio absoluto) una conducta y hacerlo en el sentido requerido *o no*. Por qué podría no seguir la llamada en la situación originaria de apelación no se sabe de entrada, pero es claro que la posibilidad se supone. Posibilidades abiertas e iniciativa son condiciones que la interpelación supone en el interpelado. 3) Una cierta forma de autorreferencia. ¿Qué quiero decir con esto? Cuando la interpelación se dirige al interpelado, éste tiene no solo que oír la llamada, sino comprender que está dirigida a él, a él solo; tiene que saberse concernido, afectado por ella. Ser afectado por la llamada no significa entonces solamente recibir la impresión de la voz que llama, tener una sensibilidad receptiva, sino ser afectado, con-movido por esa afección. Es la voz *sentida* la que afecta a su vez al interpelado, concerniéndole a *él mismo*. Sin algún grado de autoafección no hay posibilidad de que la apelación convierta a quien la recibe en interpelado, es decir, en alguien capaz de quedar *todo él* como tributario de ella; lo cual requiere que la apelación se quede en el «sujeto», no al modo de un tatuaje que puede pasar inadvertido para quien lo lleva, sino como quien se siente concernido por una tarea que pone en juego su propia conducta. La apelación no puede dejar de suponer esa relación consigo mismo que marca el verse concernido por ella. Pero no hay que entender esta autorreferencia como una reivindicación del yo frente al hecho, aducido por los teóricos de la apelación, de que el interpelado aparece a sí mismo inicialmente como un *me* («¿me llama a mí?») señalado por la apelación y

<sup>18</sup> *Verdad y método*, p. 452.

no como un *yo*-sujeto; un hecho perfectamente admisible, al que van ligados sin duda el reconocimiento de sí mismo y la propia identidad (y que corrobora, por ejemplo, el uso castellano de la expresión «responde al nombre de X», donde se ve claramente que la identidad representada por el nombre propio es la respuesta a una iniciativa identificadora que proviene de otro; no es por tanto un nombre tan propio). Se trata de algo anterior a la identidad: para que el interpelado pueda decir «¿es a mí?» tiene que tener ya una relación de apertura hacia sí mismo, llevar consigo un poder *verse* sin el que no podría interpretar la llamada como concerniéndole a él.

Estos tres rasgos ponen de relieve lo que podíamos llamar *la condición presubjetiva del interpelado*, presubjetiva porque no comporta de entrada los caracteres de la subjetividad metafísica ni prejuzga que su posible desarrollo tenga que conducir necesariamente a ella. Pero conserva cierto sabor del sujeto, en el sentido de que, sin la sombra que éste proyecta, difícilmente reconoceríamos esos rasgos ni tendríamos el lenguaje mínimo para describirlos. Pero lo que importa destacar es que no surgen de una mirada al individuo humano por sí y aislado, tomado como un *yo* autónomo, sino estrictamente de su posible lugar en una estructura previa de apelación. *Es ésta la que determina la condición presubjetiva y no una mirada directa al individuo que sacara de él sus pretensiones de sujeto*. No se trata de una condición previa al hecho de la apelación, sino una calidad que este hecho mismo supone en el interpelado; pero «supone» no significa que subyazga al modo de un soporte que antecede y, por eso, recibe la llamada, sino que es un *requisito*, un *ingrediente* de la estructura de apelación.

La necesidad de reparar en la condición presubjetiva del interpelado se hace particularmente patente en la forma como el pensamiento hermenéutico concibe la apelación, ligada siempre a la idea de pertenencia, a la que da su verdadera expresión. Decía antes que la paradoja del pensamiento heideggeriano estriba en que lo que nos sitúa en lo más propio y nos constituye como hombres, eso mismo nos apela como un exterior. *Pertenencia*, que indica que el individuo humano pertenece a algo que le precede y a lo que está incorporado, de manera que está constituido por ello, y *apelación*, que sugiere que es reclamado desde una alteridad, no son, pues, conceptos incompatibles, sino que ambos designan el mismo hecho, la misma facticidad. Esta es, a mi entender, la mayor virtud de la hermenéutica. ¿En qué sentido?

La pertenencia subraya sin ninguna duda el poder constitutivo de la tradición, su capacidad de conformar anticipativamente el horizonte del sujeto, que se ve inscrito en él y sin el que su acción carece de sentido. Pertenecer a ese horizonte significa entonces que forma parte del propio ser de la acción subjetiva, que ésta lo lleva consigo cuando se pone en juego. La tradición, en cuanto movimiento efectivo de transmisión en el que los individuos están inmersos, no se tiene, se es. Que la conciencia de la historia efectiva, el saberse determinado por la historia sea, como dice Gadamer, más ser que conciencia no es otra cosa que asumir la incapacidad del saber para modificar ese hecho básico. Pero entonces, si la tradición nos constituye, si conforma por anticipado nuestras mentes, ¿por qué acudir a la apelación para entender nuestro jugar en ella? Sin duda porque el mecanismo de la tradición no funciona de hecho con esa continuidad homogénea que la sola idea de pertenencia daría a entender o, lo que es lo mismo, los in-

dividuos «pertenecientes» no son una pura identidad con las representaciones de la tradición que operan en ellos. *La apelación se hace necesaria porque existe en el seno del acontecer de la tradición una distancia ineludible entre lo que ella transmite y los individuos, o para ser más exactos, entre los individuos y lo que ellos son, entre los individuos y su ser «perteneciente».* La tácita, por no considerada en la experiencia hermenéutica, condición presubjetiva del individuo opera una especie de ruptura en los horizontes históricos, que no pueden pasar sin más *a través* de los individuos, sino que requieren su participación; de ahí el recurso a la apelación, que establece un juego conceptual completamente distinto de la pertenencia y que la modifica de forma esencial. En efecto, *el sentido fundamental de la apelación es reconocer esa distancia, esa diferencia irreductible*, que registra toda su estructura: la que existe entre la instancia que apela y un apelado que, al estar trascendentalmente abierto, no puede ser identificado con ella, y la que existe entre el apelado y él mismo en virtud de su autorreferencia, que impide una identidad completa con lo que él ya es. Ese juego de distancias es lo que subraya esa condición presubjetiva del individuo, que resulta difícil pensar que pueda deducirse sin más del puro devenir de los horizontes históricos. Visto desde este ángulo, el valor de la hermenéutica es que ha radicalizado de manera implícita, a través de la apelación, el papel ineludible de una figura «pre-subjetiva» del individuo humano en el proceso de comprensión. Pues en vez de pensarle como el puro sujeto epistemológico de una objetividad descolorida, lo ha situado como actor indispensable del acontecer de la tradición y de la verdad.

No quisiera terminar esta discusión de la idea de interpelación sin referirme a su aplicación a las ciencias sociales. Althusser, en su célebre artículo «Ideología y aparatos ideológicos de estado», hizo un uso del modelo apelativo para fijar la estructura de relación entre el sistema ideológico y los sujetos, que tuvo un largo eco y que constituye, todavía hoy, el trasfondo de las discusiones sobre la articulación entre la subjetividad y el poder<sup>19</sup>. A mi entender ese modelo, a pesar de moverse en las mismas coordenadas que el fenomenológico-hermenéutico, muestra algunas diferencias importantes. Si en ambos casos la intención de fondo es una crítica de la subjetividad moderna y su papel, Althusser lleva a cabo esa crítica mediante la operación sutil de considerar la interpelación como el mecanismo esencial con el que funciona el sistema total de la «Ideología», pasando, por tanto, de ser la palanca crítica que destituye al sujeto al concepto de lo que le instituye y consolida. Esta inversión de la función de la interpelación produce dos diferencias clave: 1) en primer lugar, el sujeto, en su clásica versión moderna de centro de libre iniciativa, autónomo, etc., es un lugar estructural de la ideología, un elemento propio de ésta: la ideología demanda la existencia de «sujetos» y la interpelación es precisamente la manera como, a la vez, son «creados» y vinculados a ella. Hay desde siempre un lugar previsto para que los individuos sean de antemano sujetos. Este «de antemano» es, en la concepción althusseriana, fundamental, pues no hay individuos que luego son obligados a convertirse en sujetos, sino al revés: desde antes de venir al mundo los individuos son ya requeridos a

<sup>19</sup> Debo a Mariflor Aguilar (UNAM) el conocimiento directo de este contexto postalthusseriano. En su trabajo «Interpelación y subjetividad», aún inédito, ha expuesto con gran nitidez el sentido de esta discusión, surgida del trabajo de Althusser, en las posiciones de Žižek, Butler, Pfaller, etc.

ocupar el lugar de sujetos que determina la ideología. Es el individuo el que es un concepto abstracto, frente a la concreción del sujeto. La diferencia, esencial en la concepción hermenéutica y fenomenológica, entre el *interpelado* y el *sujeto* desaparece: el sujeto es sujeto justo por y a través de la interpelación. 2) En segundo lugar, la vinculación que establece la llamada tiene un único sentido: el *assujetissement*, el sometimiento del sujeto a su función en la ideología, un quedar *sujeto-a* radical y absoluto. «No hay sujetos sino por y para su sujeción.» La ambigüedad que envuelve la noción de sujeto (a la vez dueño de sí y sometido) expresa perfectamente la necesidad que lo determina: la de un ser que, en su estar sometido, cumple «por sí mismo» los designios de la ideología. Esto lleva a pensar que la interpelación no establece, como en la perspectiva hermenéutica, la *libre* vinculación que supone participar en el acontecer de la tradición o en la verdad del ser, participación que sitúa al hombre en su ser propio, sino una función ideológica, cuyo cometido es introducir una falsa conciencia de subjetividad (en el sentido de «dueño de sí») para reforzar su papel de sujeto (en el sentido de «sometido a»).

En una palabra, la operación de Althusser, si se la ve desde la perspectiva heideggeriana, consiste en tomar como estructura absoluta, en el concepto de Ideología, algo muy parecido al sistema total de organización técnica (*Gestell*), heredero de la metafísica y hoy el verdadero Sujeto de todo lo existente, e introducir en él, como su mecanismo propio de reproducción y mantenimiento, el modelo apelativo que impera en el pensar postmetafísico del *Ereignis*. La apelación, que con la simultaneidad de copertenencia y distancia pretendía escapar al ámbito metafísico del sujeto, introduciendo para ello un juego de conceptos (en torno a apropiación, donación, agradecimiento) ajeno al poder representativo de la subjetividad, se ve devuelta al interior de ésta. El sujeto, constituido por la interpelación, es y sólo puede ser un concepto que reproduce el sistema de dominio de la ideología y nunca una instancia frente a ella. La sola concepción del hombre como sujeto es su más eficaz mantenimiento. El antihumanismo postestructuralista asoma con claridad su cabeza.

Pero con ello los problemas de la teoría de la apelación no desaparecen, sino que, en cierto modo se agudizan. Pues al inscribirla en la ideología como el mecanismo de reclutamiento de los «sujetos» que ella necesita para su subsistencia, la apelación deja de ser la situación ontológica y fenomenológicamente originaria, que obligaba a concebir desde ella las relaciones hombre-mundo y hombre consigo mismo, para convertirse en un concepto deudor de otro más amplio y comprensivo, la Ideología. En el fondo a Althusser sólo le interesa la interpelación por el reconocimiento y la identificación que produce en el interpelado y que le abren el acceso a su subjetividad, en el doble sentido del término. El resto de los momentos implicados en la estructura apelativa no le interesan demasiado, una vez localizado el mecanismo esencial de su función ideológica. Especialmente la condición que he llamado pre-subjetiva, lo que el individuo ha de ser para que la interpelación tenga sentido, no parece tener ningún relieve: se trataría de una condición abstracta, extraída del papel real del sujeto, preasignado desde toda la eternidad, que no puede ser origen de ninguna exigencia sustantiva. Althusser opera como si la interpelación no tuviera otros requisitos que los que su función en la ideología le marca. Así, la distinción entre individuo y sujeto no tiene más que un papel retórico, que no responde a la diferencia real y conceptual

entre lo que precede al sujeto y el sujeto ya constituido: el sujeto no asume ningún rasgo pre-subjetivo, sólo el papel específico que le otorga la ideología. Lo que precede al sujeto más que un individuo con una condición propia parece un material plástico que se encaja en el molde ideológico del sujeto.

De esta manera, se repite, acentuado, el problema que observábamos en la idea de pertenencia: mediante la interpelación, tal como Althusser la interpreta, a pesar de su figura dialógica, lo que opera es más bien una forma de pertenencia estricta a la ideología, una identificación sin más con lo que el «aparato ideológico de estado» quiere introyectar en el sujeto. Lo novedoso en la estrategia de Althusser estriba en utilizar la interpelación como un mecanismo refinado que mejora y garantiza el éxito de los vínculos de pertenencia y sujeción. Pero con ello se desnaturaliza su estructura, pues no deja espacio lógico a la posibilidad de la resistencia, una posibilidad siempre abierta por el hecho de la distancia insalvable que toda apelación supone, como antes subrayaba, entre el interpelado y la instancia que le interpela, entre él mismo y su propio ser perteneciente. Pensar de manera satisfactoria esa distancia, ese salto, sigue siendo la tarea más decisiva de una teoría renovada de la «subjetividad».

### III

## El debate acerca del sujeto moral y político

# La vuelta del sujeto moral

Enrique López Castellón

## I

«¿Qué será de ti, Dios, cuando yo muera?»<sup>1</sup>. Este terrible interrogante de Rilke expresa el sentimiento que todo individuo tiene de la extrema singularidad del yo, la sensación que experimenta esa conciencia transitoria y frágil a la que llamo *mía* de ser el centro en torno al cual gira el resto del universo. Fue tal vez este sentimiento el que indujo a la filosofía a defender que este *locus*, que determina y condiciona toda actividad cognoscitiva es, en sí mismo, incognoscible. Recordemos a Kant: «Por el yo, él o aquello (la cosa) que piensa, no nos representamos más que un sujeto transcendental de los pensamientos, una *x* que no es conocida sino mediante los pensamientos que son sus predicados y de los cuales, aparte de éstos, no podemos tener el menor concepto»<sup>2</sup>.

La filosofía crítica de Kant ponía en el centro de su propia investigación el estudio de las posibilidades y límites de la subjetividad en general, una vez establecido –en analogía con lo que había ocurrido en la astronomía con la revolución copernicana– que «no es nuestro conocimiento el que debe referirse por los objetos, sino los objetos por el conocimiento»<sup>3</sup>.

Esta tesis causó una honda escisión en el pensamiento filosófico. En las *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo* resumía F. W. J. Schelling con claridad las dos alternativas posibles: «el sereno abandono de mí mismo al objeto absoluto», actitud del filósofo dogmático, y la actividad con la que, en el filósofo crítico, el sujeto reconduce a sí mismo al objeto, superando su presunta oposición.

En el contexto de la ética, la obligatoriedad universal del imperativo categórico suponía, como contrapartida, que todos los sujetos morales gozan de idénticas capacidades para el cumplimiento del deber. Por esta vía, la condición del sujeto moral fue adquiriendo, como diagnosticó MacIntyre<sup>4</sup> «una cualidad atenuada y fantasmal».

<sup>1</sup> Verso recogido de *El libro de las horas*. Erstes Buch (1905).

<sup>2</sup> *Crítica de la Razón Pura*, Dialéctica Transcendental, II, c. I.

<sup>3</sup> *Idem*, prólogo a la 2ª edición.

<sup>4</sup> A. MacIntyre, «How moral agents became ghosts or why the history of ethics diverged from that of the philosophy of mind», *Synthese*, 53 (1982) p. 309.

No menos en penumbra quedaba también la singularidad del sujeto moral desde la ética utilitarista, es decir, desde la identificación del criterio moral con el grado de utilidad social resultante de la acción. Para un utilitarista radical como William Godwin, ante la alternativa de no poder salvar más que a una persona de un edificio en llamas, el sujeto moral deberá rescatar al arzobispo de Cambrai y no a su sirvienta, sobre la base de la mayor utilidad social que se presume que reportará la vida del primero respecto a la vida de la segunda. El hecho de que dicha sirvienta fuera la esposa o la madre del sujeto salvador «no modificaría la verdad de la proposición», pues —pregunta Godwin— ¿Qué tiene de mágico el pronombre *mío* para echar por tierra las decisiones basadas en una verdad eterna?<sup>5</sup>. No parece, con todo, que la visión del sujeto utilitarista llevando en brazos al ilustre prelado mientras su pobre madre queda expuesta a las llamas, satisfaga la sensibilidad moral de todo el mundo.

Consideraciones de este tipo provocaron una reacción en contra de la ausencia del sujeto en el discurso moral que cristalizó en una serie de estudios donde se intentaba destacar las obligaciones morales que conllevan el parentesco y la amistad<sup>6</sup>. Mientras la ética analítica abogaba por ampliar el análisis lingüístico aplicándolo a términos que designan *virtudes*, entendidas aquí como «rasgos de carácter» del sujeto moral<sup>7</sup>, quienes criticaron «el punto de vista imparcial» exigido por Rawls como requisito central para situarse en la «posición original» en la que «deducir los principios de la justicia», señalaron que tal exigencia es extraordinaria en la vida cotidiana, frente a las numerosas ocasiones en que los vínculos de parentesco y amistad imponen obligaciones específicas y, naturalmente, «parciales».

En nuestros días estamos habituados a aceptar que la idea de un yo privilegiado o de un punto de vista ajeno y transcendente al mundo representan mitos derivados de la epistemología cartesiana. Sin embargo, puedo no determinar mi propia conciencia o ni siquiera tener un acceso privilegiado a ella, pero esto no quiere decir que yo no sea un sujeto y que no esté necesariamente vinculado a una determinada comunidad. Al meditar sobre mi mundo privilegiado de ideas y sentimientos, ya estoy en deuda profunda con el mundo de las estructuras sociales que configuran y determinan mis conceptos. Charles Taylor ha defendido, en esta línea, que toda concepción adecuada de la moral, del razonamiento práctico y de la persona ha de recurrir a marcos cualitativos que sólo pueden instaurarse, mantenerse y adquirirse perteneciendo a una comunidad lingüística. Si los seres humanos son animales que se autointerpretan y los lenguajes que precisan para dichas autointerpretaciones son, en esencia, fenómenos sociales, la comunidad constituye, entonces, un requisito estructural de la acción humana y, por ende, de la acción moral. De este modo, la vuelta del sujeto en ética se llevó a cabo en las filas del comunitarismo y dentro de la crítica al sujeto transcendental kan-

<sup>5</sup> Este ejemplo de William Godwin lo he recogido de Marcia Baron, «Impartiality and Friendship», *Ethics*, 101 (July 1991) 836-857.

<sup>6</sup> Véanse, por ejemplo, J. Nottingham, «The ethics of self-concern», *Ethics*, 101 (July 1991) 798-817. M. Friedman, «The practice of partiality», *Ethics*, 101 (July 1991) 818-835. M. Baron, «Impartiality and friendship», *Ethics*, 101 (July 1991) 836-857.

<sup>7</sup> Es la tesis que sostuvo R. Brandt en «Traits of character: a conceptual analysis», *American Philosophical Quarterly*, 7, 1 (January 1970) 23-37.

tiano o al «individuo libre de trabas» de Rawls, que serán ahora sustituidos por un sujeto social<sup>8</sup>.

Ahora bien, en determinadas ocasiones la crítica que los comunitaristas hicieron a Rawls (que siguieron pautas semejantes a las que un siglo antes hicieron los hegelianos a Kant) no se basó en el estudio atento y pormenorizado que el caso exigía. Y es que no encontramos en la obra rawlsiana ese sujeto sin atributos, descarnado y libre de trabas que los comunitaristas de los años ochenta le achacaron. Su concepto de *ciudadano*, por ejemplo, no se ajusta a las interpretaciones extremas que llevó a cabo Sandel<sup>9</sup>.

Semejante polémica seguiría sin superar la infructífera oposición que dividió a la sociología francesa de la moral entre el holismo sociologista de Durkheim y el individualismo metodológico de corte weberiano que reducía la sociedad a la yuxtaposición de los intereses y de los individuos que la componen<sup>10</sup>. Poéticamente Jean Paul había ya plasmado esta imagen de la sociedad de una manera muy eficaz: a partir de la negación de la transcendencia, «se desplaza el entero universo espiritual fragmentándose en innumerables puntos-yo, como gotas de mercurio brillantes, centelleantes, errabundas, fugitivas, que se encuentran y se separan sin unidad ni consistencia»<sup>11</sup>.

## II

Es de justicia rescatar la auténtica postura de Rawls de la que le atribuyeron sus críticos comunitaristas, porque la concepción que aquél tenía del sujeto equivale a una afirmación sobre lo que es más digno de respeto en nuestro trato con los seres humanos, donde prima la dimensión ideal de la persona «en cuanto libre y racional» sobre su significado epistemológico. Al mismo tiempo, la sociedad es, para Rawls, un mecanismo de asignación (de derechos y deberes) y de distribución (de papeles, cargas, beneficios, ventajas y desventajas), de suerte que el individuo al que se refiere el autor de *Una teoría de la justicia* es, de entrada, miembro y copartícipe de esa «aventura de cooperación» con vistas al beneficio mutuo, que constituye el vínculo social. Los críticos de Rawls, como Sandel, sin embargo, vieron que esta concepción ética del individuo presupone una determinada teoría sobre el sujeto y sobre lo que le constituye, y esa teoría implica una tesis respecto a la característica esencial de la subjetividad humana, independientemente de cómo se ha de tratar a las personas. El contenido de semejante tesis será la respuesta de Rawls a la cuestión de en qué consiste el sujeto humano y cómo se forma, se establece o se delimita. La crítica comúnmente se dirigió, pues, a esta concepción del sujeto humano, implícita en el discurso rawlsiano, cuya idea fundamental sería que las personas se distinguen de sus fines, valores o concepciones del bien de una manera que no se compagina sencillamente con la

<sup>8</sup> Daniel Bell presentó este debate en forma de diálogo entre jóvenes estudiantes, lo que facilita su lectura, en *Communitarianism And Its Critics*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

<sup>9</sup> M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

<sup>10</sup> Para constatar ese *impasse* de la sociología francesa, véase el número monográfico dedicado a este tema en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 88 (1990).

<sup>11</sup> Jean Paul, *Alba del Nihilismo*, edición de A. Fabris. Proemio del *Discurso de Cristo muerto*, p. 47, Madrid, Istmo, 2005.

forma de relación que se da en la realidad entre dichas personas y dichos fines. Para los comunitaristas, el concepto ideal de sujeto como alguien independiente de una concepción del bien ignora hasta qué punto las personas están constituidas precisamente por tales concepciones. ¿Quién es ese sujeto indefinido que existe independientemente de los fines que le confieren significado y valor, y que es capaz de escoger libremente tales metas?

Para los comunitaristas, ese sujeto indefinido es una concepción fantasmal sin anclaje alguno en la realidad o incluso en contradicción con ella. No es este el momento de hacer una exégesis de la obra de Rawls para calibrar el acierto o el desacierto de las críticas comunitaristas. Me parece más interesante presentar el concepto de subjetividad como un sistema de doble vía, tal y como parece desprenderse, a modo de conclusión, del debate que llevaron a cabo liberales y comunitaristas en las dos últimas décadas del pasado siglo. Ello nos permitirá abordar después la teoría de la individualidad compuesta, que constituye el hito más importante de la filosofía moral contemporánea en el ámbito de la conceptualización del sujeto.

Si preguntamos *quién es* a un sujeto rawlsiano, éste no se quedará desconcertado, sino que enumerará los atributos que, a su juicio, lo definen. De otro modo, ese sujeto no se distinguiría en nada de los demás. En este sentido Rawls dejará espacio en su teoría a los atributos constitutivos del sujeto. En un artículo de 1985 consideró que los individuos son libres en el sentido de que tienen una capacidad para «el sentido de la justicia» y pueden concebirse a sí mismos y concebir a los demás como seres capaces de elaborar una concepción del bien y vivir de acuerdo con ella<sup>12</sup>. Éstos tienen igualmente la capacidad de cambiar sus concepciones y de este modo de cambiarse a sí mismos, por ejemplo, cuando llevan a cabo una conversión religiosa. Ahora bien, lo que no cambia es «su identidad pública como personas libres», porque esa identidad se predica de su «capacidad moral» para elaborar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien al margen de sus contenidos: «A efectos de la justicia política, no dejan de ser las personas que eran antes»<sup>13</sup>. Ello quiere decir que un sujeto rawlsiano puede modificar el contenido de su carácter —lo que es ontológicamente—, porque el cambio se produce en el contenido, mientras que la estructura de su personalidad continúa siendo la misma.

Lo que Rawls describe en términos políticos equivale a la diferenciación que establece Taylor entre personas y agentes. Taylor trata de identificar aquellas capacidades que nos hacen distintivamente humanos. Entre tales capacidades se encuentran la «valoración fuerte», que exige lo siguiente: una pauta por la que valorar; un acto o un valor que valorar, y un sujeto que haga la valoración. Supongamos que una persona realiza un acto que la sociedad condena; por ejemplo, un soldado se comporta cobardemente ante un ataque enemigo. La naturaleza de ese acto de cobardía no nos permite abandonar o suspender las obligaciones que tenemos respecto a ese sujeto como persona, pues éste sigue siendo una persona a la que se puede responsabilizar por sus actos. Como

<sup>12</sup> J. Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, 14, 3 (1985), p. 240.

<sup>13</sup> *Idem*, p. 241.

persona o como sujeto es responsable de sus actos: los realiza, pero no se define sólo por ellos.

Rawls tiene muy en cuenta no tanto la distinción entre agencia y personalidad, sino, sobre todo, la que existe entre agencia y autoconcepto. Las personas «pueden considerar que es impensable verse a sí mismas al margen de ciertas convicciones religiosas, filosóficas y morales o de ciertos vínculos y lealtades duraderas»<sup>14</sup>. Cambiar esas convicciones o esos vínculos supondría cambiar el yo o la persona que decimos ser. Sin esas creencias o esas atracciones particulares, la persona estaría desorientada y en crisis; en realidad ya no sería la misma persona que antes había sido. Pero cambiando su modo de ser y la definición que hace de sí misma, sigue conservando su condición de *persona*; eso que Rawls llama «identidad pública o política»<sup>15</sup>. Defender que lo que delimita al sujeto está definido «de una vez por todas», hasta el extremo de resultar impermeable, invulnerable a la transformación mediante la experiencia, como dice Sandel de Rawls<sup>16</sup>, atenta contra el sentido común y contra la evidencia de las transformaciones religiosas y políticas que podemos percibir a veces en nuestro entorno. Lo que Rawls y otros liberales deontologistas quieren tal vez decir es que las personas pueden ser identificadas por sus atributos, pero que todo atributo, convicción o fin es susceptible de examen y de investigación, porque nuestros atributos no agotan nuestra identidad. Siempre ha de haber un sujeto o una parte del yo que examine.

El propio Sandel admite ese sujeto, aunque al hacerlo pone en tela de juicio toda su teoría. El yo «socialmente constituido», mediante la reflexión, «arroja luz sobre sí mismo, convirtiendo al yo en objeto de su investigación y reflexión». Sandel observa entonces que la reflexión establece «un determinado espacio» entre ella y yo. Ella (una obsesión) pasa a ser un atributo y deja de ser un elemento constitutivo de mi identidad<sup>17</sup>. Aunque en el contexto al que me refiero Sandel está hablando de las obsesiones, la cuestión afecta a todo objeto de reflexión. Por otra parte, un objeto de reflexión no puede ser sólo un elemento constitutivo que implica la posibilidad de ser calibrado. Más bien cabe decir que desde el primer momento de la reflexión, o incluso antes, se establece un espacio crítico: el fin o la obsesión pasan a convertirse en un objeto y dejan de ser el sujeto.

Ahora bien, esta idea filosófica no puede tener mucho peso psicológico. Como dice Crittenden comentando este punto, «una mujer católica, irlandesa y parapléjica que trabaje en la Ford y milite en un partido feminista puede identificarse con todas y cada una de estas características, pero identificarse con ellas es ya presuponer una distinción entre el sujeto y unos fines o rasgos»<sup>18</sup>. El hecho de que se dé esa separación significa que se puede «operar sobre» esos rasgos, que es como describe Sandel a la persona en la que «opera» una obsesión. Sandel entiende que una obsesión es algo que «se ha apoderado» de una persona, que ha eliminado el «espacio» existente entre ella y el sujeto. Ahora bien, esto es precisamente lo que describe la verdadera naturaleza de los fines constitutivos, ya que, respecto a todo fin constitutivo y no sólo respecto a las obsesiones, la reflexión

<sup>14</sup> *Idem*, p. 241.

<sup>15</sup> *Idem*, p. 242.

<sup>16</sup> M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 57.

<sup>17</sup> *Idem*, p. 58.

<sup>18</sup> Jack Crittenden, *Beyond Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 35.

restaura «el reducido espacio existente entre el yo y los fines»<sup>19</sup>. Ese «espacio» es el que permite al agente «separarse» de sus rasgos y reflexionar, así, sobre ellos.

Mis rasgos o fines pueden ser constitutivos de mi persona en el sentido de que no son simples características de mi situación, sino que en parte definen realmente quién soy yo. Un crítico del liberalismo neokantiano como Sandel acepta que los fines preexistentes constituyen *sólo en parte* nuestra identidad<sup>20</sup>. Como nunca especifica qué parte de nuestra identidad está constituida de este modo, se ve abocado a plantear una rígida alternativa: o el sujeto es enteramente anterior a sus fines o está constituido por ellos.

Por consiguiente, parece claro que una teoría del sujeto que resulte aceptable habrá de evitar los problemas que suscita la elección de una sola de las posibilidades de la alternativa, que debería incluir a ambas. El sujeto estaría, así, constituido por dos «vías»; es decir, estaría constituido por aquellos rasgos, fines y relaciones que le permiten formarse un concepto de sí mismo y por un aspecto reflexivo que se identificará con lo que los filósofos liberales llaman una «agencia». De este modo, el agente podría proyectar luz en su interior y participar en la constitución de su identidad, pero, a diferencia del «yo socialmente constituido» que defienden los comunitaristas, el agente al que me refiero podría también separarse de sus fines. En palabras de Erik Erikson, «podría llegar a ser consciente de su acción, pero no de sí»<sup>21</sup>. El sujeto puede examinar el concepto que tiene de sí mismo, pero ello no quiere decir que rechace o niegue su importancia, sino que puede separarse de él. De ahí el error de Taylor cuando señala que «objetivar nuestra naturaleza» equivale a «hacerla irrelevante para nuestra identidad»<sup>22</sup>. Ahora bien, si el liberalismo neokantiano sólo viera el sujeto como agencia, las críticas de los comunitaristas serían acertadas. Siempre que se considere que los límites del yo están dados antes de toda experiencia y de toda persecución de un fin, que el sujeto está individualizado previamente y que sólo se une a otros voluntariamente y buscando un beneficio mutuo, la sociedad acentuará los valores del individualismo en perjuicio del altruismo y la cooperación. Pero también tendrá serias consecuencias la aceptación de lo contrario, como hace Sandel, esto es, que la identidad personal se constituye «a la luz de fines que son anteriores a ella»<sup>23</sup>, pues se estará concediendo poca importancia a la capacidad de reflexión del sujeto e incluso es fácil que se reduzca excesivamente el margen en que ésta actuaría haciendo que el sujeto asuma como propios los fines socialmente sancionados<sup>24</sup>.

Este sistema de doble vía incluye los elementos esenciales de las teorías comunitarista y liberal. No podemos concebir la identidad del sujeto desprovista de rasgos (papeles y virtudes para MacIntyre; valoraciones para Taylor; fines y vínculos para Sandel). Pero aunque éstos sean necesarios no pueden dar cuenta por sí solos de la personalidad del sujeto, pues debe haber siempre un agente cuya

<sup>19</sup> Sandel, cit., p. 58.

<sup>20</sup> *Idem*, p. 161.

<sup>21</sup> E. H. Erikson, *Identity: Youth and Crisis*, New York, Norton, 1968, p. 218.

<sup>22</sup> Charles Taylor, «The Moral Topography of the Self», en Stanley y Messer (eds), *Hermeneutics and Psychological Theory*, New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 1988.

<sup>23</sup> Sandel, cit., p. 152.

<sup>24</sup> El mismo Sandel admite esto en «Morality and The Liberal Ideal», *The New Republic*, May 7 (1984), p. 136.

actividad no dependerá de cómo lo definimos sino de cómo llegamos a esa definición. La imposibilidad de definirnos generaría, naturalmente, una crisis de identidad. Dejaríamos de ser la persona que éramos, pero no dejaríamos forzosamente de ser una persona. Lo que se renueva son sólo algunos elementos particulares de la identidad, no todos; y ello exige también un sujeto que reflexione en el contexto de un lenguaje y de una lógica específicos.

G. H. Mead decía, por ello, que «el problema psicológico esencial de la personalidad» es «cómo salir experimentalmente del yo para tomar a éste por un objeto»<sup>25</sup>. Históricamente se han ofrecido dos teorías sobre cómo abordar este problema. La teoría comunitarista, encuadrada en todas sus modalidades bajo el rótulo de *premoderna*, presenta a un yo socialmente constituido que se ve a sí mismo y que se define por las metas y valores de la comunidad en la que ese yo está situado. Cuando el yo examina alguno de esos rasgos constitutivos, se está examinando a sí mismo.

La otra teoría, que se ha dado en llamar *moderna* o liberal, ve al sujeto como un yo capaz de retrotraerse a toda experiencia, como no aprisionado por ninguna, capaz de convertir en objeto todo rasgo o atributo que pueda poseer. El sujeto puede examinar cuanto le rodea, pero no puede examinarse a sí mismo, porque lo que puede ser examinado no puede ser un sujeto.

El problema, dice Taylor, es que, teóricamente, ambas tesis resultan excluyentes entre sí<sup>26</sup>. Cada una de ellas se considera correcta y acusa a la otra de no dar cuenta del sujeto en su totalidad. Los comunitaristas achacan a los teóricos liberales la defensa de un sujeto sin atributos y, por tanto, vacío de contenido, y los liberales acusan a los comunitaristas de hacer desaparecer a los sujetos individuales en un mar de fines colectivos y bienes comunes.

Una teoría intermedia podría entender al sujeto como un *sistema de doble vía*: como agencia y como autoconcepto. Merced a ella, podría sostenerse que el sujeto ni está individualizado previamente, y por consiguiente, no resulta independiente de las circunstancias, ni está socialmente constituido, lo que quiere decir que se halla inserto en fines sociales dados previamente. Por el contrario, la personalidad sería un compuesto de varios elementos que no exige el supuesto de un yo nouménico kantiano, anterior y más allá de toda experiencia. Por este camino, la recuperación del sujeto en el contexto de la filosofía moral cumpliría el programa rawlsiano de trasladar la cuestión del sujeto del idealismo trascendente a un empirismo razonable.

### III

Desde que se produce el giro analítico hacia la filosofía del lenguaje, el modelo de la filosofía del sujeto, vigente desde Descartes, se consideró improductivo. Bien es cierto que la mayoría de las corrientes filosóficas (la filosofía analítica, el estructuralismo, la teoría de sistemas e incluso la teoría de la

<sup>25</sup> Recogido por J. Crittenden, cit., p. 36.

<sup>26</sup> Charles Taylor, *Philosophical Papers, I, Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

comunicación) han experimentado considerables avances sin una concepción del sujeto. Pero no parece que a la ética le haya ocurrido otro tanto. Ello podría explicar quizás que aquel *retour du sujet* que Alain Renaut vislumbraba hace casi dos décadas<sup>27</sup> se haya producido preferentemente en el terreno de la filosofía moral y después de una batalla infructuosa entre liberales neokantianos y comunitaristas de inspiración hegeliana, reproduciendo en muchos aspectos la polémica entablada un siglo antes entre kantianos y hegelianos. Con una importante diferencia: la noción de sujeto que va a dar un nuevo ímpetu a la teoría ética está atenta a los estudios llevados a cabo por la psicología. Basta recordar la presencia de la teoría del desarrollo cognitivo de Piaget y de Kohlberg en la *Teoría de la Justicia* de Rawls para comprobar la importancia concedida a la evolución del sujeto moral y al proceso de adquisición de las distintas capacidades que ha de llevar a cabo el sujeto. De esta manera, la conceptualización del sujeto ha sido paralela al descubrimiento de las variadas aptitudes que debiera ostentar éste para desenvolverse en el terreno de la teoría y de la práctica morales. Un sujeto moral ideal sería como una caja de herramientas provista de todo lo necesario para las distintas tareas requeridas, desde la reacción positiva al dolor ajeno, por ejemplo, hasta la aplicación de un principio de justicia general a un caso concreto.

Esta nueva teoría sobre el sujeto que vamos a exponer pretende superar tanto el sustancialismo aristotélico como las hipótesis actuales que niegan la posibilidad de que el sujeto tenga planes de vida por no ser realmente una unidad. En este sentido, Derek Parfit, por ejemplo, desde una posición extrema, ha explicado el sujeto como una serie de yoes conectados que impide atribuir a éste una identidad<sup>28</sup>. Desde una posición más conciliadora Bernard Williams ha sostenido que la identidad personal del sujeto no es una cuestión de todo o nada y que los sujetos morales son sistemas que, a lo largo del tiempo, consiguen ciertas relaciones de conjunción psicológica<sup>29</sup>. Tales relaciones podrían hacer referencia a los *estadios* del desarrollo que detectaron Piaget y Kohlberg en su análisis de la evolución intelectual y social de los sujetos. Como cada estructura interna que desarrollan incorpora las cualidades de las estructuras anteriores, a la vez que añade algo que no se encontraba en los niveles inferiores, cada estructura sucesiva forma un *compuesto* con las que la preceden.

Todas las teorías contemporáneas sobre el sujeto moral han procurado, pues, atenerse al principio del *realismo psicológico mínimo* que Owen Flanagan formuló así: «Al elaborar una teoría moral o proyectar un ideal ético, hay que asegurarse de que el carácter, el tratamiento de la decisión y la conducta prescrita sean posibles o sean percibidas como tales por individuos como nosotros»<sup>30</sup>.

Teniendo en cuenta este principio y recogiendo los resultados de la psicología experimental, el sujeto moral ideal habría de estar en posesión de las siguientes aptitudes:

a) *Factores cognitivos*: Capacidades relacionadas con la formación y el uso de conceptos morales; capacidades para razonar moralmente y elaborar juicios ra-

<sup>27</sup> Alain Renaut, *L'Ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, París, Gallimard, 1989.

<sup>28</sup> Derek Parfit, *Reasons and Persons*, New York, Oxford University Press, 1984, p. 21.

<sup>29</sup> Bernard Williams, *Moral Luck: Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, «Persons, Character and Morality», p. 12.

<sup>30</sup> Owen Flanagan, *Varieties of Moral Personality*, London, Harvard University Press, 1991, p. 32.

cionales. Este grupo incluiría los aspectos cognitivos requeridos para el uso y la comprensión de reglas y para la utilización de conceptos abstractos como los de «justicia», «bien», «mérito», etc. También habría que incluir aquí las capacidades relacionadas con la comprensión de hechos y relaciones causales: capacidad para predecir consecuencias tanto físicas como psicológicas y aprender de la experiencia propia y ajena.

b) *Factores para sintonizar con los sentimientos ajenos*, esto es, capacidad para relacionarnos emocionalmente con los demás y, en consecuencia, capacidad para identificarnos y simpatizar con personas tanto afines como distantes y diferentes de nosotros.

c) *Capacidad de autocontrol*. Aptitud para subordinar los deseos imperiosos e inmediatos de primer orden a deseos de segundo orden, metas a medio y largo plazo relativos a la salud física y moral del sujeto; mecanismos de defensa frente a los sentimientos de culpa y de vergüenza y uso de recursos culturalmente aceptables para superar la ansiedad y el dolor subsiguientes a la transgresión.

d) *Factores motivacionales*. Búsqueda de la aceptación social, sentimientos de autocensura razonables, ideales morales y autoestima.

En la teoría de Rawls este catálogo de aptitudes era extremadamente reducido, porque la identidad pública como personas libres de los sujetos se predicaba de su «capacidad moral para elaborar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien al margen de su contenido». Como vemos páginas atrás, a efectos de la justicia política los sujetos nunca dejan de ser los sujetos que eran antes. Por esta causa, un sujeto rawlsiano puede cambiar el contenido de su carácter —lo que es ontológicamente hablando— porque el cambio se produce en el contenido, no en la estructura de la personalidad del sujeto, que sigue siendo la misma. El sujeto, para Rawls, dispondrá de dos capacidades: será *razonable*, esto es, podrá suscribir con sus conciudadanos un pacto social lo suficientemente estable para permitir una convivencia justa y pacífica; y será *racional*, es decir, podrá trazarse un plan de vida acorde con su concepción privada del bien.

Si nos preguntáramos el porqué de esta reducción podríamos decir que el concepto que Rawls tiene del sujeto es en esencia valorativo y que tanto su *razonabilidad* como su *racionalidad* son elementos constitutivos de su dignidad; de ahí que no subraye otras aptitudes que, en términos kantianos, pertenecerían al ámbito fenoménico. Cabría añadir que el «sujeto» o la «persona» de Rawls actúa en el ámbito público, deduce los principios de la justicia y, en virtud de su razonabilidad, garantiza un orden social estable, armónico y duradero. El problema al que se enfrentó Rawls consistió, pues, en justificar que la acción del sujeto moral se reduce a esos ámbitos, cuando, por el contrario, parece que la experiencia cotidiana nos dice que la mayoría de las acciones de éste se producen en circunstancias interpersonales donde no se requiere, precisamente, imparcialidad y donde los lazos afectivos ganan terreno a la razonabilidad y a la autonomía. Por consiguiente, en el mejor de los casos, podría decirse que la teoría de Rawls no da cuenta de la mayoría de las situaciones a las que se enfrenta el sujeto moral. Uno de los muchos méritos de Charles Taylor es haber explicado las raíces históricas de esta concepción del sujeto moral en términos de autonomía y de imparcialidad<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Charles Taylor, *Sources of the self*, Cambridge, M. A., Harvard University Press, 1989.

La caracterización del sujeto en términos de autonomía corresponde, en la teoría evolutiva de Piaget, al desarrollo del «pensamiento operacional formal». En este nivel de madurez, la identidad hace referencia a la capacidad para el razonamiento abstracto, para la racionalidad, para el uso de reglas lógicas y lingüísticas que son independientes de los fenómenos que regulan. Aparece por vez primera la capacidad de reflexionar sobre uno mismo, lo que implica el nacimiento de la individualidad<sup>32</sup>. Sólo la persona que ha alcanzado este nivel puede ser independiente de las reglas y papeles de su comunidad, liberándose así de la necesidad compulsiva de ser aceptado y aprobado por el grupo<sup>33</sup>.

Ahora bien, esta descripción se ajusta sólo en parte al modelo de identidad propio de cada nivel en la teoría de la *individualidad compuesta*<sup>34</sup>. Corresponde al momento de la diferenciación del sujeto, esto es, a la emergencia del yo y a la separación de su comunidad en la condición de miembro. Pero deja fuera otros dos requisitos de la identidad del sujeto: su integración en una comunidad y su naturaleza social, que se hallan igualmente implícitos en el proceso de autorreflexión o autoconocimiento.

Al diferenciarse de la comunidad, el sujeto llega a dar un nuevo significado a los términos «yo» y «otro». El distanciamiento de la condición de «miembro» permite al sujeto revisar las reglas y papeles que habían constituido su identidad, al tiempo que, mediante la acción sobre lo que hasta ese momento había sido su subjetividad, su contexto, el sujeto levanta una nueva frontera entre el «yo» y el «otro». Con la palabra *integración* esta teoría hace referencia a la necesidad de incorporar a este nuevo nivel del desarrollo de la subjetividad la estructura básica anterior. En este caso se trata de las operaciones *concretas* (no las reglas y papeles específicos que constituían al yo, sino la *necesidad* de vivir de acuerdo con éstos). Este distanciamiento de la comunidad (el «*páthos* de la distancia» lo llamaba Nietzsche), implica, desde el punto de vista moral, que el sujeto es ahora libre de escoger entre sus reglas y papeles específicos y cualesquiera otros, porque «autonomía» no significa, literalmente otra cosa que «autorregulación».

Con todo, no es tan simple caracterizar este estadio del desarrollo del sujeto diciendo que es el de la autonomía y la individualidad. Aunque el significado de la palabra autonomía fuese claro, no nos indicaría cuál es la naturaleza de la autorregulación. El problema es que incluso el concepto de autonomía —dice J. N. Gray— «no se ve libre de cierta oscuridad»<sup>35</sup>. Ello se debe a que dicho término hace referencia a dos tipos distintos de individualidad, que son casi antitéticos. Decir que ambos tipos son autónomos supone referirse a lo que les une y no a lo que les distingue. Isaiah Berlin, por ejemplo, afirmaba que cierta clase de autonomía implica «un proceso de autotransformación deliberada que permite (al sujeto) no seguir preocupándose por los valores (de una comunidad), y mantenerse

<sup>32</sup> Véase *The essential Piaget*, eds. H. E. Gruber y J. J. Voneche, New York, Basic Books, 1977; y L. Kohlberg, eds. S. y C. Modgil, London, Farmer Press, 1985.

<sup>33</sup> En la literatura inglesa se usa aquí el término genérico *sodality* como sinónimo de «clan», «aldea», «grupo», «tribu» o «nación».

<sup>34</sup> La expresión *individualidad compuesta* fue acuñada por Alfred North Whitehead en *Science and the Modern World*, New York, MacMillan, 1967, fue retomada por Charles Hartshorne y, en el sentido que se le está dando aquí, fue utilizada por Ken Wilber en *Up from Eden*, Garden City, N. Y., 1981.

<sup>35</sup> J. N. Gray, «Political Power, Social Theory, and Essential Contestability», en D. Miller y L. Siedentop (eds), *The Nature of Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 89.

libre, aislado e independiente en sus márgenes... Me retiro a mi territorio deliberadamente aislado, donde no se necesita escuchar ninguna voz del exterior y donde ninguna fuerza externa puede tener efecto»<sup>36</sup>. Ahora bien, como vamos a ver, en lugar de describir la autonomía, parece que Berlin estaba describiendo cierta clase de individualidad que la autonomía permite. Y es que la autonomía no implica necesariamente un rechazo de los valores de una comunidad o un rechazo de la presencia o de la influencia de otros. Berlin estaba, de hecho, criticando el modo como ejerce la autonomía un individuo atomista<sup>37</sup>. Pero lo que vamos a llamar una *individualidad compuesta* puede ejercer la autonomía de una manera muy distinta. De ahí que hayamos de marcar las diferencias entre el *individuo atomista* y la *individualidad compuesta*.

#### IV

En un ilustrativo artículo de J. N. Gray encontramos dos conceptos de *autonomía*. Una, calificada de «aristotélica», es una concepción cerrada, «sólo compatible con una serie reducida de formas de vida»<sup>38</sup>. Según esta concepción, a menos que las elecciones específicas conduzcan al desarrollo humano, no podrán considerarse elecciones autónomas. Por eso, tales elecciones se reducen a las que conducen a un desarrollo humano demostrable. Gray rechaza esta concepción de una vida restringida porque «no tenemos razón alguna para suponer que las elecciones del sujeto autónomo desembocarán en una sola forma de vida»<sup>39</sup> o en una sola serie de formas de vida.

La concepción opuesta sería la «kantiana», «una concepción abierta y, esencialmente, formal y procedimental». En este segundo caso el sujeto desea las condiciones generales de toda elección merecedora de respeto. Para que esa elección sea autónoma, «debe ser racional»<sup>40</sup>. Esta concepción atiende a las dos cualidades que suelen considerarse definidoras de la autonomía: la racionalidad y la elección. Cada una de ellas es un requisito necesario, pero no suficiente. Como defiende Joseph Raz: «la elección sólo es autónoma si el sujeto que elige tiene varias opciones aceptables para escoger y su modo de vida es tal en virtud de su elección de una de dichas opciones»<sup>41</sup>.

En suma, la idea de *opciones aceptables* es importante, pues si todas las opciones salvo una fueran inaceptables, el sujeto que elige, apenas tendría un margen de elección y tal vez no dispondría de autonomía alguna. Cabe, no obstante, preguntarse cuántas opciones aceptables hacen falta para que haya una elección autónoma, aunque —con palabras de Raz— no bastan las opciones aceptables para

<sup>36</sup> I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969.

<sup>37</sup> Los términos *atomismo* e *individualismo* suelen usarse indistintamente, aunque ello no hace justicia a la idea de «individualismo holístico» que encontramos en E. Durkheim y en Ch. Taylor. Este último llamó «atomista» a la concepción liberal del sujeto. Véase su artículo, «The communitarian critique of liberalism», *Political Theory*, 18, 1, (1990).

<sup>38</sup> J. N. Gray, cit., p. 87.

<sup>39</sup> *Idem.*, p. 88.

<sup>40</sup> *Idem.*, p. 86.

<sup>41</sup> Joseph Raz, «Right-based Moralities», en J. Waldron (ed.), *Theories of Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 86.

definir la autonomía<sup>42</sup>. A menos que estemos dispuestos a aceptar que los animales gozan de autonomía, habremos de añadir otro elemento a la definición: la racionalidad. Un sujeto será autónomo si puede dar *razones* de las opciones aceptables que dan sentido a su vida. El conjunto de sus elecciones y de sus comportamientos viene determinado por la sanción que de ellos hace su comunidad, aunque dentro de este margen los sujetos pueden escoger. Los miembros consideran ese conjunto como algo dado, cuyos límites no pueden ser escogidos, aunque dentro de ellos quepa la elección.

Para esta teoría de la individualidad compuesta, no hay una sola forma de vida ni un solo conjunto de elecciones sobre los que puedan estar de acuerdo los sujetos autónomos. Crittenden lo explica con el siguiente ejemplo: a la hora de comprarme un coche, quiero contar con cierta variedad de modelos con un precio aproximado. Ahora bien, puedo cuestionar mi opción de comprar en sí: ¿Por qué necesito comprarme un coche? ¿No es adecuado el transporte público disponible para desplazarme a mi lugar de trabajo? ¿Por qué no hay un carril para bicicletas que me evite el desplazamiento en coche?<sup>43</sup>. La autonomía implica, pues, valorar y decidir sobre la aceptabilidad del margen de decisión del que dispongo. De esta manera, la vuelta del sujeto moral ha llevado aparejada la recuperación de una idea hasta ahora descuidada: me refiero a la idea de que la autonomía entraña un *procedimiento* de elección, más que una *forma* de elección. Este procedimiento implica racionalidad, aunque también *reflexión*, pues para elegir con autonomía ha de haber un cierto margen de distancia crítica respecto al conjunto de opciones disponibles. Stanley Benn comenta con acierto que «el contenido de la elección es, en el mejor de los casos, secundario. Hacer hincapié en la autonomía equivale a poner de relieve los procedimientos que lleva a cabo el sujeto, y no el contenido de los principios e ideales que caracterizarían al individuo autónomo». De otro modo, «los *nómoi*» por los que se rige podrían ser los de sus padres, profesores o amigos asumidos de forma acrítica e irreflexiva. Ese sujeto se rige a sí mismo, pero lo hace mediante un *nómos* tomado de otros<sup>44</sup>.

Benn llama «heterónimo» y Gray «autárquico» a aquel sujeto que elige de modo irreflexivo y acrítico. Cuando el sujeto puede considerarse a sí mismo un objeto digno de atención, objetivará y relativizará a su comunidad; sus actos serán la expresión de principios, valores y estrategias que el sujeto ha ratificado previamente mediante la reflexión. En un sentido kantiano la voluntad del sujeto se identificará con las normas por las que se rige. No es ya el grupo lo que constituye al sujeto, sino que éste se autoconstituirá mediante sus intuiciones y principios. Su distancia crítica o su independencia se debe a la emergencia de la estructura básica del pensamiento operacional formal.

La autonomía no es, entonces, independencia *per se*, sino independencia de la necesidad de seguir las normas y reglas del entorno social. Con palabras de Habermas, «los actores deberán actuar como individuos a través de los contextos objetivos de sus vidas, por así decirlo»<sup>45</sup>. Llegados a este punto, podría parecer

<sup>42</sup> *Idem.*, p. 191.

<sup>43</sup> Lugar citado, p. 75.

<sup>44</sup> Stanley Benn, «Freedom, Autonomy and the Concept of a Person», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 76 (1975-1976), 123-124.

<sup>45</sup> J. Habermas, «Moral Development and Ego Identity», *Telos* 24 (1975), p. 85.

que hemos logrado abarcar en esta teoría de la individualidad compuesta las posiciones de los liberales y de los comunitaristas, pues se ha aceptado que los individuos no preceden a la sociedad, sino que los sujetos alcanzan la individualidad a través de ella, lo que parece reforzar una de las principales críticas de los comunitaristas a los liberales: la dirigida contra la tesis de que la comunidad es el resultado de una serie de contratos voluntarios por parte de quienes tratan de maximizar sus intereses particulares. Pero a la vez socava la afirmación comunitarista de que los individuos están constituidos socialmente. Así, aunque el comunitarista está en lo cierto al señalar que la identidad del sujeto es un producto social, el liberal acertaría al suscribir que, aunque el individuo no sea anterior a la sociedad, *puede* ser independiente de ella, aunque sin perder su referencia a la comunidad, pues sin ese contexto el sujeto no podría definirse frente a él.

## V

Según Charles Taylor, el atractivo y la fuerza del atomismo individualista radica en «la autosuficiencia del hombre aislado»<sup>46</sup>. Ello hace que la separabilidad, la autonomía constituya la condición metafísica y fundamental del hombre. De hecho, la esencia del sujeto —comenta MacPherson— es su «liberación respecto a la dependencia de las libertades de otros»<sup>47</sup>. El individuo sólo puede y debe confiar en su experiencia propia<sup>48</sup>. Con esto, la sociedad pasa a ocupar un segundo plano en los derechos y los intereses de los individuos. Las obligaciones se adquieren en virtud de contratos libremente suscritos, siendo la sociedad una amalgama de tales contratos y el estado el proveedor de los mecanismos por los que se dirimen intereses en conflicto.

¿Son la separación, la privacidad y la no interferencia un derecho del sujeto individual e incluso una necesidad psicológica? Steven Lukes defiende que, llevada a su conclusión lógica, la autonomía desembocará en el individualismo ético, esto es, en la teoría de que la autoridad última de la conducta, los valores y los principios morales es sólo el sujeto individual<sup>49</sup>. Y Anthony Arblaster hace ver la importancia que reviste el concepto aristotélico de autonomía, una concepción que nos lleva a la definición que da Taylor de ésta: «Aristóteles es absolutamente explícito en la cuestión de la autosuficiencia. El ser humano normal no es autosuficiente... De ahí que la autonomía del ser humano individual no fuera un ideal, pues no se la consideraba posible y no digamos ya deseable»<sup>50</sup>. Taylor evita, no obstante, la confusión que afecta a la interpretación de Lukes y de Arblaster cuando citan a Aristóteles. «El atomismo, no la autonomía, exige la afirmación del objetivo o ideal de autosuficiencia del hombre solo». La autonomía no implica, necesariamente, aislamiento o autosuficiencia. Este era el

<sup>46</sup> Ch. Taylor, *Philosophical Papers, vol II, Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 189.

<sup>47</sup> A. Arblaster, *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Oxford, Basil Blackwell, 1984, pp. 15-16.

<sup>48</sup> C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Clarendon Press, 1962, p. 253.

<sup>49</sup> Steven Lukes, *Individualism*, Oxford, Basil Blackwell, 1973, p. 101.

<sup>50</sup> Ch. Taylor, citado en nota 46, p. 22.

paso en falso que criticaba Berlin. Lo que la autonomía requiere es que no esté o se pueda no estar influido por la comunidad, por el pasado o por las personas que rodean al sujeto.

El atomismo o individualismo ético no es la única forma de identidad personal que implica la autonomía. Hay otra forma totalmente distinta, que es la aceptada por la teoría de la individualidad compuesta, que también requiere autonomía. Para establecer una distinción entre la individualidad compuesta y el atomismo, podemos revisar cómo se constituye psicológicamente el sujeto autónomo.

Cuando el sujeto supera el nivel de simple miembro, termina viendo a su comunidad y a sus normas como una posibilidad entre muchas. Las reglas y papeles de la comunidad, que le habrían parecido absolutos son vistos ahora como aplicaciones de principios generales que pueden aplicarse de múltiples maneras, lo que cabría llamar, con Ortega, *perspectivismo*. Al sujeto le embriaga la libertad de poder elegir entre ellas y se enfrenta a dos tareas: la construcción de una cosmovisión y la defensa y el mantenimiento de la integridad de ese sistema. La primera tarea empieza cuando el sujeto establece un límite entre el yo y el otro. De la realización de estas tareas depende que el sujeto logre integrar la identidad y la relación con los demás.

Algunos filósofos morales de hoy consideran que el atomismo trasluce una diferenciación incompleta, pues manifiesta una incapacidad para formar una identidad en medio de la relación con otros, a causa del miedo o la ansiedad que siente ante la posibilidad de ser absorbido. A causa de ello, la tarea del sujeto atomista consiste en separarse de los demás para evitar las influencias externas en su cosmovisión todavía rudimentaria o manipular a otros a efectos de reforzar su cosmovisión socavando las de esos tales<sup>51</sup>.

Esta tensión existente entre la separación y la vinculación, tensión que se genera en cada uno de los niveles del desarrollo, puede captarse ahora por vez primera merced a la reflexión y resolverse a favor de uno de sus polos: la diferenciación o la vinculación (inclusión). Carol Gilligan mostró en su estudio experimental que, al formular juicios morales, las mujeres se interesan más por las relaciones que por la adhesión a principios o reglas. Ello no quiere decir que mujeres y hombres se desarrollen de forma diferente; más bien se considera una señal de un desarrollo diferente entre unos y otros. Los psicólogos del desarrollo interpretaron esta orientación hacia la relación como «un obstáculo para el desarrollo del juicio maduro»<sup>52</sup>. Esta interpretación sesgada de las aptitudes llevó a Gilligan a concluir que las sociedades liberales de Occidente fomentan el desarrollo entendido como «diferenciación progresiva», olvidando el énfasis en los vínculos y en las relaciones que pasan a entenderse como un estadio inferior que

<sup>51</sup> El sociólogo Morris Rosenberg, citando un estudio de Matthew Erdelyi, sugiere que cuando se ve amenazada la cosmovisión de un individuo, éste puede hacer uso de una serie de mecanismos de defensa: «La información amenazadora no es percibida; si lo es, no se tiene en cuenta, y, si se tiene en cuenta se malinterpreta. Si se la interpreta correctamente, se olvida, y así sucesivamente». *Conceiving the Self*, New York, Basil Books, 1979, p. 276.

<sup>52</sup> Por ejemplo, en los estudios de Kohlberg, las respuestas de las mujeres son coherentemente situadas en niveles significativamente inferiores a los de las respuestas de los hombres, según la hipótesis de los investigadores que consideraban las valoraciones de los vínculos afectivos por debajo de las valoraciones basadas en principios abstractos.

debe ser transcendido<sup>53</sup>. La investigación empírica posterior confirmó esta idea<sup>54</sup>. *A sensu contrario*, Kegan y Gilligan descubrieron que la falta de las oportunas estructuras sociales impide el desarrollo tanto de hombres como de mujeres<sup>55</sup>. Parece, en suma, que el ideal serían unas estructuras sociales que fomentaran un equilibrio entre los dos polos de la identidad, lo que potenciaría la *intimidad* que ambos sexos requieren. Esta intimidad constituye la clave para superar el individualismo. En el estudio de Gilligan, ante los dilemas que se presentan al individuo en la vida *real* cuando llega a la edad media, los sujetos descubrirían que, por sí solos, los principios categóricos o abstractos resultaban inadecuados y al tiempo empezaban a interesarse por sus relaciones reales, sus responsabilidades y las consecuencias que sus elecciones podrían tener para las personas implicadas<sup>56</sup>. El principio «de la justicia» llevaría tal vez a la solución «correcta» en un mundo ideal, pero su aplicación podría no ser la mejor elección en un contexto específico y real. El sujeto moral, en la teoría de la individualidad compuesta, usará razonamientos abstractos y principios generalizables, pero basará su aplicación en un contexto donde se tienen en cuenta las consecuencias de las elecciones y las responsabilidades de las personas en cuestión.

El pensamiento *contextual* requiere que el sujeto incluya en su perspectiva un mayor número de elementos. Basseches nos hace ver que recurrir al contextualismo implica considerar la contradicción y el conflicto como oportunidades para desarrollar y establecer, por parte del sujeto, sus posturas y compromisos *propios*<sup>57</sup>. El sujeto puede ver aquí la limitación y la parcialidad de su punto de vista, pero también lo que hay de valioso y acertado en las posturas de otros.

El pensamiento contextual incluirá, en suma: 1.— El reconocimiento e incluso la búsqueda de múltiples puntos de vista y cosmovisiones incompatibles; 2.— la aceptación de la necesidad de las contradicciones para entender nuestra propia cosmovisión; y 3.— un enfoque integrador para considerar puntos de vista contradictorios y conflictivos. «Este pensamiento —escribe D. A. Kramer en un resumen de las conclusiones de los estudios de varios «contextualistas»— es fomentado por el enfrentamiento de puntos de vista diferentes y papeles potencialmente incompatibles y por la necesidad de comprometerse con un curso escogido de entre múltiples posibilidades»<sup>58</sup>.

Más allá de todos los demás aspectos, en el modelo del contextualismo está el intento de encontrar una solución globalizadora. Todas las versiones de la teoría contextualista —dice Kramer— incluyen o implican «una integración o una síntesis de perspectivas contradictorias en un conjunto más englobador». Los psicólogos Arlin y Sinnot lo llaman «una mancomunidad o coordinación de

<sup>53</sup> Carol Gilligan, «Remapping the Moral Domain: New Images of the Self in Relationship», en T. C. Hiller et al (eds.), *Reconstructing Individualism*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1986, p. 185.

<sup>54</sup> Véase, por ejemplo, N. Haan, «Moral Reasoning of Young Adults», *Journal of Personality and Social Psychology*, 10 (1968); y L. Kolberg y R. Kramer, «Continuities and Discontinuities in Child and Adult Moral Development», *Human Development*, 12 (1969).

<sup>55</sup> R. Kegan, *The Evolving Self*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982, pp. 211 y 213.

<sup>56</sup> C. Gilligan, *In a Different Voice*, Cambridge MA, Harvard University Press, p. 163.

<sup>57</sup> M. Basseches, *Dialectical Thinking and Adult Development*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1990, p. 306.

<sup>58</sup> D. A. Kramer, «Post-Formal Operations: A need for Further Conceptualization», *Human Development*, 26 (1983) p. 92.

observaciones tomadas de diferentes marcos de referencia para crear uno nuevo<sup>59</sup>, una forma diferente de describir el tipo de exploración de valores en el que podrían embarcarse, unidas por el afecto, dos personas con valores opuestos.

Este proceso de integración es también el punto clave de la *individualidad compuesta*, pues, aunque los atomistas no toleran las contradicciones y los conflictos, son capaces de reconocerlos. Lo que no puede hacer un atomista sin destruir su estrecha autodefinición y la cosmovisión que está obligado a defender, es adoptar o asumir puntos de vista en conflicto. Por eso Carmichael describe el proceso de integración como «un difícil abrazo», «la conservación y la defensa de todos los puntos de vista y de todas las contradicciones disponibles y el intento de obtener de ellos una perspectiva global»<sup>60</sup>.

Un contextualismo pleno supone algo más que apelar a opiniones, objetivos o valores diversos. No es sólo escuchar puntos de vista divergentes, sino también adoptarlos y responder a ellos; considerar la base y las consecuencias de diversas posturas; tratar de integrar o acomodar entre sí tales posturas, y hacer juicios y elecciones basados en esta perspectiva integradora. Esta es la única forma de que puedan tomarse en serio otros puntos de vista, en especial los conflictivos.

Por estas razones, el contextualismo constituye una forma de superar el individualismo, pues el atomismo es reactivo a los puntos de vista dispares. El intento de extraer una perspectiva totalizadora partiendo de las conflictivas, le exige adoptar las perspectivas de otros y calificar sus cosmovisiones, adaptándolas o tratando de adaptarlas a las de otros. Un atomista experimentaría entonces lo que el psicólogo del desarrollo William Perry ha llamado «el fenómeno del caballo de Troya»: «enrocado en la fortaleza de sus actitudes, ideas y formas de pensar propios, sentiría curiosidad ante una figura inquietante (propuestas o ideas) que antes no había visto o no había tenido en cuenta. De pronto, la figura se abriría ante él y arrojaría a sus pies un tropel de consideraciones, consecuencias, sugerencias, que tomarían su fortaleza, estableciendo nuevos cimientos»<sup>61</sup>.

Si la individualidad compuesta implica intimidad y ésta entraña un enfoque contextualista, al menos parcialmente, entonces ese contextualismo que promueve podría superar el individualismo y avanzar hacia la individualidad compuesta y la intimidad. Para crecer hacia la «interindividualidad» o la individualidad compuesta —dice Robert Kegan—, será necesaria «una actuación sobre aquellas instituciones que están más necesitadas de reestructuración»<sup>62</sup>.

## VI

Al analizar el intento hegeliano de combinar la plenitud de la autonomía moral con el restablecimiento de la comunidad constitutiva, preguntaba Taylor: «¿Qué concepción subyacente del hombre y de la sociedad puede proporcionar-

<sup>59</sup> *Idem*, p. 93.

<sup>60</sup> D. Carmichael, «Irony: A Developmental and Cognitive Study», en *Philosophical Review*, University of California Press, Berkeley, CA, 1989.

<sup>61</sup> W. Perry, *Forms of Intellectual and Ethical Development*, New York, Rinehart and Winston, 1988, p. 379.

<sup>62</sup> R. Kegan, cit. en n. 55, cap. 8.

nos un polo de identificación?»<sup>63</sup>. La *diferenciación* que conlleva el individualismo suministra uno de esos polos, pues entiende al sujeto en términos de autosuficiencia e independencia y señala que sus objetivos e intereses se conciben individualmente. Frente a este sujeto individualista del liberalismo, el sujeto social del comunitarismo ofrece una alternativa probada a lo largo del tiempo y heredada, que entraña vínculos y fines constitutivos. El sujeto se conoce a sí mismo merced a las comunidades de las que deriva su identidad. Sin embargo, en esta segunda perspectiva no se ha alcanzado su objetivo de unir la relación constitutiva y la autonomía. Puede, además, que nunca llegue a alcanzarse porque sus partidarios continúan examinando sólo los antecedentes de la comunidad y cifran en ellos la solución (la vuelta a la *pólis* clásica o a la aldea medieval), sin avanzar hacia lo que aquí hemos llamado la individualidad compuesta. Los filósofos morales de hoy, que se esfuerzan en responder a la anterior pregunta de Taylor, se ven obligados a optar por uno de los términos de esta tajante alternativa: o destacar la autosuficiencia, la diferenciación y la autoafirmación (aceptándolas, al menos, como un precio a pagar por la modernidad), o preconizar, al modo de MacIntyre, la vuelta o el retiro a una época anterior cuando la identidad personal estaba formada, definida y garantizada por el *éthos* social<sup>64</sup>.

La teoría de la individualidad compuesta detecta los errores de ambos polos y, basándose en numerosos estudios experimentales, propone una redefinición de los conceptos que entran dentro del debate. Desde esta teoría, en cada uno de los niveles del desarrollo el sujeto integra los niveles precedentes y se convierte en un compuesto de los mismos. Ahora bien, en el nivel autónomo, es decir, el nivel de la individualidad, el sujeto puede ser también un compuesto, aunque en un sentido diferente. El sujeto se caracteriza tanto por la autonomía como por las relaciones constitutivas de su identidad. De este modo, el sujeto no sólo es un compuesto de los niveles anteriores sino también de otros elementos. Podría parecer que la individualidad compuesta responde plenamente al objetivo comunitarista, pero no es así, porque aquí la agencia no está constituida por vínculos comunitarios, sino por relaciones diádicas, esto es, relaciones con un número limitado de otros sujetos particulares. Cabe decir, por ello, que la teoría de la individualidad compuesta rescata el debate del terreno de la macrosociología para plantearlo en la microsociología y, concretamente, en el ámbito del interaccionismo simbólico.

La *mutualidad* forjada en estas relaciones hace que la autodefinición que lleva a cabo el sujeto sea relacional, interactiva e intersubjetiva. La relación es tanto interna (en el sentido de que la historia de nuestra vida no puede contarse ni entenderse sin la historia de otro), como externa (en el sentido de que nuestra vida se expresa en la relación, aunque no deriva de ella). Dicho de otro modo, esa relación genera una vida mutua porque sus partes regulan conjuntamente sus identidades, aunque la relación es una unión de los sujetos, no la fusión de uno en el otro. La idea de un sujeto aislado y autosuficiente es, considerada desde esta perspectiva, una aberración, no temiendo ahora oponerse a lo

<sup>63</sup> Charles Taylor, *Hegel and the Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 133.

<sup>64</sup> A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1981. En el último capítulo de este libro el autor enfrenta al hombre moderno a una sorprendente alternativa: «¿Nietzsche o San Benito?», es decir, o el individualismo atomista y relativista o la vuelta al desierto para formar pequeñas comunidades esperando a un nuevo San Benito que venga a regularlas.

que el individualista no se atrevía: las perspectivas que desafían o amenazan su propia cosmovisión.

Superado el conflicto entre liberales y comunitaristas, los filósofos actuales no se ciegan a lo que había de verdad en ambas posturas. La insistencia de los comunitaristas en el carácter social de la identidad es una advertencia acertada de que la individualidad que buscamos es un producto social y que los individuos tienen obligaciones *morales* con su entorno social e incluso con las generaciones futuras, como reclaman las éticas ecologistas. La teoría liberal, por su parte, hacía bien en recordarnos que el sujeto autónomo, no identificado mediante la comunidad, puede identificarse con ella. El sujeto puede, entonces, comprometerse con pautas, relaciones, valores, esto es, con una forma de vida *compartida*. «Ni en el mundo ni fuera del mundo —dice A. Ferrara parafraseando a Kant— hay nada a lo que pueda llamarse bueno sin restricción a excepción de una identidad fuerte»<sup>65</sup>. La pérdida o el debilitamiento de la identidad en las sociedades postindustriales constituye quizás el mecanismo más poderoso que ha impulsado a los filósofos morales contemporáneos a reconstruir o reelaborar una teoría del sujeto que dé cuenta de su carácter social.

Aunque la mayoría de las críticas comunitaristas se dirigió contra Rawls, es decir, contra una filosofía liberal igualitarista, las objeciones relativas al individualismo o al atomismo son más oportunas contra la filosofía libertarista de un Robert Nozick, por ejemplo. En la actualidad la búsqueda de la autosuficiencia y el concepto de política como persecución de intereses personales reflejan la resurrección de la filosofía liberal clásica, no adulterada<sup>66</sup>. Gaus defiende que la filosofía liberal moderna empieza, precisamente, donde acaba el individualismo. La filosofía liberal de hoy se interesa más por la integración de los sujetos individuales y por su carácter eminentemente social. Esta filosofía de hoy, a la que pertenece la teoría de la individualidad compuesta, constituye, pues, una prolongación de la «revisión» que hicieron del liberalismo T. H. Green y sus discípulos (Hobhouse, Hobson, Ritchie y Bosanquet). Continúa también, en Estados Unidos, la revisión emprendida por John Dewey. Todos estos «revisionistas» no vieron a los sujetos como «átomos sociales», sino implicados en relaciones de reciprocidad hasta el punto de que sus fines, creencias, valores y motivaciones están ligados a tales relaciones estables.

Esta filosofía mantiene el carácter individual del sujeto, aunque vinculándolo, mediante sus relaciones interpersonales, a una red constitutiva, determinante de su identidad. Esto responde a la filosofía comunitarista, pues constituye un error el intento de coordinar la autonomía del sujeto individual y la comunidad constitutiva. Por el contrario, la verdadera empresa de la filosofía liberal es hacer compatibles la individualidad y la socialidad, no la comunidad. Mientras los liberales clásicos, como Locke y James Mill, consideraron que la sociedad es el marco donde se persiguen fines privados, reconciliando así al individuo con la comunidad a base de entender el interés público como la suma de intereses indi-

<sup>65</sup> «Universalismus: procedural, contextualist and prudential», en D. Rasmussen (ed.), *Universalismus vs Communitarianism*, Cambridge, MA, The MIT Press, 1990, p. 12.

<sup>66</sup> S. L. Newman llama «individualismo anómico» a la tesis de que «eres lo que posees», en *Liberalism at Wit's End*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1984. Esta sería una de las tesis características del liberalismo libertarista.

viduales, el liberal moderno tiende más a destacar la interdependencia en lugar de la dependencia, la cooperación y no la competición, y el aprecio mutuo en vez del placer privado. Según los liberales modernos, esta postura responde a una necesidad psicológica, ya que en su visión de la naturaleza humana, los individuos, sea cual sea su grado de desarrollo, siempre necesitan a otros que completen sus vidas.

Con otras palabras, el sujeto moral siempre ha de tener en cuenta a otros para desarrollar su naturaleza. En la filosofía de Rawls, como tenemos muchas más capacidades de las que podemos desarrollar, observamos a quienes han desarrollado capacidades diferentes de las nuestras y, al hacerlo, contemplamos nuestra naturaleza en toda su integridad. Este ideal de «descubrir la integridad en otros» —comenta Gaus— es «el vínculo conceptual básico entre la noción de individualidad de los liberales modernos y su reconocimiento del interés social que, por naturaleza, mueve al hombre. Todo sujeto se siente interesado por las leyes de otros»<sup>67</sup>. Semejante postura podría hacer, sin más, que los liberales modernos abandonaran la orientación atomista, aunque no totalmente, pues, a sus ojos, las relaciones siguen siendo instrumentales mientras que el interés que se ha de atribuir a los sujetos ha de tener un carácter intrínseco, es decir, ha de admitirse que los individuos se interesan por las vidas de otros y que necesitan compartir experiencias con ellos.

Por otra parte, el ideal de la filosofía liberal moderna es la autorrealización que, en palabras de Hobhouse constituye «el pleno desarrollo de la personalidad»<sup>68</sup>, algo que no puede llevar a cabo el individuo aislado. El sujeto necesita al otro, pues aunque cultiven formas de vida contrarias, la opinión puede ayudar a entender mejor su propio modo de vida y, a escala mayor, su naturaleza. Gaus plantea aquí un dilema: «Para que determinadas facultades alcancen un desarrollo elevado, se precisa concentración y especialización, y esto último parece conducir a un sentimiento de pérdida por las posibilidades que nunca exploraremos»<sup>69</sup>.

Al margen de los problemas que han de afrontar los filósofos liberales modernos respecto al carácter de las relaciones sociales, la mayoría apoya una teoría del sujeto moral en términos de que los individuos *se hacen*, no nacen. Ya en *Liberalismo y acción social*, John Dewey criticaba la concepción sustentada por los primeros filósofos liberales que entendían a los sujetos como «entidades ya hechas, poseídas, que sólo necesitan eliminar ciertas restricciones jurídicas para alcanzar su desarrollo pleno»<sup>70</sup>. En lugar de ello, Dewey postulaba un liberalismo «renovado», en el que el sujeto individual fuese el resultado de un «constante crecimiento»: la individualidad es algo que alcanza el sujeto no aisladamente, sino con la ayuda y el apoyo de condiciones culturales y físicas, e incluso de instituciones económicas, jurídicas y políticas<sup>71</sup>. Dewey no especificaba el carácter de las relaciones sociales requeridas para el desarrollo de la individualidad. Pero ha-

<sup>67</sup> G. Gaus, *The Modern Liberal Theory of Man*, London, Groom Helm, 1983, p. 53.

<sup>68</sup> L. T. Hobhouse, *Liberalism*, New York, Oxford University Press, 1964, p. 69.

<sup>69</sup> G. Gaus, citado, p. 41.

<sup>70</sup> J. Dewey, *Liberalism and Social Action*, New York, Putnam, 1963, p. 39.

<sup>71</sup> J. Dewey, «The Future of Individualism», en *Problems of Men*, West Port, CT., Greenwood Press, 1965, p. 136.

cía hincapié en la necesidad de instituciones sociales que fomenten «el constante crecimiento», lo que parece acercar su postura a la teoría de la individualidad compuesta y a toda la que considere que la individualidad tiene un carácter social. Sin embargo, aunque defiende claramente el valor de la autonomía y rechaza la dependencia servil, opresora y regulada, parece que Dewey pasó por alto los beneficios de la interdependencia en el sentido que hemos visto en la teoría de la individualidad compuesta. Este es el punto más distintivo y característico de la concepción del sujeto que emerge en la filosofía moral reciente.

Queda un problema fundamental, lo que algún filósofo actual ha llamado «la pesadilla del relativismo»<sup>72</sup> que, más que un problema teórico, constituye un sentimiento que va empezando a formar parte de la conciencia global. Sartre llamó «pluralidad de soledades» al hecho de que el punto de vista de cada persona anule inexorablemente el punto de vista de otro. Chandler entendió este sentimiento como un «extrañamiento de los otros», una toma de conciencia potencialmente amenazadora que aísla al sujeto<sup>73</sup>. En algunos estudios de psicología experimental, los sujetos, por el contrario, combatían el relativismo aceptando la idea de que existen perspectivas plurales pero cada una de ellas es correcta para la persona que la sustenta. Como todas las perspectivas son *iguales*, carece de importancia que alguna esté en contra de la mía.

Siguiendo la línea de Piaget, Kohlberg halló pruebas de esa misma estrategia en sus estudios sobre estudiantes universitarios, lo que le obligó a rehacer sus hipótesis, teniendo que admitir que los sujetos «retrocedían» del pensamiento operacional formal a un estadio «inferior» donde formulaban juicios menos complejos. Esta conclusión ponía en tela de juicio todo su modelo lineal de desarrollo moral. A esto cabe añadir, siguiendo a partidarios de la «ética de la solicitud (*care*)» que quizás haya que considerar más «maduros» a los sujetos que formulan juicios morales teniendo en cuenta las circunstancias de cada caso y el posible sufrimiento implicado, en lugar de aceptar que el desarrollo moral culmine en un estadio donde los sujetos se rigen por reglas formales y universalizables<sup>74</sup>.

Otros estudios psicológicos, como el de William Perry, no tuvieron este problema porque, en su modelo, la base del desarrollo moral consiste en llegar a enfrentarse a un mundo plural, diverso y relativo. En lugar de considerarlo una excepción o «una fase intermedia de retroceso», la regla fue el pensamiento relativista en todas sus variantes. Estos psicólogos consideraron un prejuicio kantiano la idea de que una moral de principios universales implica la superación de todo tipo de relativismo. Como I. Berlin, Perry tuvo en cuenta una pluralidad persistente e irreductible de valores en conflicto. De ahí que la filosofía moral de hoy parta de un modelo de desarrollo que intenta conciliar los hallazgos de Kohlberg y de Perry, dando como resultado un modelo híbrido de los cuatro primeros «estadios» de Kohlberg y las seis últimas «posiciones» de Perry.

<sup>72</sup> Por ejemplo, Jack Crittenden, lugar citado, p. 163.

<sup>73</sup> M. Chandler, «Relativism and the Problem of Epistemological Loneliness», *Human Development*, 18 (1975), p. 172.

<sup>74</sup> Joan Tronto dice que «la ética de la solicitud implica un cambio en las cuestiones morales esenciales, pasando de la pregunta ¿cuáles son los mejores principios? a la cuestión ¿cómo serán los sujetos más capaces para obrar moralmente?». J. Tronto, «Beyond Gender Difference to a Theory of Care», *Signus*, 12/4 (1987), p. 657.

En conclusión, cabe añadir que si no experimentáramos los vínculos que nos ligan a otros, no tendríamos un sentido de la obligación social. La razón esencial de que una persona se sienta *obligada* ante otras viene determinada por la naturaleza social del sujeto moral. En lo más hondo de su fuero interno, de su individualidad, ese sujeto comparte la gran verdad que encierran las conocidas palabras de John Donne: «Ningún hombre es una isla, ni está encerrado en sí mismo; todo hombre es un trozo de un continente, una parte de mí mismo... Todo hombre que muere me disminuye, porque estoy implicado en la humanidad; por ello, no preguntes nunca por quién doblan las campanas; están doblando por ti»<sup>75</sup>.

<sup>75</sup> John Donne, *Complete Poetry and Prose Selected*, New York, Random House, 1942, p. 538.

# Sujeto, identidad y conflicto: El caso Carl Schmitt

José Luis Villacañas Berlanga

1.— *Hostilidades apresuradas*. Hay un lugar común que hace de Carl Schmitt no sólo un analista, sino un instigador de la diferencia amigo-enemigo. Según esta tesis, mantenida igualmente por los receptores de Schmitt en la España franquista<sup>1</sup>, el viejo jurista habría buscado potenciar el conflicto como elemento constituyente de la política. Schmitt, se dice, llevado de su pesimismo antropológico, habría cargado las tintas sobre la enemistad<sup>2</sup>. Los amigos han de identificarse entre sí en relación con la figura ordenadora del enemigo común, potencial o real. La definición del ensayo de 1927 *Sobre el concepto de lo político* ha sido entendida así. Por lo general se interpreta que cuando Schmitt dice que «lo político se basa en la diferencia amigo-enemigo», en el fondo quiere decir que es preciso profundizar en las diferencias y en los conflictos con la finalidad de que se radicalicen hasta el punto de generar una relación «ellos/nosotros» en términos de «amigo-enemigo». Sólo entonces tendríamos la esencia de la política. Según esta doctrina, lo político sólo brillaría en el conflicto. La dimensión pública de lo político viene precedida por la dimensión pública del conflicto y éste —esa es la clave— puede ser objeto de una construcción. El político antes de la política sería un técnico en la construcción de conflictos. El sujeto y el orden vendrían después y serían su resultado.

Esta es la recepción de Schmitt y no se le puede negar cierta verdad. Con ella coincidirían otros elementos de su teoría, como la afirmación de que la política en sí misma no tiene contenido propio<sup>3</sup>. En realidad Schmitt consideró que cualquier elemento de la realidad de los grupos humanos puede en potencia elevarse

<sup>1</sup> Javier Conde sobre todo, quien aborda los temas aquí tratados en *Teoría y sistema de las formas políticas*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1953, pp. 66 y sigs.

<sup>2</sup> Cf. José Caamaño Martínez, *El pensamiento jurídico-político de Carl Schmitt*, Porto y Cía. La Coruña, 1950, p. 117.

<sup>3</sup> «Das Politische kann seine Kraft aus den verschiedensten Bereichen menschlichen Lebens ziehen, aus religiösen, ökonomischen, moralischen und andern Gegensätzen; es bezeichnet kein eigenes Sachgebiet, sondern nur den Intensitätsgrad einer Assoziation oder Dissoziation von Menschen, deren Motiven religiöser, nationaler (im ethnischen oder kulturellen Sinne), wirtschaftlicher oder anderer Art sein könne und zu verschiedenen Zeiten verschiedene Verbindungen und Trennungen bewirken». *Der Begriff des Politischen*, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Duncker & Humblot, Berlin, 1964, pp. 38-39.

a conflicto constitutivo de la política. El formalismo propio de las categorías amigo-enemigo estaría diseñado por una especie de espíritu del mal de la historia<sup>4</sup> que buscaría siempre los motivos o las ocasiones para identificar la ocasión del conflicto. El resto lo haría la propaganda como técnica de construcción y radicalización. Esta sería la base de la acusación de Löwith a Schmitt, que hizo de él un oportunista<sup>5</sup>. Desde este punto de vista, el formalismo de la diferencia amigo-enemigo está diseñado para garantizar el conflicto constitutivo de la historia y del sujeto. Los discípulos actuales de Schmitt, como Reinhardt Koselleck, han dignificado estas categorías que atraviesan de forma trascendental el tiempo histórico y la subjetividad, y le han dado el nombre de «histórica»<sup>6</sup>. El conflicto amigo-enemigo sería uno de los *a priori* o trascendentales de la histórica. Su lugar científico adecuado sería una antropología fundamental y una teoría del sujeto. En la propia estructura profunda del sujeto, conformado por la acción social e histórica, reside la diferencia amigo-enemigo. En ella se fundaría una antropología política. El conflicto es así la prehistoria del sujeto.

La leyenda que nos presenta a Schmitt como un aprendiz de brujo nos quiere sugerir que él se ha inventado todo esto. En realidad, de una manera u otra, todas estas cosas se decían en la filosofía desde hacía mucho tiempo y Schmitt pensaba continuar argumentos seculares. Sin ir más lejos, filósofos que son celebrados y reverenciados como Hegel habían llegado a una conclusión cercana<sup>7</sup>. Schmitt no pensaba estar inventando nada. Él, en realidad, pensaba describir los tiempos modernos y su gesto era más bien el de Max Weber, quien siempre se atuvo a una «Wirklichkeitswissenschaft». Ambos creían que identificaban el destino moderno. Situado en otra época, Schmitt pensó que el

<sup>4</sup> En este sentido, y con una cierta creatividad teórica, Conde entendió que el problema de lo político consistía sobre todo en el encuentro del hombre con la historia, con una historia que debía ordenarse a sí misma al margen ya de la ordenación que le otorgaba desde fuera la trascendencia. La historia, como tiempo plenamente secularizado, era así el supuesto ontológico de la realidad política. Cf. ob.cit. pp. 35-48.

<sup>5</sup> En realidad le llamó «decisionista ocasionalista», pero el sentido era el de acusarle de oportunismo. Cf. Hugo Fiala (seudónimo), «Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt», *Internationae Zeitschrift für Theorie des Rechts*, 1935, número 9, 2, p. 101-123. Una edición más cercana puede encontrarse en K. Löwith, *Marx, Weber, Schmitt*, prefazione de Ernst Nolte, Sagittari, Laterza, 1994, bajo el título «Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt», pp. 124-166.

<sup>6</sup> Cf. R. Koselleck, *Histórica versus hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1995. Con introducción de Faustino Oncina y J. L. Villacañas. Para el problema de la histórica y sus relaciones con la antropología y la política puede verse mi «Histórica, historia social e historia de los conceptos», en *Res Publica*, Revista de Filosofía política, n° 11-12, año 6, 2003, pp. 69-95.

<sup>7</sup> Hegel no recibe sino elogios de Schmitt, exactamente lo mismo que de V. I. Lenin. «Específicamente política es también su dialéctica del pensamiento concreto. La tesis a menudo citada de la transformación de lo cuantitativo en lo cualitativo tiene un sentido político y es expresión del conocimiento de que cualquier contenido objetivo puede alcanzar el punto de lo político y con esto una intensidad cualitativa nueva de la agrupación humana». *Der Begriff des Politischen*, ob. cit. p. 62, nota. Incluso la definición de enemigo de Hegel es reconocida como un antecedente de la definición de Schmitt. «Se trata de una diferencia ética (no en el sentido moral, sino de la 'vida absoluta' en lo 'eterno del pueblo'), como un extraño que es preciso negar en su totalidad viva. 'Una tal diferencia es el enemigo, y la diferencia, puesta en relación, es a un tiempo como su opuesto del ser de la contraposición, como la nada del enemigo, y esta nada equivalente por ambos lados es el peligro de lucha. Este enemigo para lo ético sólo puede ser un enemigo del pueblo y sólo puede ser un pueblo. Porque aquí emerge la individualidad -*Einzelheit*- entonces así es también para el pueblo que en particular se entrega a un peligro de muerte». Ídem, p. 62. Schmitt se lamenta de que el espíritu de Hegel no ha permanecido en Berlín, sino que por la vía de Marx y de Lenin se ha dirigido hacia Moscú. De hecho, confiesa que ese espíritu se ha fortalecido sobre todo por obra de G. Lukács, con su escrito sobre Lenin. La consecuencia es que el pueblo ya no puede ser invocado, sino la clase. Cuando esta irrumpe, las agrupaciones ya no pueden ser las políticas clásicas de un pueblo unido en una eticidad ni la nación en sentido clásico, sino las constelaciones imperiales.

destino moderno no era la jaula de hierro de la burocratización, ni la economía dirigida de Walther Rathenau, ni el burócrata como sujeto, sino sobre todo la política<sup>8</sup>. Y la política era eso que ahora hemos descrito: sujetos constituidos desde la identificación del enemigo. Como veremos, específica de Schmitt es la tesis de que el sujeto humano no puede pensarse sino desde una teoría del sujeto divino. En este punto su gesto era igual de clásico. Más allá de la teología política, siempre cabe registrar en Schmitt una antropodicea, en la que hombre y Dios compartían la estructura de sujeto y sus condiciones trascendentales.

2.- *El destino moderno*. En uno de sus últimos escritos, *Teología Política II*, Schmitt ejerció el deporte favorito de sus últimos años. Aprovechó su excepcional naturaleza y su longevidad para ajustar ciertas cuentas. En este caso le tocó el turno a Erik Peterson, el teólogo converso al catolicismo que, a decir de Schmitt, mantuvo el liberalismo luterano incluso después de su conversión y, por ello, se atrevió a sentenciar el final teológico de la teología política. Este ajustar cuentas no es un rasgo del carácter de Schmitt que despierte simpatías, desde luego, pero haríamos mal en despreciar la agudeza intelectual que genera un laborioso resentimiento. El caso es que en este librito, con la distancia y la edad, hizo un breve pero iluminador recorrido por las obras de aquellos sus años iniciales. Para entender su tesis debemos recordar que Schmitt se dio cuenta de algo decisivo: que su obra surgía cuando la época de G. Jellinek y M. Weber se había acabado. A esta época debía su punto de partida, bien reflejado en su obra inicial *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*<sup>9</sup>. La clave estaba en que, hasta estos dos grandes autores, o hasta la primera guerra mundial, «se podía definir la religión a partir de la Iglesia y la política a partir del Estado». Si generalizamos la tesis podemos decir entonces que los sujetos humanos venían constituidos desde su integración en las instituciones del espíritu objetivo y de ellas derivaban su valor<sup>10</sup>. Tras 1917 y la Revolución Rusa ya no se podría decir que el Estado mantuviera el monopolio de la política. Ninguna institución lo hizo. Todas perdieron su legitimidad exclusiva. La época de Weber se había acabado. Otras instancias políticas en lucha efectiva, como el proletariado, contestaron el monopolio del Estado burgués y sus instituciones auxiliares como fuente de legitimidad y de

<sup>8</sup> «Bajo esta impresión ha surgido la tantas veces citada frase de Walther Rathenau de que hoy no es la política el destino, sino la economía. Más correcto sería decir que, como antes, la política continúa siendo el destino y que, sólo porque la economía se ha convertido en un elemento político, se ha convertido por ello en destino». *Der Begriff des Politischen*, o. c. pp. 76-77.

<sup>9</sup> Editado en J. C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1914. Allí ya puso uno de los lemas fundamentales de su producción: «Zuerst ist das Gebot, die Menschen kommen später», un verso de Th. Däubler, *Das Nordlicht*, II, p. 542. A este libro dedicaría Schmitt un conocido comentario, con el mismo título *Theodor Däublers 'Nordlicht'. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, Duncker & Humblot, 1991.

<sup>10</sup> El hegelianismo es el tono fundamental de este libro de Schmitt. «El sentido del Estado se encuentra exclusivamente en la tarea de realizar el derecho en el mundo, por lo que el Estado es el término medio de la serie 'derecho, Estado, individuo'. El derecho, como norma pura, valorativa, que no puede justificarse desde los hechos; el Estado, que extiende la vinculación de este mundo del pensamiento con el mundo de los fenómenos empíricos reales y representa el único sujeto del *éthos* jurídico; el individuo, entonces, al ser captado como ser empírico particular, desaparece ante el derecho y ante el Estado como tarea de realizar el derecho y ha de recibir su sentido mismo y su valor en este cosmos constituido según sus propios normas». *Der Wert des Staates*, o. c. pp. 2 y 3.

constitución de los sujetos. Con ello, el Estado dejó de ser el verdadero sujeto efectivo de la política<sup>11</sup> y el director de la vida social.

En realidad, Weber había hablado del Estado como monopolio de la violencia legítima. Al decir Schmitt que el Estado como sujeto de la política se había acabado, quería extraer la consecuencia de que la violencia quedaba liberada y la instancia de obediencia legítima impugnada. Desde ese momento, el Estado nación dejó de constituir a los sujetos. Otros intereses y grupos lo hicieron por él. La lucha se trasladó a grupos sociales y era una lucha a muerte. Schmitt no inventó ese conflicto. De hecho, como demostró tiempo atrás Carlos Herrera, él fue un lector muy agudo de Lenin<sup>12</sup>. El caso es que al hacerse con esta nueva época de la sociedad europea, Schmitt expresó la tesis con que se abre *El concepto de lo político*: «el concepto del Estado *presupone* el concepto de lo político»<sup>13</sup>. Y este concepto de lo político era el que diferenciaba amigos y enemigos. El concepto de Estado presupone el conflicto, venía a decir Schmitt. Ahora se había dado muy cercano a una regresión freudiana: el Estado como forma normativa había estallado, los seres humanos carecían de normas unívocas y coherentes que interiorizar y las sociedades europeas habían vuelto a la condición existencial arcaica, previa al Estado, ajena a toda norma y toda legitimidad, al conflicto en el que los seres humanos dispersos se enfrentan con energías libres. Ya no se podía definir la política a partir del Estado, sino comprender y definir el Estado futuro (o su sustituto) a partir de la lucha política. Ahora bien, cuestionada toda legitimidad común —eso es el Estado— sólo queda el conflicto como elemento definitorio de la política, de los seres humanos y del futuro orden estatal o jurídico.

De forma coherente, Carl Schmitt dijo en su reflexión de *Teología Política II* que ya no se podía ofrecer una teoría del Estado, sino una teoría de la Constitución, en sentido fuerte. Las consecuencias para el sujeto eran igual de decisivas. Ya no había pautas institucionales objetivas y constituidas para los sujetos, sino que éstas debían ser ahora constituidas. Entrar en el proceso constituyente es la decisión. Sin este paso kierkegaardiano no se entenderá Schmitt. Todo esto define el papel constituyente del conflicto —anulada ya la legitimidad del Estado—, ese proceso que exige todos los elementos específicamente schmittianos y, entre ellos, el sentido de la diferencia amigo-enemigo. Mas el papel constituyente del conflicto implica una regresión hobbesiana al caos<sup>14</sup> que emerge cuando el Estado y su poder neutralizante han muerto. Ni siquiera entonces, en medio del caos producido por la lucha del hombre con el hombre, el sujeto puede constituirse y fijarse al margen del grupo y de la asociación pública. Este es el elemento católico perenne de Schmitt: *extra ecclesiam nulla salus*. Entonces y sólo entonces tiene sentido la intensificación de una asociación y una disociación humanas, la diferencia amigo-enemigo<sup>15</sup>. Este análisis estudia las maneras en que el conflicto puede generar orden y ser constituyente de sujetos e instituciones. La dimensión

<sup>11</sup> *Theologie politique II*, 1922-1969, versión francesa editada por PUF, París, 1988, p. 95.

<sup>12</sup> Carlos Herrera, «Carl Schmitt y el marxismo. Puntos de encuentro y de ruptura en la noción de realismo político», *Res Publica*, n. 2, 1998, pp. 35-68.

<sup>13</sup> *Der Begriff des Politischen*, o. c., p. 20.

<sup>14</sup> Para las reflexiones de Schmitt sobre el caos debe verse *Glossarium*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991, p. 217.

<sup>15</sup> *Teología Política*, o. c., p. 96.

sacramental de la institución era para él una conquista perenne del espíritu que le vinculaba a Roma para siempre. Cuando este cosmos decae, sólo se puede constituir otro a través de la identificación de un enemigo, configurar un *nosotros*, fundar una unidad de acción, una soberanía. El *faktum* existencial del que depende todo el análisis de Schmitt, un hecho histórico que Schmitt no se ha inventado, es el final del Estado como espíritu objetivo en el sentido hegeliano, como fuente de eticidad superior, de sentido de los individuos, de autoridad indiscutida, de obediencia legítima, de solidaridad básica y de protección general. Era el regreso al tiempo de Hobbes, a un ser humano desorganizado y a una lucha sin estructurar, que sigue a la impugnación radical de la legitimidad del Estado. Ella ha generado el conflicto y la necesidad de una constitución nueva de todas las instancias subjetivas.

Por tanto, el conflicto inicial no está construido, sino dado en la historia. Además, su formalismo es resultado de una pura observación histórica. De aquí no se deriva que el conflicto sea arbitrario y que cualquier cosa pueda ser conflicto constituyente en esta situación histórica concreta. Carente de la objetividad unitaria del Estado-nación clásico, ante el desnudo conflicto plural de una sociedad sin unificación legítima, la política sería constituyente sólo si sabe identificar en todos esos conflictos sociales dispersos un conflicto central. Sólo entonces emergerá un sujeto organizado alrededor de un punto básico elevado a mandato, un *Gebot* constituyente. Esta operación reclama algún tipo de persuasión. «Los puntos supremos de la gran política son también los momentos en los que el enemigo es mirado en *concreta evidencia* como enemigo»<sup>16</sup>. La gran política no crea el conflicto, sino que lo identifica. Para ello se requiere juicio y discriminación. Aquí también es posible equivocarse. No hay pura construcción del conflicto ni del sujeto resultante. Al contrario, el juicio puede errar y entonces la incapacidad de juzgar es un síntoma del fin de la existencia política de una sociedad<sup>17</sup> y la condena a la desorganización subjetiva de los seres humanos. En cierto modo, el conflicto debe reposar en la naturaleza de las cosas. Sólo será constituyente si es identificado y si es central. Pero en las sociedades plurales, que ya no entregan al Estado el monopolio de la política, los conflictos son tantos que no resulta evidente cuál es el central y puede por eso ser constituyente de la agrupación. El sujeto entonces queda disperso. El soberano en Schmitt, por tanto, no es ajeno a valores epistemológicos.

Aquí es donde surge la novedad en el seno de la teoría de Schmitt y se abre paso una lectura de la modernidad política que se deja llevar por la nostalgia de la forma del Estado premoderno. De hecho, la pregunta de Schmitt surge de este diagnóstico: el Estado moderno ha fracasado porque se ha dejado minar por el liberalismo desde Hobbes<sup>18</sup>. Aquí veía Schmitt una incapacidad para alcanzar el núcleo último del sujeto, que era entregado a un deseo informe que habría de fe-

<sup>16</sup> *Der Begriff des Politischen*, o. c., p. 67.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Cf. para esto, cf. G. Maschke, *Zum Leviathan von Carl Schmitt*, epílogo a Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1938, reed. Hohemheim, Köln, 1982. Para el informe Rosenberg conectado con este libro puede verse igualmente Maschke, «Das 'Amt Rosenberg' gegen Carl Schmitt. Ein Dokument aus dem Jahre 1937», *Zweite Etappe*, 1988, pp. 96-111. R. Gross, «Politische Polykratie 1926. Die legende umwobene SD-Akte Carl Schmitt», *Tel Aviv Jahrbuch für deutsche Geschichte*, XXIII, 1994, págs. 115-143.

cundar el capitalismo. Esto fue así porque la reserva liberal de la libertad de conciencia impidió que el Estado determinara el sentido de lo divino, el centro mismo organizador del sujeto, que fue transferido a la propiedad<sup>19</sup>. Los intentos de Hegel, que Schmitt admira, de hacer del Estado el referente de la eticidad, el valor superior del individuo, el Dios en la tierra, habían fracasado por este germen del cáncer liberal. Por tanto, el Estado nuevo en el que Schmitt pensaba debía neutralizar el conflicto, pero no al modo liberal, reduciendo el Estado a una mera técnica, sino que habría de elevar a valor público y privado supremo su rasgo constituyente. Ese rasgo quedaba amenazado por el enemigo y afectaba tanto a las instituciones como a todos y cada uno de los sujetos humanos. Ese valor amenazado, defendido con la vida, será la nueva religión pública y privada y frente a ella no se podría esgrimir la libertad de conciencia. Al contrario, la libertad se adheriría a ella con extrema alegría. Esa religión pública sería tan constituyente del Estado como del interior de los sujetos, que así dispondrían de un núcleo subjetivo valioso. Esa religión política se habría de confesar pública y privadamente como valor común y como huella de Dios. Schmitt se decide por un soberano que defiende lo amenazado por el conflicto y lo eleva a divino, porque por él se organiza la vida humana y social desde una zona central. El Estado clásico había surgido de neutralizar el conflicto entre el amigo-enemigo religioso, desmotivando las diferencias religiosas y dejándolas aparcadas en el mundo privado. Con ello, el Estado se separó de la creencia y de los sujetos. El nuevo Estado debería mantenerse anclado en la creencia religiosa del valor que discrimina entre amigo y enemigo. Esa forma de creencia se manifestaba en dimensiones sociales que arremolinaban a la gente alrededor de esos valores y, con ellos, les conferían orden pasional y vital. Por eso, el Estado debía tener como base un movimiento público basado en los nuevos valores, en el que se ejercía la representación y la vida política, la aclamación y el plebiscito, hasta penetrar en el seno mismo del pecho de los sujetos. Esta solución constituyente de lo público y de lo privado, de las instituciones y de los sujetos, fue la dimensión schmittiana que admiró a los teóricos del franquismo, sin duda. Por debajo del nacional-catolicismo hay un uso político de la religión que recuerda mucho a Maquiavelo, el secreto inspirador de Schmitt.

3.— *Intensificación*. Sigamos un instante nuestra argumentación. El conflicto existe, es un dato social e histórico. Dotarlo de papel constituyente es sin embargo una opción política que ha de ser convincente, persuasiva y fundada. Con esta decisión se hace de la política la forma específica de transformar seres humanos dispersos en sujetos. En su forma social inmediata ningún conflicto es constituyente. Sólo en su forma política puede llegar a serlo. Así que la política antes de la política debe transformar un conflicto social existente en constituyente. Esta transformación —que no es una desnuda construcción o *creatio ex nihilo*— tiene un nombre en la doctrina de Schmitt: intensificación. Tal concepto tiene

<sup>19</sup> Esta reserva liberal era afín con el espíritu judío, que no puede hacer del Estado su Dios en la tierra. Su sentido de la trascendencia de Dios se lo impide. Schmitt cargó las tintas contra esta tradición que desde Spinoza hasta Mendelssohn y J. Sthal corrompían el sentido de su noción de Estado. Como es natural, Schmitt se congració así con las exigencias de los nazis de insultar a los judíos, aunque en su opinión este hecho puramente espiritual e intelectual, y no la raza, era el elemento perturbador del judaísmo para cualquier auténtica política. Su poderosa teología de la trascendencia bloqueaba el paso a la teología política.

una larga historia en la ontología moderna, desde Spinoza, pero aquí no podemos exponerla. En realidad, sólo necesitamos referirnos a una manifestación tardía. En la doctrina militar de Clausewitz un proceso paralelo recibe el nombre de escalada<sup>20</sup>. En la página central, a mi parecer, del *Concepto de lo Político* se expone con claridad esta tesis<sup>21</sup>. Aunque se encuentra citada literalmente en nota, llamo la atención sobre las diferencias entre el conflicto potencial y el político o constituyente, entre el conflicto antes y después de la intensificación. Pues lo decisivo es que la diferencia amigo y enemigo sólo caracteriza el *grado extremo de intensidad* de una asociación y disociación. Para eso, esta disociación no ha de reducirse a la presencia del otro o del extraño. Ha de ser extraño en un *sentido existencial particularmente intenso*. ¿Cómo pasamos a intensificar la desvinculación afectiva con lo ajeno? Schmitt aquí es tan rudimentario como los etólogos. Cuando leemos las reflexiones de Irenäus Eibl-Eibesfeldt sobre la violencia y el conflicto<sup>22</sup>, extraemos esta lección: la inteligencia humana puede neutralizar la «tendencia al contacto pacífico» de los seres humanos y «hacer que el contrario inspire temor y desconfianza». En otro lugar dice: «la creciente ideologización refuerza la agresividad». Como Schmitt, Eibl-Eibesfeldt cree que esta tendencia a formar grupos separados es constitutiva de nuestra especie. En realidad, creo que su punto de vista es que el estado de aislado del ser humano le impide organizar su psique y que esa pulsión hacia la organización subjetiva le inclina a formar grupos. Ahora bien, esta organización puede hacerse de muchas maneras. Los etólogos dicen que «en la formación del concepto de enemigo tal vez sigamos compulsivamente ciertas asociaciones de ideas»<sup>23</sup>. En lugar de intensificación, y de analizar esta dimensión compulsiva, Eibl-Eibesfeldt habla directamente de propaganda e ideologización y su resultado es asegurar la agresividad. En su tesis nunca sabemos si la compulsión es causa o efecto y si la asociación de ideas por la que se canaliza es natural o inducida.

En realidad, Schmitt es más refinado en su forma de expresión porque usa todo el arsenal de la metafísica moderna. Desde 1648<sup>24</sup>, el enunciado más básico

<sup>20</sup> Cf. Para Clausewitz, puede verse el último capítulo de mi libro *La Nación y la Guerra*, Res Publica, Murcia, 1999.

<sup>21</sup> Se trata de la p. 27 del *Begriff des Politischen*, de la edición citada, que dice así en mi traducción: «La diferencia amigo y enemigo tiene el sentido de caracterizar el grado extremo de intensidad de una vinculación o separación, de una asociación o disociación. [...] El enemigo político no necesita ser moralmente malo ni estéticamente odioso. No tiene que ser un competidor económico e incluso puede parecer ventajoso hacer negocios con él. Éste es precisamente el otro, el extraño, y basta para su esencia que él sea algo otro y extraño en un sentido existencial particularmente intenso, de tal manera que en el caso extremo sean posibles con él conflictos que no puedan ser decididos ni por una norma general previa, ni por la sentencia de un tercero imparcial y descomprometido. La posibilidad de un conocimiento y una comprensión correcta, y con ello también la disposición a meter baza y juzgar es aquí dada sólo por la participación y la implicación existencial. Sólo los participantes mismos entre sí pueden resolver [*ausmachen*] el caso de conflicto extremo; y por eso cada uno de ellos puede decidir sólo por sí mismo si el ser otro del extraño significa en un concreto caso de conflicto presente la negación de la forma de existencia propia y, por eso, ha de ser desarmado o combatido para preservar la forma propia de ser y la forma propia de vida».

<sup>22</sup> Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio. Historia natural del comportamiento humano*, Salvat, Barcelona, 1994, pp. 98 y 99.

<sup>23</sup> Irenäus Eibl-Eibesfeldt, o. c., p. 224.

<sup>24</sup> Es el axioma básico del tratado de Westfalia de 1648 como la divisa que por entonces enunció Cronwell como reguladora de la revolución: «La primera cosa de que yo hablaré es que esta es la primera lección de la Naturaleza: ser y preservación. La conservación de esto, de nuestro «national Being», ha de ser considerado respecto a aquellos que buscan destruirlo, hacer que este no sea». Este sería el «natural enemy». Citado por Schmitt, *Begriff*, ob.cit. p. 67 nota.

de la ontología moderna, aplicado a todo sujeto, dice que «todo ente busca ante todo perseverar en su ser». Ésta es la norma de los entes y de hecho es la base de la razón de Estado. Como es natural, este enunciado se aplica a los seres humanos: antes que sujetos organizados son vistos como entes. Por lo tanto, el caso intenso de conflicto es aquel en el que está en peligro la preservación del ser de un sujeto. Aquí la alteridad no es *per se* peligro. El sentido de la intensificación buscaría persuadir a los vinculados entre sí de que un otro es una amenaza potencial para perseverar en el ser del grupo y de cada uno de ellos. La intensificación es un trabajo del propio grupo sobre sus integrantes, no del otro. Por ella, la propia existencia del grupo y de los sujetos se presenta como amenazada. Por tanto, la intensificación es ante todo constituyente porque despierta las pulsiones a la preservación del ser del grupo. Esta es la clave de la diferencia entre constitución existencial y constitución normativa. El papel constituyente del conflicto en su caso extremo es sencillamente que constituye un grupo dotado de una voluntad de permanecer en su ser. Por eso en la *Teoría de la Constitución*, que debía desplegar *El concepto de lo político*, se dice: «Toda unidad política existente tiene su valor y su justificación existencial no en la rectitud o utilidad de normas, sino en su existencia. Lo que existe como cantidad política es, considerado desde un punto de vista jurídico, digno de que exista. De ahí que el «derecho de autoconservación» es el presupuesto constitucional de todas ulteriores justificaciones. Este derecho busca ante todo conservarse en su existencia, *in suo esse perseverare* (Spinoza). Este derecho protege su *Existencia*, su *Integridad*, su *Seguridad* y su *Constitución*, todos valores existenciales»<sup>25</sup>. La norma jurídica es posterior, y no tiene un valor existencial, sino expresivo y organizativo. La representación política, a través de la cual se forja la norma, no es sino el fenómeno en el que brilla la forma de ser<sup>26</sup>. Todo esto se aplica al ser del grupo y al ser del sujeto constituido por aquél.

La implicación de esta tesis sería muy clara: sólo hay unidad de acción política —eso que Schmitt llama soberanía<sup>27</sup>— donde hay identidad existencial en intenso peligro. Schmitt dice con toda claridad que «es indiferente de qué fuerzas extrae ella sus últimos motivos psíquicos»<sup>28</sup>. Pero en realidad podemos matizar este paso. Schmitt conocía la tesis de Weber acerca de la separación de las esferas de acción social, y se decidió a desplegar este esquema ya desde la conferencia de Barcelona de 1921 sobre *La época de las neutralizaciones*. Su desarrollo consistió en asegurar que cada esfera de acción social tenía sus propios supuestos antropológicos<sup>29</sup>. Lo propio de la política era una teoría antropológica pesimista que dice que es preciso contar con la posibilidad del enemigo y del mal. Ahí residía la afinidad electiva entre la teología y la política<sup>30</sup>. Pero mientras que la teología se las ve con el mal relacionado con un valor, la política se las ve con un mal existencial e implica con toda claridad «la real posibilidad de la muerte física»<sup>31</sup>. La cuestión es que este ámbito roza el mismo núcleo identitario del ser y despierta el miedo a

<sup>25</sup> Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, 1928, p. 22.

<sup>26</sup> «eine höhere Art des Seins zu konkreten Erscheinung». *Die geistigesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humblot, 1923, p. 41.

<sup>27</sup> Soberanía y unidad de acción política significan lo mismo en Schmitt.

<sup>28</sup> *Der Begriff des Politischen*, o. c., p. 43.

<sup>29</sup> *Der Begriff des Politischen*, o. c., p. 63.

<sup>30</sup> *Der Begriff des Politischen*, o. c., p. 64.

<sup>31</sup> *Ibid.*

dejar de existir<sup>32</sup>. Así que aunque la sustancia de la política puede cambiar, no cambia el sencillo hecho de que hay motivos psíquicos que prestan su fuerza a la política y determinan ese miedo existencial ante los otros que hace que los seres humanos se embarquen en la aventura de morir y matar. Sólo entonces, cuando se ordena y concreta esa pulsión de muerte –miedo y violencia–, se obtiene una señal precisa de que los seres humanos están constituidos como sujetos. Lo decisivo es que «todo transcurre al final alrededor de una creencia antropológica». Y esta dice que el Otro se puede intensificar en Extraño, y este a su vez en Enemigo, si es visto y presentado como aquel que en caso de conflicto puede llevar a nuestra anulación. Schmitt aquí no nos sugiere la posibilidad de un círculo moral: al presentar así al otro, no se identifica al enemigo, sino que se construye y se crea. Y sin embargo, se acepta que, una vez creado, su existencia confirma la razón de quien lo ha creado, como si en el fondo sólo lo hubiera identificado o descubierta. En cierta forma, se trata de uno de los casos de autoprofecía que se cumple a sí misma. Sin embargo, no hay duda de que estos procesos se han dado en la historia, al margen de que sean evitables o no. Los modernos estudiosos del comportamiento vienen a decir algo parecido. Desde Hobbes se viene haciendo<sup>33</sup>. Y todo permite concluir que, desde este mismo autor, esta estrategia ofrece retóricas que aspiran a formar un verdadero Estado. La eficacia pacificadora del mismo no ha tenido igual en la historia de la humanidad<sup>34</sup>. La presentación teórica de esta operación consiste en decir que la teoría no está más implicada en mantener la violencia y el conflicto, que en extraer las consecuencias pacíficas constituyentes neutralizadoras del mismo y fundadoras de orden.

4.– *La verosimilitud del proyecto schmittiano*. Aquí podemos comenzar a exponer nuestras profundas diferencias con Schmitt. Que otros seres humanos se conviertan en el Otro, éste en extraño y éste a su vez en enemigo, no es un paso obligado ni necesario. Como es natural, todo el proceso supone en cierto modo ser e identidad. Así se podría impugnar la serie desde su primer paso, pues conceder ser, identidad y alteridad ya sería conceder demasiado. Sólo necesitamos aceptar pulsiones conflictivas, como la de conservación y de muerte, que todavía estarían por organizar en categorías y dar en formas capaces de rendir la formación de un sujeto cuya condición continua no tiene por qué ser sentirse permanentemente en peligro. Sea como sea, podemos embarcarnos en ese proceso de intensificación política del conflicto, pero también en otro tipo de disciplinas destinadas a emprender procesos de doble desarme, para los que hay pautas bien

<sup>32</sup> Como dijo en la misma *Verfassungslehre*, o. c., p. 37: «El enemigo, según su concepto, es algo otro y extraño según su ser, y la suprema escalada del ser otro, la cual lleva en caso de conflicto a la anulación de la forma propia de política existencia».

<sup>33</sup> Pinker, sin ir más lejos, asume que «la táctica de la deshumanización puede sacar fácilmente a una persona del círculo moral de la otra». Esta sería la táctica de proponer al otro como extraño y enemigo. Pinker, *Tabula Rasa*, Paidós, Barcelona, 2004, p. 467. Este objetivo se logra desplegando el miedo. El mismo autor habla de la escalada en esta presentación. Su tesis es que «la violencia no es un impulso primitivo o irracional, ni una patología, excepto en el sentido metafórico de una condición que todos quisieran eliminar. Al contrario, es el fruto casi inevitable de la dinámica de los organismos sociales racionales y que procuran su propio interés». Cf. o. c., p. 479.

<sup>34</sup> Para una abundante demostración de este aserto, cf. Pinker, *Tabula Rasa*, o. c., p. 480: «El fallo de una autoridad armada parece ser la técnica general de reducción de violencia más eficaz jamás inventada». «El crecimiento de estas autoridades puede explicar el declive espectacular de la tasa de homicidios en las sociedades europeas desde el medioevo». O. c., p. 481.

ordenadas<sup>35</sup>. El fondo del asunto es que Schmitt no es un optimista, ni cree que la violencia sea un mal exclusivamente cultural, o que implique en todo caso corrupción moral. Siempre ha creído que esta apreciación del conflicto estaba exenta de todo sentido moral. Como para Steven Pinker, para Schmitt la violencia y el conflicto forman parte de como somos. La pulsión de autoconservación no puede negarse ni los cálculos para intensificarla pueden ser siempre despropósitos. Hay una violencia discrecional, que se propone unos objetivos y que no puede reducirse a un accidente<sup>36</sup>. Así que, aunque no sea un paso obligado ni necesario, podemos imaginar ciertas situaciones en que el proceso de considerar a ciertos seres humanos como el Otro, como extraño y como enemigo sea una opción más atractiva para la gente. Entonces, la técnica del doble desarme está más comprometida en su eficacia. Sobre todo cuando estos fenómenos adquieren dimensiones de masas. Cuando esto sucede presentan aspectos que son muy relevantes para entender a Schmitt.

Sin ninguna duda, una de esas situaciones fue la época que se inició tras 1871 y acabó en 1945. Se trataba del tiempo en que toda legitimidad fue impugnada. Cualquier pretensión de validez fue discutida por otra pretensión de validez opuesta. Muchos teóricos fueron testigos de esa época, y otros la habían preparado, como es el caso de Soren Kierkegaard<sup>37</sup>, pero especialmente cercanos a los tiempos de Schmitt fueron dos a los que vamos a prestar cierta atención: Helmut Plessner y Alfred Seidel<sup>38</sup>. Sus evidencias permiten adscribir verosimilitud a un proyecto constituyente según el modo decisionista y conflictivo de Schmitt. Plessner fue un crítico de la forma de la comunidad<sup>39</sup>, esta ideología que hace al individuo un accidente del grupo ancestral y le encarga como principal función formarlo, defenderlo, mantenerlo y expresarlo. Tal realidad tradicional, que lleva su legitimidad en su propia existencia, ya no operaba más, decía Plessner con razón. Ese era el efecto de los cambios sociales que habían llevado a los seres humanos a la sociedad de masas. Sin embargo, los seres humanos tenían demasiado reciente esta pérdida como para no sentir nostalgia del estado subjetivo anterior. La consecuencia fue que se entregaron al *radicalismo*, un concepto cercano al de intensificación. Ese concepto de radicalismo era claramente melancólico e implicaba una «negación de la realidad dada por amor de la idea». Esa idea era desde luego sustitutiva de la comunidad perdida. Con ello, nada de lo real aparecía como legítimo. La consecuencia era que se despreciaban las sugerencias de atenerse a lo real y aceptar la coacción de lo objetivamente posible<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> «El componente cognitivo de la naturaleza humana puede permitirnos reducir la violencia incluso cuando parece ser la estrategia racional en ese momento». Pinker, *Tabula Rasa*, o. c., p. 487.

<sup>36</sup> Cf. *Tabula Rasa*, o. c., p. 459.

<sup>37</sup> Puede verse en Román García Pastor, y su traducción del escrito de Schmitt, *La visibilidad de la Iglesia*, en el número de la revista *Daimon* dedicado a Schmitt, Universidad de Murcia, Murcia, 1994.

<sup>38</sup> Estos dos autores fueron puestos en relación con Schmitt en el documentado estudio de Rüdiger Kramme, *Helmut Plessner und Carl Schmitt, Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre*, Duncker & Humbot, Berlin, 1989. Utilizo algunas reflexiones de Kramme, aunque mi argumentación tiene otra finalidad general.

<sup>39</sup> Cf. mi trabajo «Tönnies versus Weber: el debate comunitarista desde la teoría social». En Francisco Cortés, Alfonso Monsalve, editores, *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*. Edicions Alfons el Magnanim, Valencia, 1996, pp. 19-55.

<sup>40</sup> H. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft, Eine Kritik des sozialen Radicalismus*. Verlag F. Cohen, Bonn, 1924, p. 13.

El radicalismo era un síntoma y Plessner creyó que su sentido era una «sobrecompensación de la interna labilidad» de la vida subjetiva post-tradicional. En él se expresaba el anhelo de recuperar el paraíso perdido y la «engañosa esperanza de un regreso a una vida originaria carente de complicaciones, a la reconquista de la paz comunitaria». Pero esto era sólo un síntoma de la «fatal escisión del nuevo mundo»<sup>41</sup> que hacía que el ser humano regresara a pulsiones previas a su constitución en sujeto. Plessner pensaba que este radicalismo era una mentira, algo así como un autoengaño psíquico, cuya fuerza de seducción era proporcional a la debilidad psíquica del sujeto. El ídolo de la comunidad era atractivo para los débiles del mundo<sup>42</sup>. Debilidad para él no era sino la huida hacia una comunidad idealizada y el rechazo a enfrentarse a los problemas de la objetividad<sup>43</sup>. El miedo y la angustia ante el presente y el futuro ignoto estaban en la base de estos hechos<sup>44</sup>. Este radicalismo disponía a la muerte por la idea. Esta era la verdadera realidad constituyente de los sujetos.

Alfred Seidel era testigo de otra condición específicamente moderna, complementaria de la subrayada por Plessner, que ha sido caracterizada por la filosofía como nihilismo. En su ensayo de 1923, poco antes de su muerte en suicidio ocurrida un año después, que lleva por título *Bewusstsein als Verhängnis* (*Conciencia como condena*)<sup>45</sup>, Seidel realizó una crítica de la época desde Freud. En ella, partía del diagnóstico de un filósofo filocatólico como M. Scheler, para quien el resultado evolutivo más notable de la sociedad industrial era una hipertrofia de las pulsiones vitales, algo que se podía observar también en los animales domesticados. Este era el caso, desde luego, de la pulsión sexual<sup>46</sup>. Pero no sólo esa pulsión hiperdesarrollada producía inquietud y ambivalencias en los seres humanos. También sucedía con las pulsiones intelectuales. Según estos autores, el hombre moderno está dominado por una compulsión de controlar las conexiones de lo real en términos de causalidad, finalidad, totalidad o destino. En suma, está poco preparado para aceptar el azar. Esta compulsión produce una coacción intelectual que inhibe los procesos inconscientes y los penaliza con una inquietud insostenible. La cuestión es que esas pulsiones reforzadas sólo pueden encontrar alivio en dos caminos: el de la neurosis o el de la sublimación cultural. Ambos, como sabemos desde Freud, eran soluciones estructurales semejantes. Así, Seidel

<sup>41</sup> *Grenzen der Gemeinschaft*, o. c., p. 23.

<sup>42</sup> *Grenzen der Gemeinschaft*, o. c., p. 26.

<sup>43</sup> «Fuerte es quien domina la sociedad, porque la afirma; débil es quien huye de ella por mor de la comunidad, porque la niega. Fuerte es quien no sólo soporta la distancia respecto a los hombres, la artificiosidad de sus formas, el refinamiento de la vida, el aumento de sus posibilidades de estímulo, sino que no las busca como compensación de sus debilidades vitales y se deja impresionar por su brío, quizá también con una resignación heroica. [...] Fuerte es quien afirma el ser complejo de la sociedad por la dignidad del ser humano particular y de la totalidad, y débil quien desea entregar la dignidad por la fraternidad en la comunidad.» *Grenzen der Gemeinschaft*, o. c., p. 29.

<sup>44</sup> *Grenzen der Gemeinschaft*, o. c., pp. 35-6.

<sup>45</sup> Alfred Seidel, *Bewusstsein als Verhängnis*, Edition Subversion-Verlag, Impuls, Bremen, 1926. Ha sido objeto de estudio por Jürgen Frese, *Bewusstsein als Verhängnis. Alfred Seidels Bedeutung für fortwirkende Theoriebildungen der 20 Jahre*. Typoskript, Bielefeld, 1975.

<sup>46</sup> Esto lo aceptó Seidel con firmeza. Cf. para esto Kramme, *Helmuth Plessner und Carl Schmitt*, o. c., pp. 53-60. En el caso de la pulsión sexual hoy tenemos claro que está más desarrollada que todas las posibilidades de satisfacción. Recuérdese la conocida escena de Fallstaf, cuando en las *Alegres comadres de Windsor*, se pregunta por el misterio de que el deseo no abandone al ser humano ni siquiera cuando ya le han abandonado las fuerzas.

suponía que el radicalismo y el idealismo tenían un claro componente neurótico o sublimado.

El problema sin embargo no estaba ahí. Tanto la neurosis como la producción cultural auténtica conectan con pulsiones inconscientes y, en ellas, obtienen la garantía de su eficacia cultural o psíquica. Al quedar atravesado por la coacción de la conciencia, el ser humano bloqueaba las pulsiones culturales creativas y se entregaba a una ironía intelectualizada destructora. Con ello, una hipertrofia pulsional —en este caso la pulsión intelectualista— bloqueaba la única solución para aliviar la otra hipertrofia pulsional afectiva —la producción cultural inconsciente<sup>47</sup>. Surgía así la elevada improbabilidad de un equilibrio. La neurosis quedaba como única salida. Schmitt surge de este dilema. La única solución para él era asumir la escisión y atenderla de manera analizada: junto a la hipertrofia intelectual que produce la ciencia y los sistemas burocratizados de control, se debía canalizar la hipertrofia pasional de radicalismo por esa actividad política que produce la intensificación afectiva de amigo y enemigo, la identificación con el representante carismático y la interiorización de su personalidad representativa<sup>48</sup>. Junto a la técnica, la política. Junto al frío y obediente burócrata, el ardiente seguidor. Ese sujeto es el que identificaron en la figura del Trabajador los hombres como E. Jünger y el que quiso lograr el nazismo<sup>49</sup>. La forma política tiene aquí un sentido antropológico claro. Lejos de asumir la cultura como un radicalismo neurótico que desprecia la realidad por la idea, en el sentido de Plessner, la formación política carismática y sus construcciones de amigo-enemigo ofrecería una salida clara a las importantes e intensas cargas pulsionales sin organizar.

Schmitt se vio impulsado a este paso ante las evidencias de que el dilema de Seidel llevaba a la disolución del sujeto, cosa que él mismo había experimentado en el análisis de Kierkegaard y de Hugo Ball<sup>50</sup>. En efecto, como hemos dicho, la sublimación cultural se podía definir como una actividad cuya eficacia parecía proporcional a su base inconsciente. La pulsión intelectual eliminaba esa base con una intensa coacción al control. Toda la realidad bajo el efecto de la conciencia puede ser de otra manera, implica noticia de la propia contingencia, y amenaza con la caída en el relativismo. El cinismo, la ironía, el nihilismo amenazan así toda sublimación y sugieren un futuro de parálisis y de falta de motivación, al romper los vínculos con los deseos profundos e inconscientes. Sin duda, la pulsión sexual resiste el cinismo y la ironía. Pero como motivo único no alcanza a la totalidad de la personalidad, que, conscientemente y en los demás campos, no puede representarse el futuro sino como probabilidad, azar, peligro

<sup>47</sup> «Pero si la sublimación consciente es una solución de esta alternativa, queda como una cuestión abierta. La mayoría de las sublimaciones son posibles sólo como inconscientes y como tales quizá constituyen la única salvación de la hipertrofia pulsional. Este sería posiblemente el sentido biológico de la cultura». Seidel, *Bewusstsein als...* o. c., p. 92.

<sup>48</sup> Schmitt confesó que dependía más del historiador católico Rudolf Sohm que de Max Weber. Para este autor debe verse Tal Howard, «Notes to Charisma and History: The Case of Münster, Westfalia, 1534-1535», en *Essays in History*, vol. 35, 1993, pp. 49-64. Rudolf Sohm fue sobre todo un historiador de las instituciones católicas y del derecho romano. Su libro *Outline of Church History*, editado en MacMillan todavía se reeditaba en fecha no tan lejana, en Beacon Paperbacks, 1962.

<sup>49</sup> Sobre Jünger debe verse ahora H. Wegener, (ed.) *Ernst Jünger y sus pronósticos del Tercer Milenio*, Editorial Complutense, Madrid, 2006.

<sup>50</sup> El primero en su trabajo «La visibilidad de la Iglesia», edición de Román García Pastor, *Daimon*, Murcia, 1994. El segundo en sus años de juventud, con quien llegó a tener una gran amistad.

y amenaza. La salida fue la intensificación, que ahora muestra su faz subrogada de la sublimación, en tanto formación consciente de afectos desplegada bajo esa coacción de control, propia de los sistemas intelectualizados. Para ello se debía aprovechar las energías de la radicalización, de las que había hablado Plessner. La propaganda o la ideología operaron el resto. La intensificación se puede poner al servicio del marxismo, del nacionalismo, del romanticismo o de una voluntarista renovación del catolicismo<sup>51</sup>. Su base psíquica es común en todos los casos: afectos no formados ni integrados, pulsiones en desequilibrio interno y entregados a una intensidad vacía, sin objeto. Para abrir la puerta a la formación de sujetos se requiere una pulsión que sea al mismo tiempo afectiva e intelectualizable, en la que converjan las dimensiones inconscientes y las conscientes, neuróticas e intelectuales.

Entonces, la coacción de control desplegada de forma consciente en la intensificación ideológica de afectos es el síntoma que revela una síntesis que se oculta tras la debilidad psíquica y la compensa: la pulsión de poder. De forma necesaria, Seidel pensó que esta hipertrofia de la pulsión de poder debía comprenderse como una «Übersteigerung des Selbsterhaltungstriebes»<sup>52</sup>. Todo el nietzscheanismo se presentaba ahora como síntoma de una enfermedad que mostraba al hombre como un animal enfermo de miedo compensado por un afán de poder. En realidad, la pulsión que estaba hipertrofiada en el fondo, y la que pujaba en todo el sistema, era la de la autoconservación. Mas si se había producido esta hipertrofia era como reacción compensatoria a un efecto necesario de la conciencia como condena: que todo puede convertirse en una amenaza, porque todo es contingente y puede ser de otra manera. Para una representación del sujeto altamente intelectualizado y entregado de forma unilateral a la autoconservación, caracterizado como identidad y ser, el futuro y el tiempo en general es sobre todo amenaza<sup>53</sup>.

He expuesto las reflexiones de Seidel y de Plessner de tal manera que nos interpiden con fuerza y permitan explicar la salida de Schmitt. No cabe duda de que el nihilismo epocal significó tanto el reconocimiento de la necesidad antropológica de la cultura, como la imposibilidad de ofrecer prestaciones culturales apropiadas. Se comprendió a la vez que la psique humana está sometida a una dinámica permanente de desestabilizaciones y que ya no se tenía nada a la mano para regular, equilibrar y traducir-comunicar esos flujos afectivos con medios regulados desde la institución cultural. No se trataba sólo de la desaparición de la institución del Estado, que Schmitt puso en el centro de su mirada. Se trataba de que se desmoronaba todo lo que Hegel llamaba espíritu objetivo<sup>54</sup> o lo que luego

<sup>51</sup> En realidad, Seidel comprendió que la forma institucional del catolicismo es el paradigma ideal-típico de toda ideología planificada. Cf. Seidel, *Bewusstsein als...* o. c., p. 195. Kramme, *Helmuth Plessner und Carl Schmitt*, o. c., p. 60. Aquí los análisis de estos autores daban la razón a Schmitt: sólo una reedición del catolicismo podría salvar al ser humano de su neurosis.

<sup>52</sup> Seidel, *Bewusstsein als...* o. c., pp. 78 y 95 y sigs.

<sup>53</sup> Kramme, *Helmuth Plessner und Carl Schmitt*, ob. cit. p. 54.

<sup>54</sup> De ahí las reacciones hiperconservadoras de los neohegelianos como K. Larenz y H. Frayer. Este, con su *Theorie des objektiven Geistes* fue muy influyente en España. Cf. F. J. Conde, *Teoría y sistemas de las formas políticas*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1953, p. 61. De K. Larenz se tradujo por Truyol Serra y Galán Gutierrez. *La filosofía contemporánea del derecho y del Estado*. Editorial de Derecho Privado, Madrid, 1942. En su prólogo, Legaz Lacambra recordó la impronta hegeliana del texto. Cf. p. 3-7. Para el significado de Larenz se debe ver la magnífica monografía de M. La Torre, *La lotta contra il diritto soggettivo. Karl Larenz e la dottrina giuridica nazionalsocialista*, Giuffrè, Milán, 1988.

se llamó cultura<sup>55</sup>. Esto es lo que echaba de menos Schmitt cuando constataba que «lo religioso no es definible en un sentido unívoco a partir de la iglesia y la política no lo es más a partir del imperio o del Estado»<sup>56</sup>. Sin salvaguardas objetivos, ahora todo quedaba en manos de la conciencia subjetiva, que se vio sobrecargada por la responsabilidad de forjar a partir de sí misma un nuevo orden para un sujeto ya destruido en sus formas tradicionales. Mas ya Hegel había descubierto que el espíritu subjetivo no puede dotarse de orden por sí mismo ni devenir así sujeto. La consecuencia de esta sensación de amenaza generalizada fue la hipertrofia de la pulsión de auto-conservación, aunque fuese de algo que mientras tanto se había convertido en pura fragilidad. La proporción entre violencia y fragilidad seguía intacta. Para responder a esa hipertrofia de la sensación de inseguridad, y ordenar la subjetividad, Schmitt encontró la intensificación de la forma propia de vida, en un sentido existencial desnudo, y esto quería decir al margen de toda conciencia de legitimidad y de normatividad. Nada de sublimación: facticidad existencial pura. Ahí se limitaba la pulsión intelectual de conciencia, se llegaba al final de las preguntas y se consideraba válida cualquier expresión de sí que diera seguridad. Ahí la conciencia como condena se intentaba romper: la aceptación ciega de la forma de existencia propia, ahora intensificada para borrar las noticias de su propia contingencia, de su mera posibilidad. De esto fue testigo Heidegger al ofrecer aquella sentencia: «El *Man* mismo dice de la manera más frecuente y en voz alta Yo. Yo, porque en el fondo no es propiamente él mismo y así esquivo al propio poder-ser»<sup>57</sup>.

5.— *La estructura de la identidad*. Esta autoafirmación a cualquier precio<sup>58</sup>, es justo lo que hay tras la intensificación de Carl Schmitt y el proceso de construcción del sujeto como identidad. Es hora de volver entonces a la página central del *Concepto de la Político*. La intensificación es algo que ha de hacer cada grupo desde sí mismo. Para que alguien llegue a ser enemigo basta que sea algo otro y extraño en un sentido existencial particularmente intenso. Ahora bien, en el caso extremo deben ser posibles con él conflictos que no puedan ser decididos ni a partir de una norma general previa, ni por la sentencia de un tercero imparcial y descomprometido. Esta es la cuestión central. No someterse a un tercero imparcial es decidido por el grupo, que así se eleva a soberano carismático, el que produce unidad de acción, el que mantiene firme la identidad, el que produce representación e identificación<sup>59</sup>, todos estos conceptos freudianos que tienen que ver con el fortalecimiento de las pulsiones de omnipotencia narcisista. «Das Ich kann sich ebenfalls nur mit seinem eigenen Echo verheiratet», dijo con claridad

<sup>55</sup> De este movimiento forma parte Ortega y Gasset con su recurso vitalista, bastante ajeno a sus dificultades y a su propia improbabilidad.

<sup>56</sup> *Teología Política*, II, o. c., p. 148.

<sup>57</sup> *Sein und Zeit*, p. 322 de la primera edición alemana. El pasaje era demasiado claro para que Schmitt no reparara en él. Cf. *Glossarium*, Duncker & Humblot, Berlín, 1991, p. 111.

<sup>58</sup> La frase es de Plessner, *Grenzen*, o. c., p. 69.

<sup>59</sup> Que esta identificación utiliza todos los resortes de lo que hemos llamado antes propaganda se puede ver en la p. 37 de *Parlamentarismus*, o. c., Allí dice Schmitt: «Claramente, se muestra también entonces de una forma particularmente apropiada la única cuestión práctica que concierne a la identificación: la pregunta acerca de quién dispone de los medios para formar la voluntad del pueblo: poder político y militar, propaganda, dominio de la opinión pública por la prensa, las organizaciones de partido, asambleas, educación popular, escuela. En particular, el poder político puede formar desde sí mismo la voluntad del pueblo desde la cual él debe proceder».

Schmitt<sup>60</sup>. Aunque en el proceso de construcción del enemigo hay dos implicados, y sólo dos, uno de ellos obra por su cuenta y riesgo. La posibilidad de un conocimiento y una comprensión correcta de un grupo por parte del otro, la disposición a meter baza y juzgar sólo viene determinada y permitida a los que de entrada manifiestan una participación e implicación existencial en el mío. Schmitt dice: «Sólo los participantes mismos entre sí pueden resolver [*ausmachen*] el caso de conflicto extremo; y por eso cada uno de ellos puede decidir sólo por sí mismo si el ser otro del extraño significa en un concreto caso de conflicto presente la negación de la forma de existencia propia y por eso ha de ser desarmado o combatido para preservar la forma propia de ser y la forma propia de vida». La actitud hacia el otro así se forja sencillamente en un asunto en el que sólo trato conmigo mismo. La decisión acerca del conflicto, y el conflicto en su caso extremo como guerra, la intensificación, es un proceso auto-referencial y tiene que ver con la autodeterminación y la auto-afirmación. Su resultado es una idealización específica y total, autorreferencial y solipsista, que Schmitt llamó concepción del mundo, existencial y afectivamente vinculada, idealismo y radicalismo unidos. Esta es la verdadera operación de constituir un sujeto con las consecuencias de establecer diferencias entre amigo-enemigo intensas y radicales<sup>61</sup>. En esa concepción del mundo el grupo alcanza lo complementario de una realidad frágil en desequilibrio continuo: la identidad.

Como hemos dicho, esta autoafirmación que necesita de una intensificación es índice de un futuro percibido como amenaza. En realidad, el movimiento de Schmitt consiste en atenerse a las categorías metafísicas modernas. Así, nuestro autor repudia lo que la propia inteligencia nos dice: que por mucho que intentemos dotar de necesidad a nuestra existencia, con los axiomas post-cristianos de que el ser persevera en el ser, vivimos en un mundo contingente y azaroso, dominado por un abismo radical entre el tiempo del cosmos y el tiempo de la vida. Este abismo no se acortará por mucho que se alarguen los años de vida de cada uno. Como si estuviéramos decepcionados por esta noticia, la reacción compensatoria es hipertrofiar la pulsión de vida. Aquí es donde podemos invocar a Freud y su ensayo de *Más allá del principio de placer*. La manera de hacerlo es dirigir la pulsión de muerte hacia el exterior, intensificando a la vez mi autoafirmación y reservando la pulsión de muerte al otro. Esa hipertrofia de la pulsión vital me hace incapaz de relacionarme con mi pulsión de muerte de forma ordenada y referirla a mí. Los afectos hacia el representante, con quien me identifiqué, pueden ser tan intensos como los afectos dirigidos contra el enemigo, a quien odio. Como es natural, todo este proceso es el mismo. Tenemos dos caras de la autorreferencialidad y no necesitamos rasgos objetivos de otros seres humanos que justifiquen nuestro paso hasta hacerlo Otro, Extraño y Enemigo. Estos pasos son asuntos que hacemos nosotros con nosotros mismos. En realidad, es un régimen más bien solitario —por eso su

<sup>60</sup> *Glossarium*, ob. cit., p. 111.

<sup>61</sup> Veamos este texto en el que se pregunta Schmitt: «¿Pero qué era la concepción del mundo? Nada sino las generalizaciones y exageraciones, demonizaciones y construcciones de enemigos que se producen desde los fines progresivos y las situaciones de escalada por parte de un segmento y elite sociológica determinada». *Glossarium*, o. c., p. 61.

concepto es una improbable soberanía— para preservarnos como identidad y tanto más intenso cuanto más en peligro estemos.

Aquí es donde llegamos al punto decisivo. Uno no puede compartir con Freud muchas cosas, desde luego, y aquí sólo me interesa de él lo que puede hacer más claro el argumento de Carl Schmitt. Las alusiones a Freud son aquí instrumentales. La cuestión decisiva es: ¿los procesos que estamos estudiando, son únicamente adecuados a la situación epocal que Schmitt y Freud compartieron? ¿O más bien son consustanciales a la forma del sujeto entendido como identidad? Schmitt, desde luego, creía que éste era el verdadero estatuto del sujeto humano. Y lo creía porque se atuvo a la forma de la identidad como única forma del espíritu. Esta era en el fondo su premisa teológica. Con claridad dijo: «Gott ist das ganz Identische. Gott ist Ich»<sup>62</sup>. Esto es lo que le mantenía anclado al mundo moderno, a la época del *ius publicum europaeum*, con su imperativo de permanecer en el ser. En realidad, él creía que esta época era la expresión más elevada de la humanidad. Y lo creía porque había aplicado en la tierra el modelo de la trascendencia y había pensado la antropología y la política bajo la forma de la teología. Desde este punto de vista, como Hobbes, Schmitt hacía de la antropología una figura de la política y ésta, una figura de la divinidad. En esta tesis creyó preservar la esencia del catolicismo político. Este punto de vista le hacía especialmente favorable a la presentación de la identidad como base misma del orden y del espíritu. Dios también era Uno y se caracterizaba a sí mismo como el que Es, el que ha sido y será, el que permanece en el ser. Por eso le era necesario el Otro, el extraño y el enemigo. Veamos este argumento, porque todavía nos lleva a algo más profundo.

En la obra ya citada, en la *Teología Política* II, Schmitt no sólo ajustó las cuentas con Erik Peterson. En un *Postfucio* al texto se vio obligado a saludar el monumental libro de Hans Blumenberg, *La legitimidad de la modernidad*. Como es evidente, el católico Schmitt tenía ahora que reconocer la extraña profundidad de un libro que sigue sin ser traducido al español<sup>63</sup>. Lo hacía con gusto adicional por cuanto ahora, tras la guerra, al menos estaba permitido citar de nuevo a los autores judíos<sup>64</sup>. El argumento de Blumenberg, y su apuesta por la completa inmanencia, es demasiado complejo para abordarlo aquí, pero impugnaba la teología política schmittiana desde la emergencia de la ciencia moderna. Tras reconocer que con Blumenberg emergía una nueva tierra teórica, con cierto pesar y con una inocultable melancolía, Schmitt se limitó a oponerle su modelo y a confesar su creencia. Frente a un universo en continua metamorfosis sin arquetipos trascendentes, entregado a su propio futuro abierto, a su propia e imperiosa curiosi-

<sup>62</sup> *Glossarium*, o. c., p. 307.

<sup>63</sup> «No quisiera provocar la impresión que con estas notas quiero discutir una obra cuyo saber teológico, antropológico y cosmológico abre horizontes impresionantes nuevos y de la cual he obtenido importantes enseñanzas». *Teología Política* II, o. c., p. 172.

<sup>64</sup> Por esta época del final de su vida, Schmitt volvió a citar con asiduidad autores judíos, tal como había hecho siempre antes de 1933. Muy llamativo es que alardeó de sus relaciones intelectuales con Walter Benjamin, dando a conocer su correspondencia con el gran autor judío. Lo hizo en un *excursus* de *Hamlet y Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*, como ya estudiamos Román García Pastor y yo al hacer la edición para Pretextos, Valencia, 1996. Ahora también lo hace en una nota, donde aprovecha para corregir al editor Tiedemann, como antes había censurado la conducta del mismo Adorno por no editar las cartas dirigidas a él en la Correspondencia de Benjamin. cf. *Teología Política*, II, ob. cit. p. 173.

dad, a su continuo afán de novedades (*Stat pro Ratione Libertas, et Novitas pro Libertate*<sup>65</sup>), produciéndose a sí mismo y las condiciones de posibilidad de esa producción, embarcado en una destrucción continua como *a priori* de su autoproducción, Schmitt no tenía más remedio que confesar que la teología política desaparecía. La consecuencia es que, en este mundo, desaparece la centralidad de la noción de amigo-enemigo. La razón es que aquí ya no rige la tesis de *homo hominis lupus*. La nueva divisa es *homo hominis res mutanda*: el ser humano es para el ser humano algo cambiante. El futuro no se presenta como una amenaza para una identidad inexistente, sino que pasa a ser el lugar de la metamorfosis. En este mundo, el afán de autoconservación era tan disfuncional como el aburrimiento. El ser ya no quiere perseverar, sino estar abierto a la experiencia del cambio. El principio de muerte volvía a Freud: se trataba de regular la capacidad del ser humano de anudar afectos. Morirse era volverse de espaldas, cansado de lograr metamorfosis de la libido.

Frente a este universo de un futuro sin trascendencia –verdadero lugar de la identidad y de la soberanía–, el viejo Schmitt se limitó a insistir en el sencillo hecho de que el ser humano no puede dejar de pensarse como una figura de Dios. Desde luego esa era su fe y lo fue hasta el final. Pero para él, esta fe aseguraba su mundo, el de la teología política y la estructura insuperable de la diferencia amigo y enemigo. La teología católica le aseguraba la perennidad del conflicto antropológico, social, político. Entonces, frente a Blumenberg, se acordó de la tesis de que Dios era identidad, pero algo más. Con toda claridad dijo entonces que la teología es una «stasiología», una ciencia del conflicto<sup>66</sup>. Para defender una posición tan anti-intuitiva, Schmitt hizo gala de su conocimiento de los oscuros escritores cristianos y de los orígenes gnósticos del cristianismo, algo en lo que deseó competir con Blumenberg y no con el fin de olvidarlos a la moderna, sino de reivindicarlos como perenne inspiración. Entonces citó un pasaje de Gregorio Nacianceno<sup>67</sup>, en el que se podía leer esta doctrina: El uno –*tó hen*– está siempre en estado de rebelión –*stasiázón*– contra sí mismo –*pròs heautón*–. Hegel, que conectaba de nuevo con estos viejos filosofemas neoplatónicos, no lo habría dicho mejor para explicar que hasta Dios es contradicción consigo mismo. Como es evidente, se tenía aquí el origen teológico de la Trinidad, que no es sino la aceptación del conflicto interno, de la *stásis*, entre el Padre y el Hijo y su promesa de síntesis en la Segunda Venida que ha de inaugurar el reino del Espíritu. Si la Unidad y la identidad de Dios está en conflicto consigo misma, y el ser humano no es sino a figura de Dios, entonces el ser humano está en conflicto consigo mismo. De esta conflictividad interna insoportable emerge *la identidad constituida al tiempo que y por la identificación del enemigo*. Como resulta evidente, en la misma condición de posibilidad de la identidad ya está la alteridad, la seguridad y la amenaza. En todo caso, la sustancia misma del mundo reproduce la estructura ontológica de la divinidad trinitaria. A toda unidad le es interna una dualidad. Entonces Schmitt concluye: «A partir del momento en que a toda unidad le es

<sup>65</sup> Este era el nuevo lema: «En lugar de la razón, la libertad y en lugar de la libertad, la novedad». Desde luego era el mundo entregado a un pacto radical con el capitalismo, la ciencia y la técnica. *Teología Política*, II, ob.cit., p. 182.

<sup>66</sup> *Teología política*, o. c., p. 178.

<sup>67</sup> *Oratio Theol. Lib. III*; cap. 2.

inmanente una dualidad y, por consiguiente, una posibilidad de rebelión contra sí mismo, una *stásis*, la teología deviene una estasiología», una ciencia del conflicto<sup>68</sup>. Ontología y conflicto son ahora las palabras básicas y previas a la noción de sujeto y el paso desde aquella naturaleza de pulsiones contrarias y ambivalentes a este sujeto unitario sugiere una historia dualista sin síntesis posible en el tiempo<sup>69</sup>.

Freud tiene relevancia en esta historia de la identidad, que en sí misma ya implica que aquel que nos amenaza está en nosotros mismos. El vio que en el seno del ser humano se da una ambivalencia insalvable, con afectos que son contrarios entre sí aunque se pueden dirigir hacia el mismo objeto. Amor y odio iban juntos y no podían ser eliminados sin que se eliminara a la vez todo sentido subjetivo. Esta dualidad interior era bastante parecida a la que Schmitt señalaba con su apelación a la *stásis* interior de la unidad divina. En Freud, sin embargo, se abrían dos caminos: o un reconocimiento consciente de la ambivalencia que se canalizaba mediante el humor y la tolerancia hacia nosotros mismos y nuestra falta de identidad, o bien mediante un desglose radical de esos dos afectos, intentando especializar objetos de odio y de amor. Las patologías de la identidad surgían entonces, ya dieran en las especializaciones narcisistas o en los complejos, en la melancolía o en el amor, así como en todos los síntomas neuróticos como fobias, tabúes, histerias, fetiches, obsesiones. Todos estos síntomas definían personalidades inclinadas a la autoafirmación y al refuerzo de la identidad. La razón es muy sencilla y Schmitt la conocía al decir: «Der Neurotiker hat Angst seine Angst zu verlieren». Entonces comprendemos la funcionalidad del enemigo. Este garantiza de manera inequívoca que el neurótico siga «fixiert in dem Moment der Angst»<sup>70</sup>. Esta pulsión fue llamada por Schmitt una «entzetzliche Trägheit», una inercia tenebrosa. La consecuencia que podemos extraer de aquí es apropiada: la única identidad es la neurosis y el miedo a perderla, y no puede superarse. Ese miedo es un síntoma de nuestro problema y, como toda neurosis, no surge sino porque se exige a nuestro arsenal psíquico algo que no puede darnos, en este caso la seguridad de perseverar en un ser y en una identidad que no tenemos. La preocupación por la identidad fuerte y unívoca genera la angustia como única identidad, y con ello el desglose y la especialización de afectos para eliminar la ambivalencia. Así surge el afecto desmedido por nuestra forma de ser, y el odio al otro. Así emerge la necesidad de un enemigo. Pero aquella preocupación ya es neurótica y sólo tiene sentido porque en nuestro inconsciente sabemos que no somos idénticos, que también dirigimos una ambivalencia hacia nosotros mismos, que también nos odiamos tanto como nos amamos. Esa ambivalencia es la angustia. El odio existencial al otro mantiene la angustia bajo cierto control, y nos da un aspecto de identidad.

Con su característica fuerza, invocando a los dos hermanos míticos Caín y Abel, símbolos de la humanidad entera que deviene sujeto y dualidad, Schmitt se dijo: «Historia in nuce. Freund und Feind. Der Freund ist, wer mich bejaht und bestätigt. Feind ist, wer mich in Frage stellt. Wer kann mich denn in Frage ste-

<sup>68</sup> *Teología Política*, o. c., pág. 178.

<sup>69</sup> Un Hegel sin síntesis, así se ha caracterizado a Schmitt por parte de F. Kervegan, en su magnífico *Hegel, Carl Schmitt, le politique entre spéculation et positivité*, Puf, París, 1992.

<sup>70</sup> *Glossarium*, o. c., p. 233.

llen? Im Grunde doch nur ich mich selbst»<sup>71</sup>. Por mucho que se opusiera formalmente a Freud, Schmitt procede de este mundo dominado por el psicoanálisis y la inquietud, tal como se conoció en aquel arte que se ha dado en llamar expresionismo. Una vez dijo Schmitt que nadie se atreviera a hablar de él si no conocía su libro sobre el poeta expresionista Th. Daubler, *Nordlicht*. Con toda claridad dijo que era su *arcanum*, la perspectiva secreta que dominaba toda su producción pública. En este libro se encuentran estos versos: «Der Feind ist unsere eigne Frage als Gestalt / Und er wird uns, wir ihm zum selben Ende hetzen»<sup>72</sup>. Por su cuenta añadió: «¿Qué significan y de donde proceden estos versos? Test para cualquier lector de mi pequeño escrito *Concepto de lo Político*. Quien no pueda contestar la cuestión desde su propio espíritu y saber, debe cuidarse de hablar sobre el tema difícil de aquel pequeño escrito»<sup>73</sup>. Desde luego, el sentido de estos versos no podía contestarse sino desde una «wunderbare Dialektik»<sup>74</sup>. Sobre ella, Schmitt permaneció en silencio. Sólo Freud y su doctrina de la ambivalencia puede descubrirla.

A mí me parece que lo decisivo aquí es entender qué significa *Gestalt*. En una entrada del *Glossarium*, dijo Schmitt que era preciso entender el paso de Goethe a Hölderlin como decisivo en el mundo espiritual de Alemania<sup>75</sup>. En cierto modo este paso fue caracterizado como la entrada en ideales heroicos y el final de la antigua *Bildung*. Pues bien, este paso fue caracterizado como «den Schritt vom Begriff zur Gestalt». Apenas tenemos más indicios desde luego, pero debemos interpretarlo bien. Un poco antes, citando lo que significó Max Kommerell y Norbert von Hellingrath en la rehabilitación de Hölderlin<sup>76</sup>, y definiendo la juventud sin Goethe que fue la suya, había dicho que este paso iba de un «genialismo optimista y neutralizante al genialismo pesimista, activo y trágico». Por genialismo Schmitt dice lo mismo que Seidel con radicalismo. Lo decisivo es la presencia de la Idea que se apodera del individuo. Pero no sólo esto. *Gestalt* no es meramente Idea ni es ese proceso solitario e infinito de *Bildung*. Ella tiene que darse igualmente como «sein», determinar la existencia. Y al hacerlo debe poseer «Macht». Estos tres componentes deben presentarse juntos y entonces han de hacer visible y público lo que antes quedaba invisible y puramente interior como *Bildung*. Mi afecto ideal, mi ser y mi poder: esto es en una sola cosa una *Gestalt*. Ya no estamos en el terreno de la vieja praxis por la que un individuo se apropia de una tradición y hace su experiencia vital. Hablamos de algo que permite resolver la situación de la hipertrofia de los afectos vitales e intelectuales, ya vista, y de especializar los sentimientos de la ambivalencia. La *Gestalt* ofrece los términos que responden a mi problema de miedo, inseguridad y aspiración de control. De ahí que mi neurosis, mi miedo, mi inquietud, mi inseguridad devenga *Gestalt* cuando se presenta un enemigo visible, como ser, poder e idea que me pone en peligro, cierto, pero que también me vincula a mi seguridad identitaria, a mi propia angustia.

<sup>71</sup> *Glossarium*, o. c., p. 217.

<sup>72</sup> «El enemigo es nuestra propia cuestión en figura y él nos precipita al mismo fin que nosotros a él».

<sup>73</sup> *Glossarium*, o. c., p. 213.

<sup>74</sup> *Glossarium*, o. c., p. 221.

<sup>75</sup> *Glossarium*, o. c., p. 153.

<sup>76</sup> Cf. de manera convergente mis análisis en *Narcisismo y objetividad. Un ensayo sobre Hölderlin*. Verbum, Madrid, 1999.

Sin duda cuando todo esto se da en el fenómeno, produce uno de esos efectos de genialismo. Que este genialismo era pesimista se basaba en que surgía de una precisa conciencia de enfermedad y estaba orientado a dar muerte. Que era activo parecía evidente por el hecho de que se mantenía en una lucha y una hostilidad. Que era trágico no era menos claro: se trata de una lucha estéril, contra sí mismo, pero en el cuerpo y la existencia del Otro. No es un azar que este libro terrible de Schmitt, *Glossarium*, acabe con la alabanza del mundo trágico de Schiller, que ya era desde luego el de Hölderlin, un mundo en el que los personajes pueden asumir un destino de hostilidad hacia el otro que llega hasta el autosacrificio. Esos seres humanos aferrados a la identidad, tal como Schiller los mostró en *La Novia de Mesina* eran incapaces de metamorfosis alguna. Ellos comprobaron a su manera la verdad del verso de Däubler. Pues ellos sabían que cuando el enemigo desaparecía, ellos se quedaban a solas con su problema y entonces sólo podían sentir su identidad y su autodeterminación dándose a sí mismos muerte. Lo que no podían consentir era una recaída en la ambivalencia, en un angustioso conflicto interior. El enemigo no era sino su propio problema, en una figura. Y era tan constitutivo de su identidad como ellos mismos. Por eso era una maravillosa dialéctica, una contradicción. En otro residía su identidad. Por eso no podían prescindir de él y por eso su muerte era tan necesaria como imprescindible su vida. De hecho, una muerte total sólo podía implicar la muerte de ambos en una misma y única muerte.

# Kant, crítico de Nietzsche y Heidegger: pidiendo un Zarathustra para el siglo XXI (Homenaje a Ezra Heymann)

Julio Quesada

## I. DE LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL MUNDANEIZADA A LA PLURALIDAD INTERNA DE LOS MOTIVOS MORALES

«Los que pertenecemos a la generación que se ha formado después de la segunda guerra mundial, nos hemos acercado a la *Crítica de la razón pura* a través del libro que le dedicó Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*. Más tarde, lecturas más asiduas de Kant mismo, la ampliación de la esfera de las voces que atendimos junto con la preferencia por un estilo filosófico centrado en el examen ceñido de argumentos y resistente a las sollicitaciones patéticas, en breve, un enfoque más analítico del quehacer filosófico, ha hecho que para no pocos el libro de Heidegger pasara a un segundo plano.»

Se podrá decir más alto, pero no de forma más clara; forma propia de un maestro cuya serenidad crítica —y valientemente autocrítica— tan alejada de los «claros del bosque» como del patético y apocalíptico «destino del Ser», me impelen a este ensayo de autocrítica para resolver lo que en aquel Nietzsche de 1988 había quedado sin solución porque, en realidad, el problema ya estaba mal formulado<sup>1</sup>. Se trataba del problema de la «comunidad» en Nietzsche. Pues bien, las relecturas del texto de Ezra Heymann *Decantaciones Kantianas. Trece estudios críticos y una revisión de conjunto*, que aquí paso a señalar, me han aportado un valioso ejercicio crítico para rescatar aquel problema.

Las palabras de Heymann con las que hemos arrancado pertenecen al estudio titulado «Filosofía trascendental mundaneizada», en donde nuestro profesor avisa de una lectura de Kant en el tiempo: la generación posterior a la segunda guerra mundial; y un autor, Heidegger, cuya lectura «fenomenológica» de la primera de las Críticas kantianas nos va a ir poniendo en la pista de la investigación

<sup>1</sup> Julio Quesada: *Un Pensamiento Intempestivo. Ontología, Estética y Política en F. Nietzsche*. Anthropos. Barcelona, 1998.

acerca del fracaso de la idea de comunidad en Nietzsche... y en el propio Heidegger. De entrada ya podemos establecer el campo de batalla: las interpretaciones fenomenológicas que Heidegger hizo de Kant. Heymann hace alusión al curso 1927-8, «Interpretaciones fenomenológicas de la *Crítica de la razón pura* (CRP)», cuya publicación «nos facilitó una nueva comprensión de la ya lejana satisfacción juvenil con la cual habíamos acogido *la enérgica remodelación* a la cual Heidegger sometió la filosofía kantiana, aún cuando discrepamos con muchas tesis específicas»<sup>2</sup>. Entre ambas publicaciones aparecieron: *La pregunta por la cosa* y *La tesis kantiana sobre el ser*; alusión nada externa porque pone de manifiesto el cambio de pensamiento de Heidegger, pero muy especialmente respecto de Kant que, vuelvo a recordar, es la clave para repensar nuestro viejo problema sobre el fracaso de la idea de «comunidad» en Nietzsche. En efecto, una cosa son los textos de finales de los años 20 y otra, muy diferente, con los que se inician los 60. «En los primeros, Heidegger retoma los asuntos planteados por Kant como asuntos de su propio pensamiento (...). De acuerdo con esta postura, el lector filosófico e intérprete que es Heidegger trata de entender el pensamiento de Kant como una lucha con problemas, tal que comprenderla y ubicarse en esta lucha no puede significar otra cosa que continuarla, proponiendo, desde luego, respuestas nuevas (...). Mientras que los textos de comienzos de los 60 demuestran, de entrada, que «el pensamiento de Heidegger está dominado por la idea de un destino histórico del ser, que implica que en cada época de la historia de la filosofía el ser toma *una* determinada forma. La época del destino del ser que Heidegger adjudica ahora al pensamiento de Kant es aquella de la total objetivación del ente bajo el control del sujeto, que prepara el destino aciago del dominio planetario de la técnica. De este modo, *queda reducida la polifonía y la riqueza de motivos*, que se entrecruzan en constelaciones variadas y nunca acabadas, *a un solo tema*»<sup>3</sup>. Heymann pone un ejemplo harto elocuente sacado de *La pregunta por la cosa*: «La verdad acerca de lo que son las cosas en su cosidad se determina a partir de los principios de la razón pura»<sup>4</sup>. El error de Heidegger es manifiesto para quien lo quiera ver: se ha transformado la dinámica de la razón pura «en la corte ante la cual se determina la cosidad de todas las cosas»<sup>5</sup>.

Heymann prefiere volver a 1929 –*Kant y el problema de la metafísica*– en donde su autor conectaba «la concepción kantiana del conocimiento humano» con «la concepción desarrollada en *El ser y el tiempo* como ser-en-el-mundo, en medio de los entes y expuesto a ellos», lo que haría de la razón pura muchas cosas pero de ninguna forma la corte ante la que se inclinan la cosidad del mundo. La conexión Kant-Heidegger está fundada, en un principio, por la urdimbre del conocimiento que puede desarrollar un ser finito que, se explica, «no crea los entes sino que acusa su realidad y es menesteroso de ella». El sujeto que conoce es, esencialmente, «trascendencia»: «se encara con el ente y trasciende aun a éste para

<sup>2</sup> Ezra Heymann: *Decantaciones Kantianas. Trece estudios críticos y una revisión de conjunto*. Comisión de Estudios de Postgrado. Facultad de Humanidades y Educación-Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1999, p. 59. Cursivas nuestras y que hacen alusión al aire de familia en el que, como hermano menor, me reconozco. Julio Quesada: *La filosofía y el mal*. Síntesis. Madrid, 2004; especialmente, 5. 2.

<sup>3</sup> E. Heymann: o. c., p. 60. La primera cursiva es del autor y las otras dos nuestras.

<sup>4</sup> M. Heidegger: *Die Frage nach dem Ding*. Niemeyer, Tübingen, 1962, p. 95. Citado por Heymann, o. c., p. 60, nota.

<sup>5</sup> E. Heymann: o. c., p. 60.

ubicarlo en la red de relaciones cuyo horizonte constituye el mundo»<sup>6</sup>. Y, de ahí, la extrañeza de esta lectura:

Objeto fenomenal .....	el ente
Sujeto conocedor .....	expuesto en el mundo en medio de los entes
Entendimiento .....	espontaneidad receptiva

A partir de aquí podemos señalar la doble problemática: 1º) si ya en la primera edición de la CRP se puede encontrar «un cognoscente prefigurado que vive en medio de los entes, con los cuales mantiene transacciones causales que son el fundamento de su conocimiento»<sup>7</sup>; 2º) Por qué la respuesta de Heidegger a esta pregunta haría pasar su *Kant y el problema de la metafísica* a un segundo plano por el abandono del ser-en-el-mundo, ya implícito, por lo tanto, en esta obra lo que, sin embargo, sería una «continuación» de *El ser y el tiempo*.

Lo que encontramos en este estudio –como perla preciosa en el fondo marino– es que la defensa que lleva a cabo Heymann de una filosofía trascendental ya mundaneizada desde la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (CRP) revela, a su vez, la insuficiencia de la respuesta de Heidegger. Para éste sería suficiente ubicar la trascendencia del sujeto «en su condición de requerir una intuición dada, y de referirse su pensamiento de antemano a la intuición»<sup>8</sup>. Pero aquí se sabe muy bien que dejar el horizonte de mundo de nuestras relaciones en manos de la intuición significa lo mismo que no escapar nunca de Berkeley, ni de Malebranche; y, por lo tanto, acabamos agotando la riqueza de lo múltiple y siempre inacabado en la fuerza centrípeta del solipsismo. Nuestro profesor demuestra que no se trata de este o aquel «detalle», sino que es «la peculiar doctrina kantiana la que da cuenta de la diferencia de nivel entre el plano de la intuición y el de la *experiencia*»<sup>9</sup>. ¿Por qué? Porque la experiencia, no la mera intuición, es lo que como columna vertebral del conocimiento nos ata al ser-en-el-mundo. En «La Refutación del idealismo» Kant alude directamente a algo perdurable fuera de uno mismo precisamente para poder determinar nuestra existencia en el tiempo. Mi existencia en el tiempo, por lo tanto, no es una conciencia que tengo «yo», la corte de los milagros, en donde se «presentan» los fenómenos y un mundo exterior *ancilla* razón pura. No, esto no es así. Para tener «conciencia en el tiempo» necesitamos, por lo pronto, tiempo; pero no en el sentido con el que Heidegger va a mundaneizar la filosofía trascendental supeditando el espacio al tiempo y, con ello, reduciendo a una sola voz, a un solo tema, la riqueza del mundo sensible o fenoménico; sino en el sentido de una materialidad asimétrica para conmigo mismo, lo que viene a delatar un hilo umbilical filosófico entre nuestra trascendencia como sujeto de conocimiento y nuestra finitud en tanto expuestos en medio de los entes, tal y como Kant fundamenta críticamente en la «Observación 2» de la «Refutación del idealismo»<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> O. c., p. 60.

<sup>7</sup> O. c., p. 63.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.* Cursivas del autor.

<sup>10</sup> *Ibid.* Merece la pena recordar el pasaje completo. «Todo uso empírico de nuestra facultad cognoscitiva en la determinación del tiempo concuerda perfectamente con ello. No se trata únicamente de que sólo podemos percibir las determinaciones temporales a través de las modificaciones en las relaciones externas (el

La conclusión de Heymann nos parece ceñida a la verdad del problema porque no este o aquel detalle, decíamos, sino que lo que viene a justificar una *Filosofía trascendental mundaneizada* lo señala la misma determinación temporal, determinación que únicamente podemos establecer «a través de los cambios en las relaciones exteriores»; hasta tal punto que «Sólo el tiempo objetivo representa la coordinación entre un proceso nuestro y un proceso independiente que se desarrolla en nuestro entorno y de cuyo orden estamos pendientes»<sup>11</sup>. Tan pendientes que la Tesis de Kant decía así: «La mera conciencia, aunque empíricamente determinada, de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí»<sup>12</sup>.

La importancia de una filosofía trascendental mundaneizada nos abre una perspectiva que va más allá de la epistemología e, incluso, de la ontología porque, a la luz de todo lo anterior, la importancia, el rescate, que hace Heymann de la tremenda importancia de la mundaneidad para la trascendencia no es otra cosa que la relación entre la unidad y la multiplicidad contenida en aquella. ¿De qué forma está contenida? Esta pregunta ya no es sólo de carácter epistémico u ontológico, sino moral y político. Es más: sobre todo moral y político ya que en esta «síntesis» de la intuición siempre tendremos que contar con un «múltiple» que no por ser una «unidad absoluta» deja de tener realidad empírica si no queremos caer en el idealismo y en la anfibología de los conceptos de reflexión. Por esta razón me parece feliz la propuesta que se nos hace de interpretar como «imaginativo» ese «despliegue temporal» en donde se nos hace presente la riqueza de una multiplicidad subsumida en la síntesis. Heymann acierta por su magnífica formación aristotélica: el despliegue temporal es imaginativo porque es «potencial». Se trata del poder de una unidad cuyo contenido, inmensa riqueza del mundo sensible, inacabado e inacabable para el concepto, se sabe deudor del mundo de las relaciones en el que como expuesto al mundo estoy y formo parte. Este «despliegue temporal», entonces, no es real porque lo haga yo en mi cabeza sino porque «puedo» hacer «copresentes» las partes ya recorridas<sup>13</sup>. Sí, es obvio que se trata de un poder trascendental del sujeto que conoce; pero aún más obvio nos resulta, después de esta lectura, el hecho de que se trata del poder de establecer relaciones, un potencial trascendental que nos ubica en el mundo y exige poner «atención» a esta magnífica capacidad de síntesis de la aprehensión para que la síntesis no acabe empobreciendo el mundo y nuestras relaciones con él.

movimiento) con respecto a lo permanente en el espacio (por ejemplo, el movimiento solar respecto de los objetos de la tierra), sino de que no tenemos nada permanente en que basar el concepto de sustancia, como intuición, salvo la *materia*. Pero esta permanencia no es extraída de la experiencia externa, sino que la suponemos *a priori*, como condición necesaria de toda determinación temporal y, consiguientemente como determinación del sentido interno respecto de nuestra propia experiencia a través de la existencia de las cosas exteriores. La autoconciencia en la representación *yo* no es una intuición, sino una simple representación *intelectual* de un sujeto pensante. Por eso carece ese *yo* del menor predicado intuitivo que, como *permanente*, pudiera servir en el sentido interno de correlato a la determinación temporal, a la manera como lo hace, por ejemplo, la *impenetrabilidad* en la materia considerada como intuición *empírica*. *Crítica de la Razón Pura*, B278-B279. Traducción de Pedro Ribas. Alfaguara. Madrid, 1978, p. 249. *Cursivas* de Kant.

<sup>11</sup> E. Heymann: o. c., pp. 63-4.

<sup>12</sup> I. Kant: CRP, B275, p. 247.

<sup>13</sup> E. Heyman: o. c., p. 66.

De ahí que la síntesis y su unidad epistémica dejen su centralidad en aras del «plano del juicio»<sup>14</sup>. La *Crítica de la razón práctica* y la *Metafísica de las costumbres* ya están pidiendo paso porque el «sentido interno» kantiano tiene un profundo aire de familia con la prudencia aristotélica en tanto permanente evaluación moral entre fines y medios desde una «ontología de la contingencia» cuyo «fracaso de la metafísica» hace que aparezcan en primer plano nuestra absoluta «vulnerabilidad» (Martha C. Nussbaunn) y «contingencia» (Pierre Aubenque)<sup>15</sup>. El poder del despliegue temporal imaginativo se anuda a nuestra capacidad de juicio porque «un juicio no se formula sino en vista de conclusiones futuras» y como parte de nuestra «experiencia»<sup>16</sup>. Lo importante no es «el *yo pienso* unitario como facultad», sino siguiendo (no sin recelos) a Heidegger: «un yo puedo (yo puedo vincular), que es una facultad *encarnada* en un sentimiento real»<sup>17</sup>.

La fina ironía de Heymann, esa sana *malicia* que le hace sonreír sin cinismo, sin desvincularse de nosotros, mata dos errores de un acierto: 1º) por lo que respecta al descarte de una unidad trascendental que operaría como «Deus ex Machina»; 2º) poniendo de relieve la importancia del día a día, «el trabajo cotidiano, paso a paso, de la síntesis que se opera con respecto a una situación mundana cada vez nueva»<sup>18</sup>, esta crítica, nos da argumentos eficaces para volver al Heidegger de *Kant y el problema de la metafísica* al mismo tiempo que se separa de esta insuficiente lectura, rehén, en definitiva, de las categorías instrumentales de *El ser y el tiempo* de cuya temporalidad jamás podríamos esperar realmente una auténtica fenomenología de la mundaneización de el-ser-en-el-mundo por la imposibilidad –de fondo– que arrastra este «yo puedo» no ya de asumirse como facultad encarnada de un sentimiento real sino, entre entre los entes, de asumir la sola idea de «encarnación» como plena categoría ontológica.

Volvemos al punto de partida de este estudio: «una concepción de un sujeto mundaneizado que merece ser llevada más allá de Heidegger»<sup>19</sup>.

## II. PIDIENDO UN ZARATUSTRA MUNDANEIZADO

Era la soledad civil de Nietzsche, el aire heladamente puro de los altos picos solitarios, la razón, a fin de cuentas, de que su propia pluralidad de perspectivas no acabara tomando en cuenta la complejidad de la condición humana; complejidad que si se coloca «más allá del bien y del mal» corre el riesgo de ser simplificada. Pero no porque todavía aspiremos a la verdad absoluta, no, sino porque toda perspectiva es sinónimo de finitud.

En el capítulo titulado «La pluralidad interna de los motivos morales, I»<sup>20</sup>, Heymann ha hecho una muy oportuna y convincente aportación al problema nietzscheano que nos está ocupando en este escrito dándonos a conocer a un

<sup>14</sup> O. c., p. 68.

<sup>15</sup> Martha C. Nussbaunn: *La fragilidad del Bien. La balsa de la Medusa*. Madrid, 1998. Pierre Aubenque: *La prudencia en Aristóteles. En especial el estudio «La prudencia en Kant»*. Crítica. Barcelona, 2000.

<sup>16</sup> E. Heymann: o. c., p. 68.

<sup>17</sup> E. Heymann: o. c., p. 68. La segunda cursiva es nuestra.

<sup>18</sup> O. c., p. 68-9. Cursivas nuestras.

<sup>19</sup> O. c., p. 69.

<sup>20</sup> O. c., p. 129 ss.

Kant sumamente importante. Se parte de un aviso para navegantes que, por nuestra parte, resituamos en el propio Nietzsche de *La ciencia jovial*<sup>21</sup>, 143 («La mayor utilidad del politeísmo») y 374 («Nuestro nuevo “infinito”»). El primer aforismo es un claro ejemplo del amor de Nietzsche por el individuo, por el respeto al individuo para llegar a ser el que tiene que ser (recuérdese que esto era de Píndaro<sup>22</sup>): «Que el individuo se haya planteado su *propio* ideal y haya derivado desde él su ley, sus alegrías y sus derechos —esto ha sido considerado hasta ahora como la más terrible de todas las aberraciones humanas y como la idolatría misma; de hecho, a los pocos que se atrevieron a hacerlo siempre les fue necesario tener preparada una apología, la que corrientemente decía: “¡No yo! ¡No yo!, ¡sino un Dios a través mío!” Y más adelante: «El monoteísmo, por el contrario, esta rígida consecuencia de un hombre normal —por consiguiente, la creencia en un dios normal, junto al cual sólo puede haber dioses falsos y mentirosos—, fue tal vez el mayor peligro de la humanidad hasta ahora». Nietzsche, en plena avalancha de la época moderna en tanto producción en serie del hombre, fabricado como otra manufactura más, ha puesto el dedo en la llaga de nuestra perezosa falta de esfuerzo moral para salir, *Sapere aude!*, de la domesticación y uniformización de la masa reglada a imagen y semejanza del «Un solo pastor y un solo baño». Razón por la que las ventajas del politeísmo señalaban hacia una liberación del individuo y su pluralidad interna, tal y como había aparecido en la *Tercera Intempestiva. Schopenhauer como educador*. Y, de ahí, la conclusión de este aforismo 143: «En el politeísmo estaba prefigurada la libertad de espíritu y la multiplicidad del espíritu de los hombres: la fuerza de producir para sí nuevos ojos y ojos propios, y de producirlos nuevos una y otra vez y cada vez más propios, de tal manera que, entre todos los animales, sólo para el hombre no existen horizontes y perspectivas eternas»<sup>23</sup>.

Esta riqueza de espíritu era el fundamento filosófico vitalista de una cultura cuya última meta debería autoimponerse la tarea educativa más importante: la “transformación” del tipo Hombre-Masa en tanto arquetipo —*Bildung*— del *Reich*, oponiendo una “transvaloración” del valor de los valores que hacían posible la disolución orquestada del individuo o de «la primera persona del singular» —que suele decir Domingo Blanco—. Otra posibilidad de encarar nuestra existencia en tanto verdaderos intérpretes o hermeneutas con “sentido”; un futuro muy alejado del «monstruo más frío de todos los monstruos», el Reich, que no sólo dice: «yo, el Reich, soy la cultura» y «yo, el Reich, soy el pueblo», sino que yo, el Estado, soy la fuente de todos los valores. Otra vida con “sentido”, otra vida en donde la vida no sea un cementerio de muertos vivientes tan productivos como sin alma. Esa vivificación de la existencia parte de nuestra propia personalidad, de nuestra propia forma de ser en tanto que se dan a sí mismos su «ley», su «alegría» y su «derecho». Pero vale la pena releer con atención todo este pasaje porque no pocas interpretaciones van del principio a la conclusión final haciendo caso omiso de lo que se afirma en medio. «El maravilloso arte y la

<sup>21</sup> F. Nietzsche: *La ciencia jovial*. Traducción, introducción, notas e índice de nombres de José Jara. Monte Ávila Editores. Caracas, 2ª. Edición, 1992.

<sup>22</sup> F. Nietzsche: o. c., 270, cuyo título significativo es «¿Qué dice tu conciencia?». Jara, p. 157 y 281.

<sup>23</sup> F. Nietzsche: o. c., p. 124. Cursivas del autor. Quiero hacer valer públicamente esta excelente traducción de nuestro colega José Jara.

fuerza de crear dioses —el politeísmo— fue en donde pudo descargarse este instinto, en donde se purificó, perfeccionó, ennobleció, puesto que originariamente era un instinto vulgar e indecente, emparentado con la terquedad, la desobediencia y la envidia. Ser *enemigo* de este instinto por el propio ideal fue antiguamente la ley de toda eticidad. Allí existía sólo una norma: “el hombre” —y cada pueblo creía *poseer* esta única y última norma. Pero por encima y fuera de sí mismos, en un lejano trasmundo, debería ser posible una *multiplicidad de normas*: ¡un dios no era la negación o la difamación de otro dios! Aquí fue donde se permitió a los individuos por primera vez, aquí se honró el derecho de los individuos por primera vez. La invención de dioses, héroes y superhombres de todo tipo, así como de parahombres y subhombres, de enanos, hadas, centauros, sátiros, demonios y diablos, fue el inapreciable ejercicio preparatorio para la justificación del egoísmo y la autoridad del individuo: la libertad que se concedía a un dios en contra de otros dioses, se la dio finalmente a sí mismo en contra de la ley, las costumbres y los vecinos»<sup>24</sup>.

Si contextualizamos históricamente esta obra de Nietzsche nos encontramos con que su crítica a la metafísica, a la verdad absoluta, al sujeto puro de conocimiento, a la moral del desinterés, etc., están anudadas con cuestiones sociopolíticas y económicas modernas del tipo «Reich», «producción de mercancías en serie», «destino histórico», «destino de la cultura» y «nacionalismo», entre otras. Era, pues, este lejano «trasmundo» el que pedía para:

1º) criticar la uniformización del hombre y la cultura cumplida por el concepto de producción y el tiempo febril de lo fabricado en serie; proclamando desde la propia Universidad la necesidad de la Ilustración en lo que se refiere no tanto a la Revolución como a la salvación de la cultura mediante la posibilidad educativa de «hombres nuevos».

2º) a su vez, y según se sigue de una lectura paciente, Nietzsche no reclama darle rienda suelta incondicionalmente a ese instinto politeísta cuya tipología «vulgar» aspira a la onfaloscopia mendaz propia del nacionalismo alemán tan terco y desobediente como envidioso de otras naciones o culturas; sino a un politeísmo en donde la afirmación de un dios no signifique la falsedad del otro.

3º) por obras anteriores —*Primera Intempestiva*, *Humano, demasiado humano I y II* y *Aurora*— sabemos que la «alemanidad» no era politeísta de puertas a fuera, pero tampoco de puertas adentro. El tema judío fue uno de los exponentes más penosamente importantes y el antisemitismo uno de los aglutinadores del II Reich en tanto identidad de los alemanes verdaderos frente a los otros. Aquí el «destino histórico» iba a jugar el papel de fuerza centrípeta de la *Kultur* y de lo auténticamente alemán. Razón por la que Nietzsche se espanta de su contribución a la «alemania» y hace de su vida un intempestivo nómada crítico contra los evidentes acontecimientos educativos y políticos del recién beatificado —por los «herederos» de los clásicos alemanes que han demostrado su valía en la guerra franco-prusiana—, Reich vencedor y elevado a la categoría de «nuevo becero de oro»<sup>25</sup>. El oro identitario nacional, el «Nosotros, nosotros, por en-

<sup>24</sup> F. Nietzsche: o. c., p. 123. Cursivas de Nietzsche.

<sup>25</sup> F. Nietzsche: *Así habló Zaratustra*. Traduce Sánchez Pascual. Madrid. Alianza, undécima edición, 1983. «Del nuevo idolo».

cima de todo», una férrea unidad interna, un despótico e imperialista «uniforme»: *Ein-form*<sup>26</sup> que destroza precisamente el fundamento politeísta de una pluralidad interna de normas y formas de ser y de ver con ojos cada vez más nuevos y más propios, pluralidad interna, sin caer en la terquedad, la desobediencia y la envidia del alemán —o el vasco o catalán, añadimos bajo nuestra responsabilidad— «en sí»<sup>27</sup>. Pero las cosas fueron como fueron. No ganó el «Geist» alemán, sino el «Reich». Y como éste creyó poseer la única norma de cultura —y, por lo tanto, la «autenticidad» en cualquier aspecto del Ser— había que llevar la filosofía de la historia alemana hasta el último confín europeo, en una palabra, «alemanizar Europa». En *Hdb*, II, aforismo 323, con los ecos cada vez más crecientes de la victoria ante Francia y el consiguiente narcisismo petulante que les hacía creer que también había ganado la «cultura alemana», contra este tan estúpido como peligroso «cultifilisteísmo» adorador del nuevo ídolo les decía Nietzsche a sus furibundos compatriotas: «Por eso todos los argumentos derivados del carácter nacional le dicen bien poco a quien trabaja por la *transformación* de las convicciones, vale decir, por la cultura. (...) “¿qué es ahora alemán?” y todo buen alemán la contestará en la práctica precisamente superando sus propiedades típicamente alemanas. (...) Por lo tanto, quien aspire al bien de los alemanes debe, personalmente, preocuparse de superar en creciente medida lo alemán». El título de este aforismo no deja la menos duda: «Ser buen alemán significa desalemanizarse»<sup>28</sup>.

A Heidegger sólo le quedaba una salida filosófico-política, adecuada al *Zeit-Geist*, ante estos numerosos y claros textos: hacerse el ontólogo; inventar un Destino del Ser para la Alemania que habría de darle la puntilla a la República de Weimar, el esperado «acontecimiento» del III Reich, invento que no se fragua de la noche a la mañana, ayudando con su revolucionaria y enérgica «interpretación fenomenológica» de Aristóteles y de Nietzsche, interpretaciones doblemente falsas porque: 1º «supera» analítico-existencialmente la clave del método fenomenológico, la *Lebenswelt*, que dice más que su palabra porque es el a priori existencial de toda pluralidad de perspectivas y de palabras, el mundo de la vida cotidiana; 2º elude lo ineludible en ambos autores, la ética del Estagirita y la crítica de Nietzsche al nacionalismo y al antisemitismo. Se puede afirmar que el nacionalismo aparece criticado en la Obra de Nietzsche como otra de las sombras dejadas por Dios y por la metafísica de la «sustancia» y el «sujeto puro de conocimiento» o «el destino histórico», metapolítica del II Reich que, a través del «cultifilisteísmo» que va de David Strauss a Martin Heidegger, entre otros, le daría pleno derecho a Alemania a poseer en directa herencia y utilizar con sublimes fines culturales la Idea de “pueblo”, “nación” o “patria” y, obvio resulta decirlo, de “Europa” y de “Occidente”; y de cuya pulcra y sacrosanta identidad virginal (ayer ario, hoy Rh negativo) dependerán su mayor fidelidad al Molde original de

<sup>26</sup> F. Nietzsche: oc. «De la guerra y el pueblo guerrero». Vamos a refrescar nuestra memoria: «Veo muchos soldados; ¡muchos guerreros es lo que quisiera yo ver! “Uni-forme” se llama lo que llevan puesto; ¡ojalá no sea uni-formidad lo que con ello encubren!», p. 79.

<sup>27</sup> «Yo os digo: es preciso tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina. Yo os digo: vosotros tenéis todavía caos dentro de vosotros». F. Nietzsche: o. c., p., «Prólogo», 5, p. 39.

<sup>28</sup> F. Nietzsche: *Humano, demasiado humano*, II, 323. Cursivas de Nietzsche; traducción nuestra. KSA, vol. 2, p. 511-512.

donde parten, bien uniformados, exactamente identificados frente a los otros, sus respectivos patriotas.

Para combatir esta enfermedad moderna Nietzsche dedica, nada menos, que su *Ciencia jovial* a *Wir Heimatlosen* (aforismo 377) que José Jara traduce con mucho saber filosófico-político como «*Nosotros, los sin patria*»<sup>29</sup>. Recordémoslo: «Nosotros, los sin patria, con respecto a la raza y la procedencia, somos demasiado diversos y estamos demasiado mezclados como “hombres modernos”, y, por consiguiente, nos sentimos poco tentados a participar en aquella mendaz autoadmiración e impudicias de razas que hoy se exhibe en Alemania como signo del modo de pensar alemán, y que aparece doblemente falsa e indecente entre el pueblo del “sentido histórico”. Para decirlo con una palabra, somos —y debe ser nuestra palabra de honor!— *buenos europeos*, los herederos de Europa, los ricos, sobrecargados, pero también ubérrimamente comprometidos herederos de milenios del espíritu europeo: en cuanto tales, surgidos también del cristianismo y contrarios a él, y precisamente porque hemos crecido *desde* él, porque nuestros antepasados fueron cristianos, de una honestidad sin reservas del cristianismo, que por su fe estuvieron dispuestos a sacrificar sus bienes y su sangre, su posición y su patria»<sup>30</sup>.

Sin embargo, lo que se fue imponiendo como «ciencia jovial», a través de los clisés franceses e italianos, comenzó con la multiplicidad de perspectivas para acabar en la actualidad del multiculturalismo. El 374 de *La ciencia jovial* afirma que «Por lejos que alcance el carácter perspectivístico de la existencia o si incluso tiene algún otro carácter, si acaso una existencia sin interpretación, sin “sentido”, no se convierte precisamente en un “sin sentido”; si, por otra parte, no es toda existencia esencialmente una existencia *interpretante* («*ein auslegendes Dasein ist*») —eso no puede llegar a decidirse con ecuanimidad ni siquiera mediante el más laborioso y más prolijamente concienzudo análisis y auto-examen del intelecto: pues en este análisis el intelecto humano no puede evitar verse a sí mismo bajo sus formas perspectivísticas y ver *sólo* en ellas». Por lo que se concluye, fórmula para la posmodernidad, que «El mundo se nos ha vuelto más bien “infinito” una vez más: en la medida que no podemos rechazar la posibilidad de que él *incluye dentro de sí infinitas interpretaciones*»<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> F. Nietzsche: *La ciencia jovial*, pp. 246-8. Jara escribe en la nota 251: «*Heimatlos*: sin patria; hemos optado por dar esta traducción a pesar de su imprecisión, pues “patria” también podría traducir a *Vaterland*: la tierra del padre, literalmente. *Heimat* procede de *Heim*: hogar, casa, y apunta, a través de ésta, a aquella diversidad de lugares y situaciones en que alguien puede sentirse como en su casa, y a partir de ahí, por extensión: en su patria.» Magnífico. Esta traducción no sólo se verifica en las ideas de Nietzsche, también a través de su propia biografía. En otro orden de cosas, ¿no encontraremos ahí otra razón de por qué José Gaos se sintiera en México como «*el transterrado en su patria*»?

<sup>30</sup> F. Nietzsche: o. c., p. 248. Cursivas del autor. Dejamos pendiente un trabajo sobre el capítulo Quinto de la Segunda Parte de *Ser y tiempo*, «Temporeidad e historicidad» (pasajes 72 a 77), a la luz, precisamente, de lo que entendía Nietzsche por «destino histórico». La clave nacionalista de la temporalidad en Heidegger se ubica en la conexión que este hace entre la «existencia interpretadora» de Nietzsche y un «destino histórico» que traiciona el fundamento politeísta de nuestra propia existencia que no puede aspirar al Todo. Ni como pueblo, ni como Imperio.

<sup>31</sup> O. c., p. 245. Cursivas de Nietzsche. En la nota 249 el traductor recuerda que el carácter perspectivístico de la existencia es «otra consecuencia de la proposición hecha por Nietzsche de la muerte de Dios. Su eliminación lleva consigo la imposibilidad humana de un discurso de verdad absoluta, para abrir en cambio el reino ilimitado de la finitud humana, que habrá de ser transitado ahora desde el carácter perspectivístico y conflictivo de las interpretaciones». O. c., pp. 294-5.

Esta multiplicidad de «perspectivas» y de «interpretaciones» y de «sentidos» forma nuestro nuevo «infinito». Es cierto, pero hay que preguntarnos: ¿en cuyo mar de olas carecemos de toda orientación como si la última palabra de nuestra existencia la tuviera «El hombre loco»? Por otra parte, cada interpretación, sentido o perspectiva conllevan como parte esencial de su existencia interpretadora la exigencia político-Kultural de su insaciable *Lebensraum* o espacio vital del *Volk*. Esto último exige señalar lo siguiente. La pluralidad de perspectivas es la razón por la que el Totalitarismo, nazi y muy especialmente soviético, cortan de raíz la defensa del individuo que está haciendo Nietzsche como tarea de la cultura. Aunque en el nazismo hay un claro «paganismo»<sup>32</sup>, esto no debe equivocarnos porque «ateísmo» significaba en el Olimpo «monoteísmo», un solo dios: una única y exclusiva «auslegendes Dasein», una monológica y monoteísta y monolingüista existencia que interpreta totalizadamente. El nazismo no es pagano por esta razón, pues sería lo mismo que decir que la esencia del Totalitarismo está en la pluralidad de dioses o de perspectivas. No, el paganismo se debe al milenarismo, a querer comenzar de cero, una nueva era de hombres a-morales, posthumanistas y, necesariamente, también postperspectivistas (plurales), completamente ajenos a una vida de valores. Tanto el nazismo como el totalitarismo comunista combaten al cristianismo, pero no en el sentido dialéctico, sino como Solución Final o Exterminio. También hay que señalar que el Totalitarismo (soviético o nazi) sería para Nietzsche un «sin-sentido». ¿Por qué? Pues porque si toda existencia es una existencia interpretadora, «una existencia *interpretante*» —«nicht alles Dasein essentiell ein auslegendes Dasein ist»<sup>33</sup>, razón por la que —«Die Welt ist uns vielmehr noch einmal „unendlich“ geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, das sie unendliche Interpretationen in sich schliesst»<sup>34</sup>—;

1º) el mundo se nos vuelve «de nuevo» (¿por qué “de nuevo”<sup>35</sup>?) «infinito», ya que no podríamos rechazar su «carácter perspectivístico».

Pero infinitud 2º) que forma esa misma pluralidad de perspectivas que «el mundo incluye dentro de sí», una pluralidad de existencias interpretantes que son la causa: a) tanto de que el mundo tenga un sentido, como b) de que éste sentido nunca pueda aspirar a convertirse en la verdad absoluta. Luego el mundo es infinitamente perspectivístico, infinitamente plural de sentidos y de existencias que interpretan, gracias, pues, a la infinita gama de existencias interpretantes que viven, y no al revés.

3º) esta «infinitud» siempre llevará la marca de su perspectivismo a través de su «finitud», o de su «rincón» como expresa Nietzsche en la traducción de Jara, —«von unsrer Ecke aus zu dekretieren, dass man nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben dürfen»<sup>36</sup>—. Traducción —«rincón»— que podríamos cambiar por «esquina» aunque sea el propio Nietzsche quien afirme que el intelecto humano

<sup>32</sup> Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy: *El mito nazi*. Traduce Juan Carlos Moreno Romo. Antrhpos. Barcelona, 2002.

<sup>33</sup> F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, 374: «Unser neues „Unendliches“». KSA, 3, p. 626./José Jara, p. 245.

<sup>34</sup> O. c., p. 627/J. Jara, p. 245.

<sup>35</sup> Existen referencias. El politeísmo griego es obvio; pero autores como Giordano Bruno, Miguel de Montaigne y Georg Christoph Lichtenberg fueron leídos y muy queridos por Nietzsche.

<sup>36</sup> O. c., p. 627/Jara, p. 245.

sólo puede ver a través de una existencia interpretadora (todo un pleonasma) «y ver sólo en ellas». Pero «Ecke» es, más adecuadamente con la verdad de la perspectiva —que diría Ortega—, «esquina» porque cuesta trabajo creer que estemos encerrados en un rincón, llámese «patria», «lenguaje» o «cocina nacional» y sólo nos quedara la posibilidad filosófica de saber que estamos encerrados en una botella de la que no podemos salir; por lo que *Verdad y mentira en sentido extramoral* vendría a ser la paranoica botella con mensaje que la especie humana se manda a sí misma perdida en el infinito vacío de una Nada desesperanzadora y autista, pero, ay, querido Vattimo, sin advertir que esa botella con mensajes, en plural, siempre llega al rescate para advertirnos de que si hay botella con mensaje (del Nihilismo) sólo puede ser porque hemos descubierto el infinito de este Nuevo Mundo llamado pluralidad de perspectivas cuya singularidad hacen del propio Nihilismo una idea abstracta. Desde nuestro «rincón», ¿cómo sabríamos que el mundo encierra en sí mismo una infinitud de sentidos? ¿Cómo no íbamos a poder rechazar, precisamente, la tan desbordante como imposible de sintetizar en una sola palabra este «infinito» si «leben» y «Ecke» fueran lo mismo? Es verdad que se deja muy claro que nuestra «finitud», que da «sentido» en tanto forma determinada de «interpretar» o vivir el mundo, no puede salir de su limitación para ver lo que es «el» mundo o «la» existencia; pero, aunque sea con el rabillo de nuestra perspectiva, sabemos que están ahí, que hay otras perspectivas además de la nuestra. La traducción —que no ha de gustar excesivamente a los comisarios de turno de la «temporacidad»— vendría a considerar aquella afirmación de Julio Cortázar sobre Nietzsche en tanto «cronopio» emparentado, a través de una síntesis poética, tanto con la imaginación de Julio Verne como con el realismo perspectivista de Ortega y Gasset, toda una vuelta al día en ochenta mundos que nos arrancan de la voluntad de pesadez del auto-ostracismo del filósofo-ontólogo negado a verse a sí mismo a través de otros mundos porque se cree tan encerrado en su «circunstancia» como Heidegger en la Selva Negra, que de tan negra acabó viendo la Existencia tan sucia y huérfana de amor, ayuntamiento, que no valía la pena morirse ni una sola vez. Bien, la traducción-interpretación sería la siguiente:

«pues en este análisis el intelecto humano no puede evitar verse a sí mismo bajo sus formas perspectivistas y ver sólo en ellas. No podemos ver nuestra propia esquina: (...) Pero pienso que hoy estamos por lo menos lejos de la ridícula inmodestia de decretar, a partir de nuestra esquina, que sólo desde este ángulo se permite tener perspectivas» (Jara-Quesada).

Esta «ridícula inmodestia» era la que a Alemania —en tanto «forma de pensar», escribía Nietzsche, en tanto «sentido histórico»— se le había subido a la cabeza. Razón por la que del perspectivismo Nietzsche había sacado sus mejores armas críticas filosófico-culturales contra el incipiente, pero ya efectiva realidad social y política, nacionalismo alemán que no sólo no quería salir de su «rincón», sino que amenazaba con arrinconar al resto de las perspectivas que era Europa. Era este perspectivismo político —que nunca quiso ver Heidegger en “el Zaratus-tra de Heidegger”: 1º) al ontologificar (tal vez sea una nueva terminología, útil para entender la soledad carcelaria a la que es sometida nuestra existencia de se-

res perdedores) la pluralidad de sentidos de toda existencia interpretadora, haciendo tabla rasa del mundo fenoménico en aras del Ser; 2º) al vincular la «temporalidad» con el «rincón» del historicismo alemán y encapsularlo en la «historicidad» del Dasein y su vínculo a la «comunidad»<sup>37</sup> —sólo en base a la pluralidad de sentidos y de perspectivas, decíamos, se podía objetar aquello de que ser buen alemán comenzaba con «desalemanizarse»—.

Pero no olvido nuestro hilo conductor. Ante este «nuevo infinito» Ezra Heymann también había tomado ya sus propias precauciones: «Al destacar la diversidad de los pensamientos involucrados en la vida moral, no nos dirigimos, sin embargo, a una concepción relativista de la diversidad de las morales. El relativismo cultural considera, más bien, que una cultura ofrece una concepción unitaria de las cualidades morales apreciadas. El propósito de este estudio, en cambio, es mostrar que las dimensiones comunes a la vida humana, *dimensiones irreductibles entre sí*, podrían explicar por qué la experiencia desmiente la tesis relativista de la existencia de culturas unitarias, y nos enseña, más bien, *el carácter intercultural de los diversos valores y disvalores morales*. Por todo lo que sabemos, los Abel y los Caín encuentran, cada uno de ellos, dentro de cada cultura conocida, los apoyos que necesitan»<sup>38</sup>. Y tres líneas más adelante aparece el problema de Nietzsche que, decíamos, yo había dejado sin resolver en 1988. «Desde el supuesto tácito del relativismo cultural, que fácilmente se transforma en la *exigencia* de una cultura caracterizada por su homogeneidad, se levantan desde Nietzsche hasta MacIntyre lamentos acerca del carácter heteróclito de la mentalidad moderna»<sup>39</sup>. En apoyo de esta conclusión sobre Nietzsche el profesor Heymann llama nuestra atención sobre un texto muy esclarecedor que le sirve de punto de partida para convertir a Kant en crítico de Nietzsche. El texto en cuestión es un pasaje de *Así habló Zaratustra* en la edición de Naumann del año 1909. En traducción del propio Heymann dice lo siguiente:

«Todas las metas están destruidas: las valoraciones se vuelven las unas contra las otras. Se llama bueno a aquél que sigue su corazón, pero también a aquél que sólo responde a su deber;  
se llama bueno al clemente y conciliador, pero también al valeroso, inflexible, severo;  
se llama bueno a aquel que no ejerce coerción contra sí mismo, pero también al héroe de la autosuperación;  
se llama bueno al amigo incondicional de lo verdadero, pero también al hombre de la piedad, al transfigurador de las cosas;  
se llama bueno al que obedece a sí mismo, pero también al religioso;  
se llama bueno al distinguido, al noble, pero también a aquel que no desprecia y no mira desde arriba hacia abajo;  
se llama bueno al bondadoso que evita la lucha, pero también al ansioso de lucha y de victoria;

<sup>37</sup> Para el tema de la «historicidad» y su relación con el nazismo puede verse Johannes Fritsche: *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*. University California Press. Boston/Los Angeles/London, 1999. Y para estudiar la importancia que en 1941 daba Heidegger a la «selección racial» en tanto «metafísicamente necesario», Emmanuel Faye: Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autours des séminaires inédits de 1933-1935. Bibliothèque Albin Michel Idées. France, 2005.

<sup>38</sup> E. Heymann: *Decantaciones kantianas*, p. 129. Las cursivas son nuestras.

<sup>39</sup> O. c., p. 129. Cursivas de Heymann.

se llama bueno a aquel que quiere siempre ser el primero, pero también a aquel que no quiere aventajar a nadie en nada»<sup>40</sup>.

Qué olfato el del maestro Heymann, qué pasaje más ejemplificador de quién es el «Zaratustra» de Nietzsche capaz de sajarse a sí mismo en vivo sin anestesia, señalando todas nuestras tensiones y perspectivas en conflicto. Es lo propio de la condición humana: por un lado nos movemos por motivos morales que tienen que ver con «un compañerismo fraternal»; pero, por otro, igual necesitamos moralmente «la autoafirmación opositiva». Lo importante para nuestro problema es lo siguiente: «todas estas tensiones entre un sí y un no que no dejan de tener sus condiciones, aparecen aquí [Nietzsche] como exigencias exclusivas a las cuales se les supone procedencias diversas»<sup>41</sup>. Esto no ocurre en Kant porque, a través de su «sociable insociabilidad», habría reconocido plenamente la extraordinaria y compleja condición humana en toda su «plenitud» tensional moral. Ahora de nada nos sirven las artificiosas divisiones entre fenómeno-noúmeno o razón-sensibilidad. Heymann no cae en la trampa de seguir argumentando en esa línea: época ilustrada-Ilustración, idealismo objetivo-idealismo subjetivo, porque su tesis es «el carácter profundamente social del ser humano» para Kant; lo que nos obliga a releer el proyecto ilustrado desde su propio corazón o razón de ser: «la manifestación dialogal» de un pensamiento que tiene que convivir en tanto forma de dar-me a conocer a los otros a través de lo que pienso que, a su vez, no deja de ser un diálogo con esa compleja sociedad que formo conmigo mismo. Ahora bien, esta «convivencia» –postmetafísica porque se rompe el cliché interior/exterior– sólo puede ser efectiva, real, si es de doble dirección. Me preocupa dejar bien claro lo que pienso, qué juicio me merece esto o aquello y, desde luego, no quiero seguir acurrucado a la sombra de un tutor, sino que como forma de autoafirmación quiero pensar con mi propio entendimiento. Sin embargo, si convivir con otras perspectivas significa, de forma ilustrada, orientarnos por lo que los otros piensan de lo que nosotros pensamos –espacialidad de la *pólis* que se construye gracias a esa insociable sociabilidad de la convivencia de los opuestos, no deja de ser cierto, a su vez, que la valoración de nuestros juicios también está anudada a la independencia de los mismos, y esto, como señala Heymann, complica aún más el asunto porque también «nos importa nuestro acuerdo con el otro». Aunque Kant haya proclamado un principio moral único, lo cierto es que la moralidad no es un bloque de fe o de convicciones dogmáticas irracionales (pues la convicción de Cervantes acerca de que la «libertad» es el mejor don de los cielos y el cautiverio, en contra, lo peor que nos puede pasar, esta convicción está por encima del relativismo multiculturalista y es un dogma racional del que depende la existencia real de una pluralidad de perspectivas), carentes de pensamiento, y cuyo automatismo de robot sirvió ideológicamente para fundamentar filosóficamente el asesinato en masa porque, se rezaba en las catacumbas marxistas francesas y luego aireadas a toda la Europa antiyanqui como «enga-

<sup>40</sup> F. Nietzsche: *Also Sprach Zarathustra*. Leipzig, Naumann, 1990, p. 479. Citado por Ezra Heymann en o. c., p. 129-130. Traducción de Heymann.

<sup>41</sup> E. Heymann: o. c., p. 130. Cursivas nuestras.

gement», el intelectual comprometido tenía la obligación política de elegir entre “o la voluntad moral o una sensibilidad ajena a ella”<sup>42</sup>. Lo que Ezra Heymann combate es este maniqueísmo y filosofía de la historia que subyace a todo ensayo filosófico, religioso o político de enseñar a todo precio que lo que media entre la voluntad moral y una sensibilidad distinta a ella es una pugna; cuando lo que nos pasa realmente, lo que nos sucede, es que somos las cuerdas vitales en las que se tensan y por las que moralmente funcionamos. La moralidad no puede escapar de lo que la hace efectiva: esa capacidad humana de poder afinarse a sí misma. Y que Heymann encuentra en el capítulo 24 de la Segunda Parte de la *Metafísica de las costumbres*, cuando Kant señala que:

1º) «por el principio del amor mutuo están atenidos a acercarse los unos a los otros constantemente, por el del respeto que se deben los unos a los otros, a mantenerse a distancia»; 2º) que «todo el reino de la moralidad quedaría destruido si desapareciera una de estas dos fuerzas fundamentales»<sup>43</sup>.

A través de este complejo análisis llegamos a la conclusión —y tanto en el contexto moral de la virtud como en el de los trabajos antropológicos e históricos (pues, en este último caso, nuestra «autopreservación» no dejaría de ser moral y, como tal, atenta al equilibrio inestable entre lo social y lo hurraño que se tensionan en nosotros mismos), llegamos a establecer que: «La persona moral, considerada por sí misma, reclama ambos términos en tensión»<sup>44</sup>.

Pero también se señala otro horizonte de conflictos: «las condiciones de convivencia en una generalidad humana» que la formulación primera del imperativo categórico, «Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se tome como ley universal»<sup>45</sup>, no arregla por sí solo, ya que, y lo hemos comprobado históricamente hasta la saciedad, no nos faltarán fanáticos «que desconocen imparcialmente todo respeto a la persona» como ejemplo de la compatibilidad entre esta formulación del imperativo moral con sus fanatismos exterminadores, aniquiladores de perspectivas, que por «deber» habían actuado tal y como, no se trata de una película, se defendía Eichmann en Jerusalén. Ejemplos a granel los tendríamos en el nacionalismo, instituciones o el propio género humano (este sutil ejemplo es de una actualidad contundentemente bioética ya que no es lo mismo matar un tomate que una gallina, tampoco matar una lechuga que a un ratón de laboratorio) para los que el individuo, la persona, queda fagocitada en algún tipo de “Nosotros”.

Este punto tan vulnerable del formalismo kantiano se hace evidente en el momento en que la «ley» y la «universalidad» deben bajar a la calle y hacerse visibles en medio de la gente, en el mundo, consistente en «una multiplicidad de existencias independientes». Pero esta vulnerabilidad es lo que le hace reflexionar a Heymann en positivo respecto al propio Kant, ya que cabe hallar el uso regulador y posibilitador de esa misma multiplicidad de existencias independientes en

<sup>42</sup> Disyunción exclusiva que, en situación, a uno le hace elegir a Stalin (Sartre) y a otro a su madre (Camus).

<sup>43</sup> Hemos utilizado las propias palabras del profesor Heymann, o. c., p. 131.

<sup>44</sup> E. Heymann: o. c., p. 131.

<sup>45</sup> I. Kant: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Con los comentarios de H. J. Paton. Edición de Manuel Garrido. Traducción de Manuel Garrido y Carmen García Trevijano. Tecnos. Madrid, 2005, p. 44.

la propia razón<sup>46</sup>. Ahora bien, ya no se trataría del *a priori* formal de una racionalidad que emerge del mero suelo idealista de la razón, propio del sueño dogmático, sino de una perspectiva distinta. «Pero si se adopta la hipótesis de que la razón misma es fruto de una socialización, de que sólo por la capacidad de adoptar el punto de vista del otro obtenemos la capacidad de diálogo interior que es el pensamiento, entonces *esta necesidad de combinación de los puntos de vista de varios y de considerar en el mismo plano sus aspiraciones y las nuestras* (una consideración en la que consiste nuestra capacidad social), se vuelve consustancial con la razón»<sup>47</sup>. Y entonces, al hilo de esta hipótesis, ya no se trataría del «yo» al «nosotros» hegeliano-marxiano; sino del nosotros a una irreductible multiplicidad de perspectivas, irreductibilidad que no señala el ocaso de la moral, como tampoco el reino del más allá del bien y del mal, sino la base misma social de la moral. ¿Por qué? Porque entre el Kant del sentido de la «ley» en tanto regulación «inmanente» de la voluntad y el Kant de la «ley» en tanto capacidad regulativa «de la coexistencia de múltiples voluntades», entre aquél y éste está Kant: no podemos entender la «voluntad» desde un análisis ontológico (tal y como, por ejemplo, se entiende la «muerte» de forma analíticamente existencial y, por lo tanto, solipsistamente), sino trascendentalmente mundano: «una facultad de desear condicionada por un juicio acerca de la razonabilidad de las pretensiones de *acceptabilidad intersubjetiva* de nuestros comportamientos»<sup>48</sup>. De esta intersubjetividad da cuenta nuestra propia limitación de seres finitos y vulnerables, en sentido aristotélico, finitud que señala el corazón de la tensión que venimos señalando entre nuestra autocentrada «autoestima» y nuestro «espíritu societal y participativo» heterocentrado. Las dos fuerzas son nuestras. En un momento determinado brillará la una o la otra; de lo que no podemos dudar es de que las dos nos son imprescindibles. Pero, entonces, la lectura del imperativo categórico demanda una hermenéutica menos, mucho menos rígida, que la ofrecida por el kantismo ajeno a la transversalidad de su propia intersubjetividad y moralidad. El reino de la moralidad se fundamenta en la costumbre humana del querer ponerse bajo el dominio de una norma que es al mismo tiempo «interna» y exigida «de una generalidad humana».

«El imperativo práctico será, pues, escribía Kant, como sigue: *obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca simplemente como un medio*»<sup>49</sup>. H. J. Paton comenta que «la palabra *simplemente* es esencial para el significado que le da Kant, puesto que todos tenemos que usar a otros hombres como medios»<sup>50</sup>. Y dice el proverbio: “No hay hombres sin hombres”. No se trata de un fin que tengamos que producir —una obra de arte, una herramienta, un pantano— porque el propio fin, en el reino de la moralidad, nos antecede con la realidad material de los hombres ya «existentes» que no tengo que imaginar sino que descubrir como parte de mi propio horizonte personal. El imperativo categórico es «subjetivo» y «objetivo». Pero, efectivamente, de ahí no se

<sup>46</sup> E. Heymann: o. c., p. 133.

<sup>47</sup> O. c., p. 133. *Cursivas nuestras.*

<sup>48</sup> E. Heymann: o. c., p. 134. *Cursivas nuestras.*

<sup>49</sup> I. Kant: o. c., p. 117. *Cursivas de Kant.*

<sup>50</sup> O. c., p. 117, nota 44.

deriva tan fácilmente «alguna consecuencia moral y en particular que el otro sea un fin en sí mismo para mí»<sup>51</sup>, a no ser que, continua Heymann, la reciprocidad subjetivo-objetivo nos sirva como la forma en la que queremos representarnos como seres humanos. Luego el imperativo categórico no es tanto lo que ya somos o tenemos, mejor es «una propuesta de una comunidad», de una comunidad cuya racionalidad consiste en ese mismo «nexo sistemático de seres que se consideran cada uno como fin en sí mismo y que se dan cuenta que ser comprendidos en este *pacto social* depende de la generalidad del reconocimiento brindado»<sup>52</sup>.

...«Todas las metas están rotas», decíamos al principio con Nietzsche. Al no haber tenido en cuenta el «balanceo» entre lo subjetivo y lo objetivo, Zaratustra habría dejado de hacer pie en la compleja condición humana, en nuestra «insociable sociabilidad». Siendo, justamente, ahí en donde nuestra sensibilidad de «seres singulares» respecto de los demás «seres singulares» hace posible la moralidad que ya no puede representarse como el dominio de una ley abstracta y automáticamente aprendida; sino como la tensión sin fin en la que se va haciendo la persona atenta, vigilante, de su propia vida como «encrucijada» entre «la generosidad y la preocupación por sí mismo, el juicio universalizante y la comprensión de la pertinencia de las cercanías humanas particulares, ya arraigadas, ya azarosas»<sup>53</sup>. El «fracaso» de la idea de comunidad en Nietzsche encuentra en este problema su razón de ser: no bastaba con aseverar, en el horizonte del nuevo infinito, que el mundo admitía múltiples interpretaciones y que para el hombre no existen horizontes ni perspectivas eternas<sup>54</sup>. No, desde luego, si la moralidad apunta tanto a la afirmación de esa pluralidad como a sus existencias singulares en tanto fin en sí mismo; preocupación que para el Kant de los 90 evidencia su sensibilidad «a la pluralidad interna y a las exigencias difíciles de conciliar que son constituyentes de la moralidad»<sup>55</sup>. Y de la misma forma que sólo podemos, dada nuestra condición, aspirar a estar perpetuamente en camino de la Paz perpetua; de igual modo ocurre «que no hay un principio supremo capaz de regular un equilibrio ideal entre las dos fuerzas, sino que es asunto de *tanteo*»<sup>56</sup>. Esta palabra acierta con el meollo de la cuestión porque sólo podemos y debemos hacer eso, tantear, llevar a cabo un incesante sopesar entre lo abstracto de nuestras Ideas y lo particular concreto, entre la ley y los seres singulares. 1790 es el año de la *Crítica del Juicio* y el laborioso trabajo de este autor en busca de un concepto de «finalidad» que no viniera a empobrecer la rica y plural multiplicidad fenoménica estética que, de forma tan milagrosa, se daba en la naturaleza; un concepto de finalidad que no acabara enquistando, momificando, recortando lo que, a todas luces, era el producto siempre nuevo de una imaginación constantemente innovadora en sus formas. El concepto del «deber» no puede darle la espalda a esa otra riqueza de motivos morales que tampoco podemos recortar, ni hacer como si no existie-

<sup>51</sup> E. Heymann: o. c., p. 136.

<sup>52</sup> O. c., p. 137. *Cursivas nuestras*.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> F. Nietzsche: *La ciencia jovial*. Aforismo 143: «La mayor utilidad del politeísmo», pp. 123-4.

<sup>55</sup> E. Heymann: «La pluralidad interna de los motivos morales II», en o. c., p. 145.

<sup>56</sup> O. c., p. 145. *Cursivas nuestras*.

ran. Por esto se nos recuerda —como podemos ver en el escrito de Kant «El fin de todas las cosas»— «que si alguien hace algo sólo por deber lo hace tan escasa y tan tardíamente, que ni siquiera vale la pena hablar de ello»<sup>57</sup>. Tantear, ensayar fórmulas de acercamiento en la distancia, síntesis siempre parciales, hojas de ruta que tendremos que revisar continuamente; al menos, mientras sigamos siendo tan sociales como insociales; y no tenemos más seguridad que ésa frente a los intentos, que nunca han de faltar, de querer abreviar el sopesamiento de las cosas, tantear entre fines y medios. «Pero este seguro contra la necedad, escribía Kant en 1795, que el hombre sólo puede esperar alcanzar a fuerza de ensayos y frecuentes cambios de plan, es más bien “una joya, que ni siquiera el mejor de los hombres puede más que perseguir y no alcanzar”; aunque no ha de dejarse asaltar por la interesada persuasión de que puede perseguirlo menos porque ya lo ha alcanzado»<sup>58</sup>.

Así, pues, al estar rotas todas las metas Nietzsche quedaría muy por detrás de la sensibilidad de Kant y nuestra insociable sociabilidad. Y, por lo tanto, creo que ésta es una buena veta de investigación acerca del problema de la comunidad. Es cierto. Pero «tan sólo a regañadientes» aceptaré la corrección. Y es que, Heymann lo sabe, hay vestigios en la Obra de Nietzsche que nos animan a seguir buscando el diálogo con Kant; diálogo recurrente en el propio Nietzsche y que va pasando de la admiración a la crítica por su servidumbre al Estado y a la Universidad y, sobre todo, por haber facilitado la burocratización de la filosofía estatal, sin olvidar el chiste de mal gusto acerca de su joroba. Pero ¿qué decir del final del Libro Tercero de *La ciencia jovial*:

- § 270. ¿Qué dice tu conciencia?  
“Debes llegar a ser el que eres”.
- § 271. ¿Dónde se encuentran tus mayores peligros?  
En la compasión.
- § 273. ¿A quién llamas malo?  
Al que siempre quiere avergonzar.
- § 274. ¿Qué es para ti lo más humano?  
Ahorrarle a alguien la vergüenza.
- § 275. ¿Cuál es el sello de la libertad alcanzada?  
Ya no avergonzarse más ante sí mismo<sup>59</sup>.

Esta insociable sociabilidad ya no es la que vivió en sus carnes Kant, ya no estamos en el siglo de las Luces. Han cambiado tantas cosas como para volverse

<sup>57</sup> E. Heymann: o. c., p. 145. I. Kant: «El fin de todas las cosas», en *En defensa de la Ilustración*. Traducción de Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Introducción de José Luis Villacañas. Alba, Barcelona, 1999. En la p. 304 leemos: «Pero cuando no se trata meramente de la representación del deber, sino también del cumplimiento; cuando se pregunta por los motivos *subjetivos* de las acciones, de los cuales, si pueden suponerse, habrá que esperar, en primer lugar, lo que el hombre *haga*, y no, como por motivos meramente objetivos, *lo que debe hacer*; entonces, el amor es, como aceptación libre de la voluntad de otro bajo las máximas propias, un complemento insustituible de la imperfección de la naturaleza humana (en cuanto a verse forzado a lo que la razón prescribe por ley): porque lo que uno no hace a gusto, lo hace tan mezquinamente y con tales fugios sofisticos al mandato del deber, que no se puede esperar mucho de éste, en cuanto móvil, sin la entrada de aquél». *Cursivas de Kant*.

<sup>58</sup> I. Kant: «El fin de todas las cosas», o. c., p. 302.

<sup>59</sup> F. Nietzsche: *La ciencia jovial*, p. 157.

loco. «¡Ningún pastor y un solo rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio»<sup>60</sup>. Y, no obstante, Zaratustra no se deja seducir por la felicidad del eremita ni su dieta vegetariana, se despide con buen humor de este santón —¿del claro del bosque?— que ya no aguanta el fétido olor de los hombres y aún no sabe nada de que «Dios ha muerto»<sup>61</sup>. El resto de la historia ya la sabemos. Zaratustra había subido a lo más alto de la montaña, sí, pero vuelve al valle.

### III. ¿DE QUIÉN ES LA TIERRA?: «EXISTENCIA INTERPRETANTE», «INFINITAS INTERPRETACIONES» Y «HOSPITALIDAD»

Nuestra insociable sociabilidad podría jugar un importante papel: «ya que a través del antagonismo de los hombres prospera la armonía aun contra su voluntad»<sup>62</sup>. Sin embargo, no hay que confundir esta idea con una ideología de la guerra o de la violencia. Kant ponía especial énfasis a la hora de detectar y criticar este mimetismo filosófico con la guerra. «Mas la guerra misma no precisa motivos especiales, sino que parece estar injerta en la naturaleza humana, y aun valorada como algo noble, a lo que tiende el hombre por el honor, sin impulsos egoístas: de modo que no sólo el *coraje guerrero* se estima (tanto por los salvajes americanos como por los europeos del tiempo de la caballería) cual un gran valor inmediato *cuando* hay guerra (como sería justo), sino *que* haya guerra; y con frecuencia se ha comenzado una guerra para mostrar aquel coraje, con lo que se sitúa una dignidad intrínseca en ella misma, y aun algunos filósofos le han dedicado una loa, como a una honra de la humanidad, olvidando el dicho de aquel griego: “La guerra es mala porque hace más gente mala de la que se lleva”»<sup>63</sup>.

Después de la enérgica remodelación que Heidegger hace del pensamiento de Kant en 1929, se afilia al partido nazi, es nombrado Rector y así termina el tristemente famoso *Discurso de Rectorado* de 1933:

«Sólo la lucha mantiene abierta la oposición y sólo ella implanta en la corporación completa de profesores y alumnos ese fundamental temple de ánimo, basándose en el cual la autoafirmación, poniéndose límites a sí misma, permite a la autorreflexión decidida llegar a la auténtica autonomía.

(...)

Pero tampoco nadie nos preguntará si queremos o no, cuando la fuerza espiritual de Occidente fracase y éste se salga de su quicio, cuando la cultura espectral y muerta se desplome, y precipite todas las fuerzas en el desconcierto y las deje asfixiarse en la locura.

(...)

Que tales cosas acontezcan o no, depende tan sólo de que nos queramos todavía, o más bien de nuevo, como pueblo histórico-espiritual, o de que abandonemos tal querer. Cada individuo *también* decide, incluso cuando precisamente evita esta decisión.

<sup>60</sup> F. Nietzsche: *Así habló Zaratustra*. Prólogo, 5. Madrid. Alianza, 1983, p. 39.

<sup>61</sup> O. c., 3, p. 34.

<sup>62</sup> I. Kant: «Para la paz perpetua», en o. c., p. 327.

<sup>63</sup> O. c., p. 332. Cursivas de Kant.

Pero queremos que nuestro pueblo cumpla con su misión histórica.  
Queremos ser nosotros mismos. Pues la fuerza joven y reciente del pueblo, que ya está pasando sobre nosotros, *ya ha decidido*.

Pero el esplendor y la grandeza de esta puesta en marcha sólo los comprenderemos plenamente cuando hagamos nuestra la grande y profunda reflexión con la que la vieja sabiduría griega pudo decir:

τὰ...μεγάλα πάντα ἐπισφαλῆ  
“Todo lo grande está en medio de la tempestad”

(Platón: *República*, 497 d, 9)<sup>64</sup>.

Y frente a tanta «autoafirmación», ante tanto querer ser «nosotros mismos», frente a esta «misión histórica» que no cesa de proclamar nuestras diferencias<sup>65</sup>, ¿quién va a ser el caballero que ponga su escritura en defensa de nuestras cosas comunes?: «Kant, ay, siempre nos quedará Kant» –le escuché en una ocasión a Carlos Thiebaut–. Pero no por un infarto de filantropía, sino por la defensa de un derecho. «Hospitalidad, escribía el viejo Kant, es el derecho de un extranjero a no ser tratado de manera hostil a su llegada de un territorio a otro»<sup>66</sup>. Muchos hablan de nuestra «existencia interpretante» y otros tanto de «autoafirmación» y «auténtica autonomía»; y en plena dinámica globalizadora (económica) y mundializadora (técnico-cultural y política), nos llegan voces de la necesaria «autodeterminación» de los «pueblos» por razones «históricas» que están llamadas imperiosamente a ser saldadas. Frente a estos nacionalismos, ya culturales o benignos, pero, sobre todo, ya lingüísticos y raciales, debemos oponernos tanto con la paciencia del corredor de fondo como con el brío y agilidad del que tiene que pasar el testigo. Pero que sea este mismo hombre quien hable:

«No hay ningún *derecho de hospitalidad* en que pueda basarse esta pretensión (para lo cual se precisaría un contrato especialmente benéfico, porque se le hiciera huésped por cierto tiempo), sino un *derecho de visita*, que a todos los hombres asiste, a presentarse en la sociedad, en virtud del *derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra*, sobre la que no pueden dispersarse hasta el infinito, por ser una superficie esférica, sino que al fin han de soportarse unos a otros, *pues nadie tiene originariamente más derecho que otro a estar en un lugar de la tierra*»<sup>67</sup>.

Entre *Kant y el problema de la metafísica* y el *Discurso de Rectorado* sólo han pasado cinco años. Parece obvio que aquella «enérgica» interpretación y remode-

<sup>64</sup> Martin Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Estudio preliminar, traducción y notas de Ramón Rodríguez. Tecnos. Madrid, p. 1989. Cursivas de Heidegger. Ramón Rodríguez llamó la atención sobre el falseamiento filológico de esta traducción, ya que lo que Platón dice es que «todo lo grande está en peligro (corre el riesgo de perecer)»; mientras que la utilización del término “Sturm”, “tempestad” y “asalto”, «muy utilizado por el lenguaje nazi, deja un cierto aire de ambigüedad» (o. c., nota 11, p. 19). Nosotros creemos, sin embargo, que para Heidegger no existía la menor ambigüedad y así fue perfectamente entendido como guía espiritual del nazismo: Emmanuel Faye: *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*. Para la relación entre el *Discurso de Rectorado* y *Mein Kampf*: pp. 102-107; para la apología de la guerra, el combate «espiritual» y el culto a los muertos: 134-137.

<sup>65</sup> «La única Constitución del pueblo vasco son los derechos históricos», afirmaba el *lehendakari* vasco en el *Aberri Eguna* (Día de la Patria Vasca). El Mundo, 17 de abril de 2006.

<sup>66</sup> I. Kant: «Para la paz perpetua», en o. c., p. 324.

<sup>67</sup> I. Kant: o. c., p. 324. Las dos primeras cursivas son de Kant.

lación que sufrió Kant –base de la lectura kantiana en la que se inicia la generación formada después de la Segunda Guerra Mundial, como la del profesor Ezra Heymann– tuviera algo que ver (causa-efecto), al menos en parte, con el momento histórico que el autor de *Ser y Tiempo* estaba viviendo filosóficamente como el gran «acontecimiento» del III Reich, al parecer última salvación para Occidente. Pero aunque obvio, había que decirlo. Esto ha sido posible explicarlo a través de Kant, retroactivamente, «y ante todo el Kant tardío, [que] sabía liberarse oportunamente de la preocupación por ser un kantiano ortodoxo»<sup>68</sup>.

Vale. Salud, maestro.

<sup>68</sup> Ezra Heymann: *Decantaciones Kantianas*, p. 145.

# La representación del sujeto como una realidad sustancial

## Reflexiones en conexión con Giorgio Agamben\*

Mirko Wischke

¿Es pensable que no exista en absoluto el sujeto tal como nos hemos habituado a representárnoslo, a saber, el sujeto como una realidad sustancial, es decir, como el lugar de procesos de experiencia y formación?<sup>1</sup> ¿Es pensable que ya no se dé (más) dicho lugar?

Cuando en las siguientes consideraciones conteste afirmativamente esta pregunta, lo haré así porque me inclino por la hipótesis de que el lenguaje amenaza con quedar absorbido en la ejecución de la «nuda vida» (G. Agamben). Si es acertado que hay política porque el hombre es el ser vivo que en el lenguaje separa de sí mismo la nuda vida<sup>2</sup>, se plantea la pregunta acerca de qué es en realidad lo que vale como política en la época de la globalización. Si el lenguaje ya no se encuentra en situación de excluir la «nuda vida», ¿qué consecuencias resultan de ello para la política?

La pregunta es acerca de los fundamentos que hablan en favor de una hipótesis semejante. Mis explicaciones siguen la reflexión de que tiene que tener lugar una consideración diferenciada de la conexión del lenguaje con la «nuda vida» en el contexto de la formación y la educación, para ganar claridad sobre sus campos problemáticos. Por medio de la elucidación de este contexto espero poder realizar una reconstrucción de la mencionada conexión, con cuya ayuda se harán visibles los contornos problemáticos de un cambio en la época de la globalización. La

\* Traducción de Oscar M. Esquisabel (CONICET-UNLP, Argentina). Las partes del artículo referidas a la teoría de la formación en sentido estrecho se expusieron en el Seminario Internacional «La escuela media hoy. Desafíos, debates, perspectivas», organizado por el Ministerio de Educación, Ciencia y Técnica de la República Argentina y por invitación de la Organización de los Estados Americanos. El seminario tuvo lugar en La Falda, Córdoba, Argentina, en abril de 2005.

<sup>1</sup> A este hábito de pensamiento remite Giorgio Agamben, *Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte*, Frankfurt/M. 2001. Mis observaciones críticas a este hábito de pensamiento están inspiradas por la idea de que la muy discutida tesis de la muerte del sujeto se puede entender como una relativización rupturista de la posición hegemónica, entendida doctrinariamente, del sujeto en la filosofía desde Descartes.

<sup>2</sup> Agamben, *Kindheit und Geschichte*, p. 18.

elucidación del lenguaje y la «nuda vida» en el contexto de la formación y la educación supone la necesidad de ambas. Pero ¿por qué la educación y la formación deberían ser necesarias?

A esta pregunta se le da una clara respuesta en la época de la globalización y la industria cultural. Tal respuesta reza: la educación y la formación son deseables, pero no necesarias o exigibles. No son ni necesarias ni exigibles porque las metas originarias de la educación y la formación ya no son hoy en día incondicionalmente dignas de esfuerzo o provechosas desde el punto de vista práctico.

Pero ¿qué clase de metas son aquellas por las cuales los conceptos de formación y educación alcanzaron alguna vez su importancia? Y ¿por qué estas metas ya no son hoy en día dignas de esfuerzo, así como tampoco útiles? Dicho de otra manera ¿para qué la educación?

Estamos muy familiarizados con la palabra educación. En efecto, el que los hombres jóvenes tengan o tuviesen que ser educados es ciertamente indisputable. Pero ¿para qué debe ser buena la educación? ¿Para qué debe educarse? ¿Para la mayoría de edad? ¿Qué hay que entender por ello?

## ¿EDUCACIÓN PARA LA MAYORÍA DE EDAD?

Mayor de edad, es decir, independiente en los juicios propios es quien no repite lo que otros opinan o lo que otros han pensado, sino que habla y piensa por sí mismo. Es mayor de edad quien sale adelante sin tutela, quien no tiene necesidad de guía o instrucción para formar su propio juicio. Quien está en condiciones de emitir su propio juicio se sustrae al poder de las opiniones dadas de antemano y se forma una propia opinión. La mayoría de edad y la crítica se co-pertenece.

Pero ¿qué es la crítica? La respuesta reza: la crítica es la facultad de poder diferenciar, valorar y estimar. Para hacer uso de ella se requiere de la mayoría de edad: aquella capacidad de poder formarse en general un juicio *propio*. Formar un juicio propio supone poder juzgar acerca de estados de cosas de manera independiente de las opiniones de otras personas. Kant dice: «ten el valor de servirte de tu propio entendimiento». Pero tratándose del propio juicio no es en absoluto tan importante el valor. No es suficiente solamente con el valor, para poder formarse un juicio propio. ¿Por qué? ¿Se puede responder esta pregunta con la referencia a los conocimientos y el saber? Incuestionablemente, ciertos conocimientos y un saber básico son indispensables para poder formarse un juicio, es decir, una opinión propia acerca de un estado de cosas. Sigue abierta la cuestión de si esto representa las condiciones suficientes para un juicio *crítico*.

En efecto, la crítica y la mayoría de edad no son en modo alguno algo comprensibles de suyo. Por lo común los hombres no se sorprenden críticamente, sino que aceptan lo que ven en la vida cotidiana. La crítica perturba esa tranquilidad de la aceptación, porque despierta en ellos la duda acerca de lo que se nos aparece como cierto y verdadero, sin que estemos inmediatamente en situación de comprender lo que nos produce sorpresa y nos hace desconfiados. En ello radica uno de los fundamentos de por qué estamos determinados para la esfera del acuerdo, cuyo medio es el lenguaje. En efecto, en el lenguaje expresamos ante

otros hombres nuestras dudas y consideraciones críticas, para hacer que se vuelvan inteligibles y comprensibles para nosotros mismos. La comunicabilidad de la crítica y su plausibilidad son los criterios que deciden sobre la medida en que otros pueden o no pueden co-ejecutar la crítica como algo objetivamente correcto. No se trata en este caso de un proceso con el que no estamos familiarizados. La medida en que los pareceres que se tienen por verdaderos se pueden comunicar de tal modo que también puedan ser reconocidos como verdaderos por otros, representa un principio fundamental del acuerdo, el cual nos es familiar en la forma de la instrucción, la formación profesional y la enseñanza.

¿Hay que extraer de ello la conclusión de que la crítica en el sentido de la mayoría de edad es una cuestión de la educación?<sup>3</sup> Pero ¿se puede educar para la crítica? ¿Por qué debería ser importante educar para la crítica? ¿Es la educación responsable de la crítica? ¿En qué relación están la educación y la crítica?

### ¿QUÉ SE DEBE ENTENDER POR EDUCACIÓN?

El concepto de la pedagogía se deriva del verbo griego ‘educar’, ‘conducir’, ‘ordenar’<sup>4</sup>. La pregunta es para qué se debe educar y qué debe ordenarse. Se podría pensar que la educación es tanto un asunto del desarrollo natural como también del fomento planificado de este desarrollo. En la medida en que la educación resulta en un fomento de esa clase, el acto de educar puede entenderse como una modelación, configuración y formación de disposiciones que nos son propias por naturaleza. Pero ¿qué significa ‘configuración de predisposiciones naturales’? ¿Es que no pueden ser estas disposiciones también malignas, malas, es decir, de tal modo que yo pueda favorecer contra mi voluntad el crecimiento de un joven ladrón? Probablemente no. Entonces, ¿por qué se requiere de una educación en el sentido de un fomento de las predisposiciones naturales? Una respuesta la encontramos en el punto de vista de los manuales: la educación en el sentido de la formación y la modelación es el despliegue de disposiciones naturales por medio de «la actividad cooperativa de los otros», sin la cual los talentos naturales del hombre no se desplegarían<sup>5</sup>. De acuerdo con esta opinión, el hombre no está por sí solo en condiciones de descubrir y desarrollar sus propios talentos.

Esta reflexión parece ser más bien un argumento contra aquello que debe aclarar el ejemplo del ladrón. En efecto, también en este caso se fomentan ciegamente talentos, y ciertamente hasta tal punto de manera ciega, que la tesis del despliegue de disposiciones naturales no dice nada acerca de cuáles talentos son dignos de fomento y cuáles no. De hecho, el momento del apoyo auxiliar y del fomento procurador sólo dice que la educación es necesaria porque el educando

<sup>3</sup> A ello remite Theodor W. Adorno, cuando cuenta entre los supuestos más importantes para la modificación de la estructura de la opinión pública en Alemania el tratamiento de determinados hechos en la enseñanza política. Cf. *Kulturkritik und Gesellschaft III: Kritische Modelle*, en: *Gesammelte Schriften* (= GS) 10.2, p. 790.

<sup>4</sup> Wilhelm Dilthey, *Grundlinien eines System der Pädagogik (1884-1894)*, hrsg. V. Dieter-Jürgen Löwisch, Darmstadt 2002, p. 15.

<sup>5</sup> Esta es la hipótesis de Paul Natorp, *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*, Stuttgart, 1920, p. 4.

mismo parece justamente no saber qué es bueno o no tan bueno para su desarrollo. Parece ser indispensable un apoyo auxiliador que pueda ser caracterizado como un juego recíproco del modelarse a sí mismo y ser modelado, de ser configurado y configurarse a sí mismo. Pero ¿de dónde sabe el educador qué es bueno o no tan bueno para la educación?

Esta pregunta aclara no sólo los límites de la concepción de la educación en el sentido del desarrollo de predisposiciones naturales. Los límites de esta concepción se pueden aclarar también con el ejemplo del niño, un ejemplo que se usa a menudo y con aceptación. Los manuales de ciencia de la educación nos hacen saber que al niño le está dada la posibilidad de ser libre sin que el niño haya hecho un uso previo de su libertad. El niño no realiza la posibilidad que le está dada para la libertad, mientras que no sea realmente libre. En otras palabras: el niño tiene que aprender primero de qué modo puede hacer uso de manera significativa de las posibilidades que le están dadas. Tiene que aprender que no todo lo que es bueno para otros hombres es también bueno para él mismo. El defecto de este ejemplo yace en que no es capaz de aclarar los criterios de acuerdo con los cuales se puede decidir cuáles talentos son dignos de fomento y cuáles no. El ejemplo del niño es capaz únicamente de hacer comprensible que tan sólo la modelación, configuración y formación de la interior naturaleza humana convierte al hombre en hombre. Se debe añadir que este modo de formación y modelación no es sólo un apoyo del desarrollo de disposiciones, talentos y facultades naturales; su formación profesional y completa modelación por medio de la educación constituye más bien un aumento, una potenciación de predisposiciones individuales. Aun cuando recibimos con esta formulación una útil precisión acerca de lo que deba entenderse por la formación profesional y el desarrollo de disposiciones y talentos, no hemos obtenido sin embargo respuesta convincente alguna a la pregunta acerca de dónde sabe el educador lo que es bueno o no tan bueno para la educación. De lo que hemos dicho hasta el momento se sigue: la educación y la formación no pueden protegerse ante puntos de vista radicales como el racismo o el nazismo<sup>6</sup>. La educación y la formación no tienen una norma ética, así como tampoco son garantes de un hombre mejor.

Si repasamos lo expuesto hasta el momento, mis explicaciones siguen siendo insatisfactorias no sólo en la cuestión acerca de lo que deben proporcionar la educación y la formación, sino también en otro respecto: a saber, cuando se trata de aclarar por qué la educación es necesaria. ¿Por qué la educación debería ser irrenunciable en el sentido que he elucidado? ¿No es pensable que podemos ensayar por nosotros mismos el descubrimiento y el desarrollo de nuestras predisposiciones? ¿No deberíamos saber nosotros mismos mejor que nadie cuáles de entre nuestras dotes son buenas y provechosas para nosotros? Preguntas de esta clase están completamente justificadas.

Es conocido que el escritor y filósofo francés Jean-Jacques Rousseau se distanció no sólo de la idea de una mejora de la naturaleza humana por medio de la educación y la formación, sino que invirtió esta idea en la tesis de que la bondad

<sup>6</sup> Esta es una de las tesis que Christoph Hein ha ejemplificado en su libro «In seiner frühen Kindheit ein Garten» (Frankfurt/M 2005) en la forma del conflicto entre el padre, un hombre de Estado y anterior director de escuela, y su hijo, perteneciente a la RAF.

natural del hombre se ha corrompido por la educación y la sociedad. ¿Es pensable que la educación pueda también deformar las capacidades y disposiciones que nos son innatas, en lugar de ayudar a acuñarlas y desplegarlas cuidadosamente? Nada menos que Friedrich Nietzsche ha encontrado en estas reflexiones un motivo para certificar la incapacidad de la escuela superior alemana en orden a fomentar los talentos de los alumnos y estudiantes<sup>7</sup>. ¿Qué motiva a Nietzsche a esta conclusión?

Según Nietzsche, la educación y la formación están para «la *tarea de asimilarse el saber*»<sup>8</sup>, una tarea que no se puede resolver por medio de la mera transmisión del saber así como tampoco por una práctica de contenidos cognoscitivos previos, porque no se trata de repetir lo aprendido (estudiado de memoria) como en un examen. La hipótesis de que el saber tiene que ser en cierto modo asimilado por medio de la educación y la formación parte de la convicción básica de que la meta suprema del aprendizaje y del estudio no es el saber, sino la *educación* y la *formación*. En último término, la meta del aprendizaje no es sólo la mera familiaridad con un avance infinito en el proceso del saber, sino, más allá de ello, la transformación metamórfica de lo aprendido en un ‘saber formativo’<sup>9</sup>. El concepto del saber formativo debe hacer claro que la educación y la formación no deben transmitir la capacidad para la «aplicación» de lo aprendido, sino que deben ayudar a pensar a fondo e independientemente el saber aprendido. Precisamente una cosa tal es lo que no proporcionan las escuelas superiores, según Nietzsche. La formación sigue siendo instrucción sin ‘vida’. Las instituciones a las que alguna vez se dio vida para el fin de la educación y la formación no se han desarrollado a la altura de su tarea. Nietzsche ve una causa de este dilema en la pérdida de ese tipo de personalidad que une en sí mismo al educador y al maestro. La relación recíproca entre educar y enseñar ha dejado su lugar a la transmisión de saberes. ¿Son por tanto maestros los que educan por medio de su ejemplo personal? ¿Son la educación y la formación una cuestión de modelos y de la emulación de tales modelos?

Nietzsche ha visto en el filósofo Arthur Schopenhauer, con quien nunca se encontró, el ideal de un modelo semejante y también del maestro digno de emulación. Su tesis «me hago una idea de un filósofo precisamente en la medida en que está en condiciones de dar un ejemplo»<sup>10</sup>, expresa la idea de que la formación tiene que ser impulsada por la educación. Empero, la educación necesita maestros que Nietzsche compara con escultores, porque su tarea consiste en la puesta en libertad y modelación de lo que está dispuesto de manera natural en el hombre singular. Según Nietzsche, los verdaderos educadores no son otra cosa que ‘liberadores’ de las fuerzas que dormitan en el individuo. Si recordamos el mencionado ejemplo del niño, esta tesis no nos es desconocida.

<sup>7</sup> Friedrich Nietzsche, *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten V, Kritische Studienausgabe* (=KSA), hrsg. V. G. Colli und M. Montinari, Bd. 1, München, 1988, p. 743.

<sup>8</sup> Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3 [11], p. 383.

<sup>9</sup> Se trata de un concepto de Max Scheler, *Die Formen des Wissens und Bildung*. Conferencia pronunciada con motivo de la conmemoración de los diez años de la fundación de la Academia-Lessing en Berlin, Bonn, 1925, p. 27.

<sup>10</sup> Nietzsche, *Schopenhauer als Erzieher*, KSA 1, p. 350.

Nietzsche presenta una variación del ejemplo del niño, el cual es libre sólo en cuanto a la posibilidad, cuando acentúa que la formación significa *devenir*, en lugar de solamente *ser*<sup>11</sup>. También contra esta reflexión se puede presentar el argumento que he aclarado con el ejemplo del ladrón. Además, este argumento dice que el mero despliegue de las disposiciones naturales no dice nada acerca de cuáles talentos son dignos de fomento y cuáles no. ¿El fomento de cuáles talentos es bueno tanto para el educando como para el bien común? Nietzsche opina que el modelo del educador llena el hueco que esta cuestión deja tras de sí. Pero, ¿es en último término la educación dependiente del educador, tal como Nietzsche parece creer? ¿Se puede equilibrar por medio de un nuevo tipo de maestro el fracaso de las instituciones educativas y formativas, tal como lo atestigua Nietzsche en relación con la escuela superior alemana a la altura de 1872?

Desde una perspectiva histórica hay que responder negativamente a esta pregunta, y ciertamente apelando al fundador de la sociología moderna, Max Weber, quien habría reaccionado ante semejante cuestión con una gran reserva<sup>12</sup>. En efecto, el maestro ya no posee pretensión legítima alguna a lo que Nietzsche tiene por inalienable, a saber, a transmitir el saber a los hombres y a *educar*. Weber coincide con Nietzsche en que el desafío del aprendizaje y del estudio consiste en el carácter inconcluso del proceso de aprendizaje y en el hecho de que el saber que se ha apropiado nunca está completamente acabado, así como en la siempre y renovadamente pendiente tarea de comprender de manera autónoma un saber que se modifica de manera permanente. No le es ajeno a Max Weber el pensamiento de que todos los conocimientos aprendidos no tienen valor alguno en la medida en que el estudiante no esté en condiciones de apropiarse y comprender el saber por medio de sus propias facultades mentales<sup>13</sup>. Sin embargo, Weber es escéptico respecto de la premisa que resulta de esta suposición: a saber, si la formación en el estrecho contexto de la actividad del aprendizaje está referida a la tarea espiritual-intelectual de una minuciosa y autónoma reflexión sobre el saber, en el más amplio contexto de la formación profesional de los talentos naturales se une esta tarea con la modelación para una personalidad que disponga de una capacidad de juicio propia. Ahora bien, es justamente esta tarea la que ya no se puede sostener, de acuerdo con Weber. El maestro académico está facultado, en virtud de su competencia científica, sólo para la educación de la 'honradez intelectual' y no para otra cosa<sup>14</sup>.

¿Por qué he expuesto tan detalladamente estas ideas de un sociólogo que ha fallecido hace tiempo ya y que proviene de la época un poco posterior a la Primera Guerra Mundial? Después de todo, ¿son aún hoy relevantes sus reflexiones para nosotros? Pienso que son relevantes e interesantes en la medida en que Weber toma conocimiento de un desarrollo que Nietzsche todavía considera como un desarrollo defectuoso de carácter irreversible y que por cierto es la despedida

<sup>11</sup> Nietzsche, *Schopenhauer als Erzieher*, KSA I, p. 341.

<sup>12</sup> Max Weber, *Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* (1917). En: *Schriften zur Wissenschaftslehre*, hrsg. und engl. Von Michael Sukale, Stuttgart 1991, p. 176-236; aquí: p. 184.

<sup>13</sup> Johann G. Fichte, *Aphorismen über Erziehung* (1804), *Fichtes Werke*, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, *passim.*, p. 353-360; aquí: p. 356.

<sup>14</sup> Weber, *Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, p. 178.

de la formación y la educación a favor de una formación justificada profesionalmente. Las universidades y escuelas técnicas tampoco pueden alterar en nada fundamental, aún mediante una reforma, esta tendencia a una «especialización [...] en la forma de una cualificación profesional [...] estrictamente delimitada»<sup>15</sup>, supuesto que las universidades y escuelas técnicas pudiesen evitar duraderamente y sin más por medio de una reforma la presión que ejercen las políticas científicas hacia una cualificación profesional especializada. Originariamente los estudios en las escuelas superiores no deberían servir sólo para la formación profesional de los especialistas de la economía y la administración. La educación y la formación deberían formar al polo opuesto del *homo oeconomicus*. Esta representación pertenece al pasado, irrevocable, al parecer.

No obstante, ¿qué ocurre con la mayoría de edad? ¿Se suprime la educación para la mayoría de edad, cuando la educación y la formación ya no forman al polo opuesto del *homo oeconomicus*? Si la crítica y la mayoría de edad se requieren entre sí de manera recíproca y la crítica se cuenta entre los componentes fundamentales de la democracia, la mayoría de edad tendría que ser siempre una meta de la educación y la formación. Pero ¿cómo está la situación en lo que respecta a la capacidad para formarse un juicio crítico y cerciorarse de manera autónoma, la piedra angular de la mayoría de edad? ¿Está fundada la sospecha de que se ha perdido la capacidad para la reflexión crítica y para una facultad de juicio soberana? Una sospecha semejante da la impresión de ser digna de poco crédito. En efecto, ¿es pensable que la facultad para el juicio crítico pueda haber sufrido menoscabo en las democracias?

## INDUSTRIA CULTURAL: ¿PÉRDIDA DE LA CRÍTICA?

El análisis de la industria cultural nos aclara cuán significativa es esta pregunta. Su efecto global se puede describir como la pérdida de lo que deben producir la educación y la formación, a saber, la mayoría de edad. La industria cultural toma la carga de la mayoría de edad de los consumidores de cultura. Empero, ¿en qué medida genera la industria cultural un efecto semejante? La respuesta reza: no podemos sustraernos a la acción de la industria cultural, el influjo de la industria cultural es omnipresente. ¿Cómo debemos entender esto? ¿Por qué la capacidad para la mayoría de edad permanece subdesarrollada, cuando la industria cultural parece ser omnipotente? ¿Por qué no podemos sustraernos al influjo de la industria cultural?

El influjo es omnipresente en la medida en que la industria cultural premoda la facultad de representación y la imaginación de los consumidores de cultura, y por cierto esto no tiene lugar a través de mecanismos psicológicos, aun cuando la industria de la cultura continúa actuando en cierto modo 'en' los consumidores de cultura. De este modo actúa la industria cultural, poniendo de manera absoluta el presente, y por cierto en la forma de un ocultamiento de las posibilidades de acción que sean distintas de aquellas que nos obligan a aceptar las

<sup>15</sup> Adorno, *Aktualität der Erwachsenenbildung. Zum deutschen Hochschultag*, GS 10, I, Frankfurt/M. 1986, p. 327-331, aquí p. 330.

condiciones actuales y nos las representan como ineludibles. En el espejo de la industria cultural asume el presente el carácter de lo inalterable y de lo que ha de perdurar sin alternativas. La cuestión es: ¿qué le proporciona a la industria cultural un poder semejante?

Obtenemos una respuesta a esta pregunta cuando nos dirigimos nuevamente al tema del lenguaje. Como se podrá ver, es el lenguaje aquello con cuya ayuda obtenemos una respuesta a la pregunta acerca del modo en que la industria cultural preforma la facultad de representación y la imaginación de los consumidores de cultura de una manera que no es psicológica. Empero, antes que nada hay que dar una respuesta a la pregunta acerca de qué hace que para nuestro tema el lenguaje sea tan significativo que llegue nuevamente a hablar de él. Mi tesis es que a través de la interferencia de saber e información el lenguaje es cada vez menos un medio de la acumulación de la experiencia, antes bien es el lugar del empobrecimiento de la posibilidad de la experiencia. Las siguientes reflexiones proporcionan una explicación sobre los fundamentos para esta presunción.

## LENGUAJE Y EXPERIENCIA

El pensamiento se realiza en el lenguaje. El lenguaje prescribe al pensamiento su camino. Nuestro pensamiento sigue la huella del lenguaje, el cual, con sus metáforas y figuras, abre en primerísimo lugar las vías del pensamiento. La presunción de que el lenguaje preforma por medio de lo que se denomina la industria cultural procede de la hipótesis de que la percepción del mundo a través del filtro de la industria cultural es el resultado de la reducción del lenguaje a comunicación. ¿En qué medida es reducido el lenguaje, cuando asume la función de la comunicación? ¿Qué componente del lenguaje se pierde?

Recibimos una primera respuesta a esta pregunta si tenemos presente que en, lo que respecta a las comunicaciones, se trata de estados de cosas que deben ser informados a otros. Los estados de cosas sólo se pueden comunicar de modo que sean fidedignos. Los estados de cosas lo son en el supuesto de que sean evidentes y se los exponga en correspondencia con la realidad. Comunicar algo de este modo sugiere que las cosas se comportan en la realidad tal como las reproduce el lenguaje de la comunicación. Tal cosa se puede discutir, si se piensa que el lenguaje nivela lo «que ha de ser expresado en términos de algo en cada caso ya previamente dado y conocido, en virtud de su generalidad»<sup>16</sup>. De la idea de que los conceptos constituyen un conocimiento de las cosas por medio de representaciones generales<sup>17</sup>, puesto que ordenan diferentes perspectivas en relación con una representación general, se puede extraer la consecuencia de que no existe una correspondencia exacta entre la palabra y lo mentado por ella<sup>18</sup>. El hecho de que el concepto no proporciona «conocimiento alguno de las cosas»<sup>19</sup>, porque todo

<sup>16</sup> Adorno, *Parataxis*, en: *Noten zur Literatur*, GS 11, Frankfurt/M. 1981, p. 447-494, aquí: p. 477.

<sup>17</sup> Immanuel Kant, *Vorlesung über Encyclopedie und Logik*, Berlin 1961, p. 42.

<sup>18</sup> Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, en: Max Horkheimer, GS 5, Frankfurt/M 1987, p. 192.

<sup>19</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Werkausgabe*, Bd. III, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M.

<sup>11</sup> 1990, B 148, p. 146.

conocimiento es un «conocimiento por conceptos»<sup>20</sup>, significa que las cosas que se han de expresar son 'mudas'; a ellas se les deniega el «principio formal lingüístico, la voz»<sup>21</sup>. Lo anterior significa: sólo el lenguaje concede al hombre un acceso al mundo que lo circunda, como lo aclara el ejemplo del niño en desarrollo.

El niño percibe el mundo que lo circunda en el horizonte de sus respectivos conocimientos lingüísticos. Estos conocimientos lingüísticos tienen una decisiva participación en el modo en que el niño es capaz de mirar diferenciadamente lo que le sale al encuentro en su ambiente, así como en la manera en que percibe lo que ve. Tal cosa significa, por una parte, que el modo en que el hombre percibe las cosas es dependiente de su respectivo lenguaje. Pero, por otra parte, significa que fuera del lenguaje no se encuentra punto de vista alguno desde el cual las cosas pudiesen percibirse tal como realmente son.

De ello se sigue no sólo que los hombres, aprendiendo lenguas extranjeras, pueden enriquecer y extender su comprensión del mundo a través de mundos lingüísticos ajenos. De la dependencia del lenguaje se sigue también una reflexión ulterior, a saber, si el lenguaje se restringe a la comunicación e información y si la articulación de la crítica es dependiente de un lenguaje funcionalizado de este modo, la mayoría de edad es una ilusión. La pregunta es, entonces, por qué esto es así.

## CONSIDERACIONES FINALES

Para encontrar una respuesta a esta pregunta, asegúrenos antes que nada de las consecuencias que admiten nuestras consideraciones acerca del lenguaje con respecto a la conexión entre crítica, educación e industria cultural.

Comencemos con la hipótesis de que la industria cultural perpetúa, en cierto modo, el presente. Esta hipótesis está en contraste con la concepción de que la democracia se define por la crítica. En efecto, la democracia, al parecer, garantiza la libertad para la crítica y requiere de impulsos críticos, por ejemplo en la forma de los controles recíprocos entre los poderes ejecutivo, legislativo y judicial. Esta idea no requiere de ulteriores comentarios; sin embargo, es evidente que los comentarios críticos, las objeciones y los reclamos restringen la arbitrariedad a la cual tienden tanto las personas como las instituciones, cuando se sienten inmunizadas contra la crítica. La crítica no es una aceptación del presente tal como es, sino una consideración diferenciada del presente, porque lo sopesa y lo somete a juicio, y en esta medida la crítica es ya siempre un paso más allá del presente.

No obstante, ¿se encuentra la crítica tan firmemente enraizada en la sociedad moderna? En vista de la comprobación a la cual hemos llegado en la consideración del lenguaje, no me siento libre de dudas. Pienso que la máxima kantiana, «ten el valor de servirte de tu propio entendimiento», tiene que ser complementada con el aspecto de la competencia lingüística. La competencia lingüística, así

<sup>20</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 93, p. 109.

<sup>21</sup> Walter Benjamín, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. En: *Gesammelte Schriften* Bd. II-1, hrsg. v. Rolf Tiedmann und Hermann Schwepenhäuser, Frankfurt/M. 1991, p. 147.

nos lo enseña el análisis de la industria cultural, no es algo evidente de suyo. ¿De qué sirve recurrir al propio entendimiento, si no se está en condiciones de articular y discutir mediante el lenguaje lo que se piensa? Pero ¿cómo es posible la crítica, dicho con más exactitud, cómo es posible una articulación lingüística de la crítica, si el pensamiento sigue al lenguaje, cuyas vías preforma de un modo sutil la industria cultural? La respuesta reza: sólo en el horizonte de una comprensión que abreva en los recursos de la racionalidad técnico-económica. Si el lenguaje representa originariamente un fin en sí mismo, independiente de las funciones pragmáticas correspondientes a la conservación de la vida, en la medida en que en el lenguaje expresamos a los otros nuestras experiencias, con el fin de hacerlas comprensibles e inteligibles para nosotros mismos, la industria cultural moviliza las funciones pragmáticas de la conservación de la vida, las cuales son impuestas a largo plazo por medio de un lenguaje que se ha reducido a la comunicación y a la información. Al igual que las cosas que son objeto de consumo, en el horizonte de la industria cultural el valor de las relaciones, contactos y conocimientos se miden en último término con la vara de la utilidad que tienen para nosotros. Este aspecto concierne a la puesta en disposición para fines prácticos es la característica más fundamental del lenguaje en general, si es que el lenguaje sirve a la autoafirmación del hombre, y por cierto del modo más elemental: sólo en el lenguaje tiene el hombre acceso al mundo; sin lenguaje no puede orientarse en el mundo, así como tampoco ponerlo a su disposición. La industria cultural saca provecho de esta facultad del lenguaje de un modo unilateral, al convertirlo en un instrumento de información y comunicación.

De este modo, un lenguaje depotenciado en términos de información y comunicación está al servicio de aquello cuyo opuesto constituyen (o deberían constituir) la educación y la formación, a saber, el polo opuesto de la existencia humana que está caracterizada meramente por las constricciones económicas y por el imperativo de la autoafirmación. Como pudimos darnos cuenta, el resultado de la educación y la formación se orienta originariamente no según el *homo oeconomicus*, que se inclina ante los fines de la economía, sino según esos valores que proporciona el canon de las grandes obras de la literatura, la filosofía, la música o las artes plásticas. De este modo, la educación y la formación deberían ir más allá del aprendizaje práctico de las habilidades profesionales.

¿Por qué acentúo esto? Porque este aspecto contiene la respuesta a las preguntas que de modo indirecto plantea el tema de mi texto: a saber, por un lado la pregunta de por qué todavía hoy es interesante hablar en cualquier caso sobre industria cultural, mayoría de edad y educación y, por el otro, la pregunta acerca de dónde radica la actualidad de mi tema.

En la época de la globalización, se ha transformado radicalmente la representación de que la educación y la formación deben ir más allá del aprendizaje práctico de las habilidades profesionales. Se requiere la formación en conocimientos que sean aplicables posteriormente en la vida profesional, así como la ejercitación en habilidades técnico-logísticas que deben mejorar las posiciones en el mercado laboral. Este punto de vista de la política educativa se justifica con el argumento de que el desarrollo económico está atado al progreso técnico. y éste, a su vez, al número de académicos, los cuales, a su vez, dependen de las inversiones en formación. Esta idea se encuentra en la base de las declaraciones oficiales que

surgen de las representaciones de las ciencias de la educación y las ciencias políticas, en las cuales se parte del hecho de que junto con el crecimiento económico crece también la demanda de fuerzas de trabajo altamente calificadas y con ello también la necesidad de una política sobre la formación. La mayoría de las personas se inclinan a aceptar la incuestionabilidad de tales argumentos. Sin duda alguna, posee importancia la cuestión que se plantea acerca de las profesiones a las que irán las personas con una formación escolar o universitaria, así como sobre lo que podrán iniciar con su formación. No obstante, esta pregunta puede fundamentar en cualquier caso una política educativa y de formación dotada de un carácter reactivo, es decir, una política que reacciona a predicciones que hace la política económica con un sumo grado de incertidumbre<sup>22</sup>. Esta idea queda desatendida cuando se impone la exigencia de una concentración en el proceso de aprendizaje. Considerada *prima facie*, esta exigencia parece estar completamente justificada, si es que se pueden aducir junto con Max Weber reparos contra esa 'meta superior', tal como la debió expresar en otro momento el concepto de educación y formación.

Este aspecto contiene una respuesta ulterior a la pregunta por la actualidad del tema de mi exposición. En efecto, ¿qué se debe entender por esa meta superior que en otro momento debió expresar el concepto de educación y formación? La capacidad para una formación para el juicio crítico, por tanto, para la mayoría de edad respecto de las constricciones que el mundo y la vida imponen a la acción. La educación y la formación deberían capacitar al individuo para que no considere las constricciones fácticas que resultan de las necesidades crematísticas, económicas y técnicas propias del presente como si se tratase de «posibilidades de acción inevitablemente únicas»<sup>23</sup>. Por esta razón, la educación y la formación no deberían someterse incondicionalmente a los requisitos tanto de la política económica como de la política sobre la formación.

En vista de que la formación se ha retirado a la esfera de la responsabilidad privada, al presente apenas puede encontrarse una reflexión de esta clase. Hoy en día el proceso de aprendizaje está cortado a medida del imperativo funcional del *homo oeconomicus*. El individuo se ha convertido en el receptor de multitudes de saberes preelaborados. La formación y la educación han perdido su dimensión ética. En efecto, lo que hoy se rubrica con el título de formación y educación apenas tiene algo que ver con las representaciones que alguna vez respondieron a la pregunta '¿formación para qué?': mayoría de edad, soberanía intelectual e independencia del juicio. Aun cuando estas respuestas apenas sean capaces de convencernos hoy en día, sigue existiendo empero el problema: a saber, la pregunta acerca de qué se debe entender por educación y formación. En la suposición de que en el futuro se las siga considerando como algo necesario e irrenunciable, es tiempo de buscar un nuevo concepto de educación y formación, en vista de una economía mundial y una industria cultural globalizadas, si es que estos conceptos no deben someterse a la presión justificadora que surge de las cons-

<sup>22</sup> De la siempre estimulante lectura de Ralf Dahrendorf se puede extraer la conclusión de que estas reflexiones no son en modo alguno novedosas: *Formación y derecho civil. Alegato a favor de una activa política sobre la formación*, Osnabrück, 1966 p. 21.

<sup>23</sup> Helmut Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen*, Hamburg, 1963, p. 283.

tricciones fácticas de una economía transnacional. Las antiguas metas de la educación y la formación no son dignas de aspiración, así como tampoco útiles desde el punto de vista práctico, si la política educativa y la política sobre la formación se encuentran subordinadas a las consideraciones de la política económica. No obstante, una y otra son algo más que la criada de la política económica.

Estas indicaciones no son sólo de importancia en el estrecho marco de la pregunta acerca de qué se debe entender por educación y formación en la época de la globalización. La auténtica dimensión a la que se extiende el fatal trastrocamiento de la política educativa y la política sobre la formación en términos de política económica, se puede reconocer en el intento de compensar la pérdida de la otrora representación de la formación mediante la metamorfosis de la 'nuda vida' (esa humana existencia restringida a los aspectos crematísticos, económicos y técnicos) en una forma de vida. ¿Por qué debería esto ponernos mediatos? ¿Qué es tan ominoso en un desarrollo semejante? Continuando las reflexiones de Giorgio Agamben, hay que responder que ante la pregunta que planteó Aristóteles acerca de si la 'nuda vida' requiere de la politización o si lo político ya se encuentra contenida en ella, la biopolítica en la época de la globalización no sólo da su preferencia a la segunda variante, sino que también rechaza la primera variante como una alternativa<sup>24</sup>. Estas indicaciones no sólo son significativas para comprender por qué Hannah Arendt y Giorgio Agamben pueden afirmar, cada uno de un modo diferente, que la nuda vida, originariamente asentada al margen del orden político, coincide cada vez más con el espacio político<sup>25</sup>. En efecto, como lo ha visto claramente Agamben, el lenguaje posee hasta tal punto una importancia central para este proceso, que con él pueden entenderse sin más por qué el que nos cerciemos de este proceso reconstruyéndolo representa cualquier cosa menos una renuncia a «testimonios empíricos»<sup>26</sup>.

Al comienzo de mis consideraciones expresé la presunción de que el lenguaje amenaza con quedar absorbido en la ejecución de la 'nuda vida'. Siguiendo a Agamben, entiendo por ello una vida que se limita exclusivamente a las actividades que poseen más importancia para la supervivencia. La nuda vida es equivalente a las realizaciones vitales del *homo oeconomicus*, pero no se la debe concebir erróneamente como una realización vital biológica; por el contrario, ella misma es una vida que resulta absorbida por las actividades de la autoconservación, es siempre ya una vida politizada, es decir, una vida que se lleva a cabo en comunidad. La cuestión es qué se debe entender por una vida o comunidad politizadas de tal clase.

Siguiendo a Aristóteles, Agamben designa a la política como el lugar en el que se acrecienta la vida humana y por cierto en dirección hacia una 'buena vida'. Con

<sup>24</sup> Fenomenológicamente identificable, entre otras cosas, en la imperturbabilidad del cotidiano trajín británico en Londres, después de los ataques. Robert Elms explica esta imperturbabilidad en el «Independent on Sunday» refiriéndose a la ganancia monetaria como la única «religión» que hoy compartimos multicultural e internacionalmente. Después de los atentados terroristas con bombas, los «creyentes... no perdieron tiempo para volver al altar». Citado según Robert Rotifer, *Si no volamos por el aire, algún otro lo hace. De qué modo elaboraron los escritores y editorialistas los ataques londinenses*. En: *Berliner Zeitung*, núm. 161, julio 2005, p. 25.

<sup>25</sup> Agamben, *Kindheit und Geschichte*, p. 19.

<sup>26</sup> Este es el reproche de Axel Honneth (Hg.), *Pathologien des Sozialen. Aufgaben der Sozialphilosophie*. Frankfurt M. 1994, p. 45.

esta transformación de la vida sin más en buena vida, Agamben quiere llamar la atención sobre el hecho de que la *pólis* excluye la nuda vida con el objeto de poder posibilitarles así a los individuos la conservación de su nuda vida, es decir, su ritmo vital estructurado por constricciones fácticas económicas. Tras esta formulación que suena paradójica se encuentra la concepción de Agamben, según la cual la comunidad con otros garantiza la conservación de nuestras vidas de acuerdo con determinadas condiciones, aunque por esa razón esta comunidad tiene que orientarse siguiendo principios distintos de los de la economía de la mera autoconservación. La separación de la 'nuda vida' es posible para el hombre a raíz del lenguaje. En el lenguaje separa el hombre la nuda vida de sí mismo y por medio del lenguaje conserva al mismo tiempo la relación con la vida. Agamben reconstruye la politización de la 'desnuda vida' en el tránsito de la voz al lenguaje, con el cual el ser humano suprime y supera en el *lógos* la voz que le es propia.

Este tránsito ya había atraído sobre sí la atención teórica de Hegel, cuyas consideraciones acerca del lenguaje en la *Enciclopedia de las ciencias* se orientaban, del mismo modo que las de Agamben, en la huella de Aristóteles. Según Hegel, por medio de la voz recibe «la sensación una corporización en la que se desvanece no menos rápidamente de lo que se exterioriza»<sup>27</sup>. Aun cuando la voz se apague al extinguirse el sonido, no es sin embargo preceder en la misma medida lo que a través de ella se hace manifiesto. En efecto, lo manifestado por medio de la voz está dirigido a otros, que lo oyen y que lo experimentan en el acto de oír esas sensaciones y sus interpretaciones, que la voz en cierto modo corporaliza; las huidizas sensaciones tienen en la voz un 'cuerpo' preceder. Lo que por medio de la voz encuentra expresión en las sensaciones se preserva, porque otros participan en la palabra, tal como se forma en el sonido de la voz. En el lenguaje expresamos a los otros nuestras experiencias, para hacerlas comprensibles e interpretables para nosotros mismos. Los diálogos platónicos representan este esfuerzo como una necesidad que define un fin en sí mismo, de manera independiente de las funciones pragmáticas de la autoconservación. De este modo, el lenguaje separa, por un lado, la nuda vida de la vida política, mientras que por el otro hace pasar inadvertida esta separación e iguala la vida política con la nuda vida. Si se siguen las explicaciones de Agamben, se equivoca Platón cuando cree que el esfuerzo de expresar en el diálogo experiencias a los otros se encuentra libre de los fines de la autoconservación. En efecto, cuando el lenguaje sirve a la comunicación y al intercambio de experiencias, cumple una función de intercambio: el trueque de conocimientos y opiniones en la forma de informaciones, acerca de cuya credibilidad decide la competencia retórica, es decir, la capacidad de imponer acerca de los estados de cosas un determinado punto de vista como el universalmente válido. En la medida en que el lenguaje cumpla con la función de la información fidedigna, en el conflicto de los intereses por la información se debilita su fuerza para descubrir el mundo. Si esta fuerza ya no es capaz de regenerarse y si la información dirigida por intereses es la que decide acerca de lo que se ha de imponer en las informaciones como lo

<sup>27</sup> G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Werkausgabe*, Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt/M. 1986, Bd. 3, p. 116. Cf. Mirko Wischke, *Die Grundsätze der Moral und die Leblosigkeit ihrer Begriffe: Über erkenntnistheoretische Aspekte der Religionskritik in Hegels frühen Schriften*. En: *Hegel-Jahrbuch*, Dritter Teil: Glauben und Wissen, Berlin 2005, p. 84-89.

universalmente válido, deviene la nuda vida soterradamente en sujeto y objeto de los conflictos del orden político<sup>28</sup>, puesto que la imposición de puntos de vista en el espacio político no carece jamás de fines, sino que su éxito apunta al fin de obtener superioridad en la competencia política e influencia sobre los otros. Dos diferentes tradiciones teóricas dan respuesta al modo en que se ha de hacer frente a esta tendencia del lenguaje.

Heidegger y Wittgenstein concuerdan en la reflexión de que el lenguaje es el instrumento de la comunicación en el elemento de la voz. Tener una real percepción de esta función impide, según Wittgenstein, los efectos del uso descontrolado del lenguaje. Sólo el uso cotidiano del lenguaje es la norma de una relación sana con el lenguaje. Heidegger, en cambio, defiende el punto de vista de que la percepción de la intención que está dirigida hacia una 'cosa' (la 'cosa' originaria que la palabra dice) y que en cierto modo se halla adormecida en el significado de la palabra se encuentra sobrepujada por los hábitos lingüísticos usuales y por los pre-juicios transmitidos con ellos. Si para Wittgenstein el uso habitual del lenguaje posee un significado terapéutico, en la medida en que nos libera de cuestiones aparentes por medio de la verificación por los datos sensibles, para Heidegger es indispensable tomar distancia del lenguaje cotidiano, para dar con la huella de los significados originarios que se hallan enterrados en la praxis lingüística. Al retrotraer la separación de la nuda vida a la fuerza que posee la palabra del lenguaje para descubrir el mundo, le reprocha Agamben tácitamente a Wittgenstein el que el lenguaje no sólo sea un instrumento para la expresión y la reproducción de lo expresado en la forma de una comunicación informativa del pensamiento, sino que también forme los pensamientos y que sea tanto un esquema como una guía para el pensar, para la comunicación de él y para el análisis de las experiencias. La afirmación de Agamben de que la nuda vida coincide cada vez más con el espacio político, parte de la observación de que la fuerza que posee el lenguaje para descubrir el mundo se encuentra cautivada por el *homo oeconomicus*, cuyo uso del lenguaje cree necesario tener en cuenta en todas partes los desnudos hechos de las constricciones fácticas económicas.

Si se considera la idea de Hannah Arendt acerca de que ningún lenguaje posee «un vocabulario acabado para las necesidades del espíritu», en la medida en que las palabras que «originariamente significaron o bien una experiencia sensible o bien alguna otra experiencia cotidiana sufren una modificación y transformación en sus contenidos semánticos»<sup>29</sup>, es completamente concebible que no sólo los significados originarios sean reinterpretados, sino también que el uso cotidiano del lenguaje alcance una normatividad ambivalente con respecto a la relación con el elemento del lenguaje. Complementando a Wittgenstein se puede afirmar que el efecto vejatorio del lenguaje (que nos impone forzosamente los 'problemas aparentes', tan violentamente atacados por los discípulos de Wittgenstein) adopta y refuerza la posición absoluta de un modo posible de ver y de interpretar que determina de manera monopólica, bajo la fascinación del *homo oeconomicus*, la modalidad en que nos es posible pensar nuestras experiencias sen-

<sup>28</sup> Agamben, *Kindheit und Geschichte*, p. 18.

<sup>29</sup> Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes I. Das Denken*, Manchen-Zürich 1989, p. 107.

sibles. Pues bien, justamente en ello consiste el peligro de la absorción del lenguaje en la ejecución de la 'desnuda vida'.

Si recordamos la pregunta que planteamos al inicio acerca de si se puede pensar que ya no existe (más) el sujeto como aquello a cuya representación nos habíamos habituado, hay que responder lo siguiente, en consideración de lo que hemos expuesto hasta ahora: si el individuo humano permanece enredado en las constricciones económicas, la formación es una palabra vacía; además, si la posibilidad de la experiencia es dependiente de un lenguaje depotenciado en términos de información y comunicación, lenguaje que se encuentra al servicio de aquello para lo cual la educación y la formación deberían constituir el polo opuesto, el sujeto no es en realidad un lugar de procesos de experiencia y formación.

# Ese impresentable sujeto: cuestiones

Ignacio Vento Villate

## PREFACIO

Hay quien tiene la costumbre de ir anotando todo cuanto llama mi atención o estimula mi pensamiento; como si se tratase de un cuaderno de bitácora, a menudo como víctima de un asalto repentino, otras veces, con la idea de volver sobre ello más tarde; casi siempre, con esa intención obsesiva de no dejar nada que se pierda en el olvido. Tras un tiempo, es bueno repasar aquellas acotaciones y abordarlas a la luz de recientes lecturas y experiencias, a fin de poder ampliar el caudal, siempre exiguo, de nuestro propio discurso.

El hilo conductor de estas páginas indaga en el fenómeno del sentido y el valor que hemos conferido a la representación de la condición humana al *ser referida* a específicos rasgos, bien de su singularidad, bien a alguna forma estructurada de su funcionalidad o, finalmente, a la forma en que es experimentada por cada cual en cuanto objeto de sus propias *vivencias*.

Me refiero al ser humano en *tanto que sujeto* que, dicho sea en justicia, a pesar del intento de traducción, transferencia y reducción, plantea una variedad de modos y connotaciones que lo vinculan, replanteando la concepción más idealista, a las condiciones materiales y al despliegue de las demandas de los contextos sociales a lo largo de la historia occidental y que, a despecho de la buena voluntad de los políticos, no parecen ser totalmente comunes a todas las tradiciones socioculturales, ni se han hecho siempre homogéneamente presentes a lo largo nuestro devenir histórico.

La mayor parte de las culturas tribales no han precisado de determinar la identidad de cada cual más allá de ciertos rasgos de su singularidad. Ni ante sí, ni ante los demás podrían presentarse como una entidad autónoma, con independencia de su pertenencia al grupo de parentesco, de iguales o de su comunidad. La identidad social sustentaba cualquier rasgo singular de cada portador. La responsabilidad, la experiencia, la vida, en fin, pasa a través de cada uno para adquirir realidad y autoridad como responsabilidad, experiencia y vida social. Estos

datos ponen sobre el tapete cuestiones que entrañan las perspectivas teóricas en el estudio de las culturas, tales como *el evolucionismo social, el difusionismo o el relativismo cultural*.

Una de las consecuencias que se derivan de una extensión del modo en cómo se pretende acceder a nuestra constitución, condición y conducta, se vincula con los contenidos que habitualmente le son vicarios y, en consecuencia, con las dificultades que encontramos al tratar de transferir principios éticos, normas sociales o valores. Así nos ocurre que, en la actualidad, cuando tratamos de preservar a cualquier ser humano de ser objeto de alguna forma de instrumentalización, nos esforzamos por introducir políticas que promuevan las condiciones óptimas de su desarrollo. Para ello, utilizamos *la noción de persona*, en tanto sede de derechos y deberes, y de *dignidad personal* como instancia inviolable e inalienable a toda persona. Pues bien, es un hecho que ambas nociones están muy lejos de poder ser asimiladas o aceptadas como *imperativo categórico* rector de las políticas y usos de otras culturas y creencias, a pesar de que la mayoría de países son signatarios de la Carta Universal de Derechos humanos.

Al igual que algunas empresas invierten en estudiar las peculiaridades culturales y sociales de los mercados en los que quieren introducir sus productos, ignoro el motivo por el cual una reflexión menos sustancialista y etnocéntrica no habría de beneficiar a nuestra reflexión práctica. Porque, a menos que no reflexionemos sobre la genealogía de tales nociones y sobre las condiciones reales que las han alimentado a través de los hitos de nuestra particular historia; tales como, el estoicismo, la redención cristiana, la *humanitas* renacentista o la reflexión en torno a la tolerancia y la vida digna del pensamiento ilustrado inglés, avanzaremos poco más allá de la buena voluntad en el deseo de construir espacios compartidos en los derechos humanos.

No quiero decir con ello que sea partidario del reduccionismo local de los *cultural studies*. Pero ciertas consideraciones de Dan Sperber y Clifford Gertz han abierto una perspectiva inédita en mí en la comprensión de fenómenos que, no por más simples, podemos observar con preocupación creciente. Tal es el fenómeno de la *comunicación significativa*, la cual no parece sustentarse, únicamente, sobre el hecho de que *seamos portadores* de un mismo código convencional, sino del hecho de que, a lo largo del proceso de la comunicación, estamos interactuando en una negociación de sentidos y significados, en tanto que *sistemas intencionales*, por construir el *interregno común compartido* —al modo de las *interfaces* entre diferentes aplicaciones informáticas—, *en donde tratamos de interactuar semiológicamente con el mensaje y los códigos que nos harían significativamente y mutuamente accesibles a la interpretación*. He aquí otra forma de entender que «*el medio es el mensaje*», en tanto que espacio y momento *figurado de diálogo que genera y emplea los instrumentos de la lengua y las representaciones de las experiencias que podemos y habremos de compartir, como condiciones de posibilidad de nuestra comprensión*.

Dicho esto, considérese lo que sigue, por tanto, como un conjunto de reflexiones que, girando en torno a nuestra propia actitud frente a la representación de nuestra condición, la aborda como un *evento*; fruto, más bien, de la índole de nuestra tradición epistemológica y de las peculiaridades de nuestra propia historia.

Aunque en un principio el texto pretendía ser, como un recurso estilístico en contra de las estructuras académicas que también configuran la rectitud del discurrir, voluntariamente caótico; las demandas y requerimientos a los que nos someten la sucesivas correcciones en el proceso de edición, han terminado por surtir su efecto y de ello ha emergido un remedo de estructura, siquiera argumental.

Por tanto, he realizado una personal aproximación al tema, donde me llamaron la atención dos perspectivas epistemológicas en las que parece confluír el discurso filosófico: el enfoque antropológico y el fenomenológico. Ambas son adalides de dos posiciones divergentes, una que podríamos caracterizar como *objetivista* y que considera la investigación a partir del proceso de constitución de las prácticas que configuran al objeto de estudio y al investigador como *función* de tales procesos. Y la segunda, *subjetivista*, por cuanto, fiel al postulado cartesiano, el conocimiento únicamente puede explicarse por referencia a una conciencia, por ser a través de ella como se constituye el acceso a la realidad o, al menos, a la necesaria correspondencia entre sujeto/objeto y la posibilidad de una interpretación significativa y fundamental.

Más adelante he tratado de considerar algunos aspectos de estas dos perspectivas, representándolas en varios autores y temas. Ante ellas abro la necesidad del estudio de las teorías co-evolucionistas para acceder a una perspectiva más comprensiva.

Este apartado me ha dado ocasión para extenderme sobre las bondades de una concepción semiótica y metafrológica de la subjetividad y de los valores identitarios que se han vinculado al acceso a *nosotros mismos*, como privilegiada instancia agencial; ya esté constituida por órganos, almas o facultades. Este enfoque se pone a prueba con la posibilidad de su vinculación de la aparición de la subjetividad como efecto de las demandas sociales de control y legitimación. Pasando a considerar el crucial caso de la mayéutica socrática como ejemplo de lo que P. Hadot llamó una ejercitación del espíritu o M. Foucault una tecnología de sí<sup>1</sup>.

A partir de ese contenido, he considerado las posibles consecuencias de una posición sustancialista de la subjetividad que se incardina, desde Agustín de Hipona, en una vivencia de la propia intimidad que enlaza con el pensamiento cartesiano y hegeliano; oponiéndola a la concepción mundana de Nietzsche en la que la máscara y el Yo (*Ich*) no son sino *pequeñas razones de aquello en lo que consistimos (Selbst)*, un organismo vivo que se recrea constantemente *más allá de sí mismo (Self)*.

Por eso, la siguiente parte del ensayo tratará de aproximarse a la comprensión del *dispositivo* que ha dado génesis a nuestra representación y configuración de la subjetividad, y que ha permitido transitar de una identidad socialmente construida, hacia aquella otra individual, erguida sobre el proceso de construcción de la identidad en la conciencia singular a lo largo de la experiencia vital.

<sup>1</sup> P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid. Edic. Siruela. 2006: 79-109. M. Foucault. «Subjetividad y verdad», «La hermenéutica del sujeto», «La escritura de sí», «Las técnicas de sí» en Edic. Ángel Gabilondo, *Obras Esenciales: Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1999. *Historia de la sexualidad*, vol. II, «El uso de los placeres», Madrid, Siglo XXI, 1987: 61-87. *Hermenéutica del Sujeto*. La Piqueta, Madrid, 1984. *Tecnologías del Yo*. Paidós, ICE-UAB, Barcelona, 1991: 45-54.

Finalmente, he querido apuntar, aunque de forma sumamente esquemática, hacia vías de investigación sobre el estudio del dispositivo del mercado en el que habitamos y que constituye la condición de la actual *dispersión* de nuestra identidad en la *modernidad realizada*. Sobre todo por lo que se refiere al análisis de los discursos de la psicología social, de los estudios de marketing, la obsolescencia planificada de la producción y de una reflexión del consumismo compulsivo.

En cuanto a los *significantes*, las cursivas identificarán los interrogantes de partida, que a veces tienen varios años desde que pasaron a los cuadernos, mientras que lo que a continuación les sigue trata de expandirlas o contextualizarlas, en todo caso, quiere ponerlas en perspectiva. Con ello, intento recrear un flujo de pensamiento, no una aseveración; se reabren las reflexiones y se muestran indagando y ensayando.

*La cuestión antropológica o sobre lo que nos constituye como humanos me asombra; no tanto por lo que ignoramos sobre nosotros mismos, como por el hecho de que precisemos hacer de nosotros un problema por desentrañar.*

Hemos tomado buena cuenta de lo que nos constituye en hermosas narraciones en las que, seres un punto más sobresalientes de lo común, se aliaban, enfrentaban o encontraban su trágica caída en continuo concurso con lo divino, lo animal o lo monstruoso. Héroes, centauros, sirenas, cíclopes y olímpicos númerones son nuestros antepasados en la conformación de los puntos cardinales de este nuestro tránsito vital. El *Golem* o *Frankenstein* han sido cauce de nuestra vinculación con la magia, con la técnica o con nuestra futura simbiosis con la cyborg-artificialidad. Con *Blade Runner* hemos contemplado y experimentado sobre los componentes emocionales y los condicionantes artificiales que entreveran lo humano. Desde la primera mano que se imprimió en cualquier guarida de neandertales, hasta estas páginas, no hemos podido dejar de dejar señal de nosotros, de representarnos y cuestionarnos como si, en verdad, fuésemos el centro de una experiencia crucial, una cuestión por esclarecer, un tema que nos reta y una experiencia en la que *hemos hecho* que todos los demás problemas confluyan para encontrar su resolución. *Somos como espejos* cuyo azogue quisiera aprender de todo aquello que se aproxima a su traslúcida superficie y con ello pretendiera idearse un mundo.

Y, sin embargo, la humanidad que nos constituye no ha podido ser objeto incondicional de ninguna experiencia ni de intuición alguna, sino que se ha constituido, bien como una forma de identidad social, a través de los medios tradicionales que han amalgamado rasgos de identidad y valores, o bien filosóficamente, como fruto de una abstracción de lo específico que emerge —como lo evidencia Aristóteles en la *Política*— fruto, tal vez, de una serie de demandas políticas, morales o religiosas<sup>2</sup>.

Apenas nos hemos dado cuenta de que hemos hecho concurrir al sujeto como la idea unificadora de todo un conjunto de variados procesos que se han ido tratando e investigando a lo largo de nuestra tradición y que, sobre la bús-

<sup>2</sup> Nos remitimos a los libros I, II y III de la *Política* de Aristóteles, Edic. de Carlos García Gual y Aurelio P. Jiménez, Madrid, Alianza. Sobre todo I, 1253 A.

queda de una especificidad de género, han ido configurando los contenidos de una realidad intelectual, volitiva o emocional<sup>3</sup>. ¿De dónde surge la necesidad de tal perspectiva? ¿Por qué ha tomado este curso, en detrimento de otras opciones?

Podemos considerar que esta representación ha surgido a requerimiento de demandas epistemológicas; bien como instancia de una realidad inteligible, bien como sustrato de una responsabilidad jurídica y moral, o como necesario referente de nuestra facultad de emitir juicios y construir proposiciones. En todo caso, en la interacción social entre nuestra realidad agencial y el contexto en el que ésta se inscribe históricamente. Tales factores, sin embargo, no enmascaran lo que el empirismo pone de manifiesto, y es que, en cuanto objeto de intuición, nos hallamos ante un sujeto del que carecemos de intuición, un sujeto que, aunque requerido, no hace acto de presencia, un sujeto *imrepresentable*.

Es claro que no se nos da a la experiencia la intuición de un *ser sujeto*, aunque se haya constituido como obvia, en su vinculación a la capacidad agencial del ser humano y a los rasgos específicos en los que se hace consistir la *humanidad* de cada ser singular. 'El ser del sujeto' *no es objeto de la experiencia, ni como singularidad, ni en conjunción con la construcción de mi identidad o 'Yo'*. Sendas experiencias son configuraciones de la imaginación y la memoria que seleccionan los contenidos en una estructura que tiene mucho de narrativa; es decir, como señalaría Locke, que se eleva sobre la actividad forense, en un esfuerzo de construcción de la coherencia de los datos que la conciencia nos brinda, de aquello en lo que *consistimos* a lo largo del tiempo. Por tanto, haciendo uso de la imaginación y la memoria selectivamente se va constituyendo la supuesta instancia por referencia a la cual construimos el origen y el sentido de nuestra conducta<sup>4</sup>.

Debe, pues, haberse constituido en el entramado de sucesivas representaciones que, tras la evaluación de determinados aspectos, han ido construyéndose como nuestro acceso *privilegiado* a la representación de un 'sujeto'. El uso de la lengua, por ejemplo, la presencia de la *voz media*<sup>5</sup>, en tanto que representa en la lengua la experiencia de nosotros en tanto que sujetos vinculados a la acción, *no muestra rastro de una objetivación que nos manifieste en tanto objeto, siendo el sujeto*. Es por ello que el *dativo intrínseco* «me» o «se» no tiene valor epistémico. De ahí la denuncia kantiana de la inaceptable elaboración de una psicología empírica, ya que ella no puede ofrecer una solución al problema de la paradójica condición del sujeto humano en la que es incapaz de *hacer* objetivo aquello que, de suyo, es la propia *estructura del conocimiento*.

<sup>3</sup> Alfred Adler. *Conocimiento del hombre*. Madrid, Espasa-Calpe, 1975.

<sup>4</sup> John Locke, «De la identidad y de la diversidad». En *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Libro II, Cap. 27, pp. 310-333. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

<sup>5</sup> «*Voz media*: En algunas lenguas, como la griega, existe una voz media con morfemas característicos para expresar acciones que realiza el sujeto en el interior de su conciencia sin que se manifiesten exteriormente para el interlocutor y sin que pueda concebirse un agente exterior. El español ha desarrollado una voz media para expresar las acciones inmanentes a base del morfema *se*, unido de tal forma al verbo, que sin él no tiene conjugación: *atreverse, vanagloriarse, jactarse, esforzarse, arrepentirse, adherirse, acordarse, figurarse, asustarse, avergonzarse*. A este morfema *se*, se le llama *dativo intrínseco*, si se quiere recordar su origen pronominal, cuyo valor ha perdido, o se le llamará signo de voz media. Muchos gramáticos no consideran la existencia de la voz media, aunque algunos afirman que se la puede considerar como una categoría gramatical puramente semántica, propia de ciertos verbos intransitivos, y de determinadas construcciones reflejas con *se*. El culpable se avergüenza». Sergio Zamora. *La nueva lengua española*. México, 2006. García Miguel, J. M., «La voz media en español. Las construcciones pronominales con verbos transitivos», *Verba*, 12, 1985, pp. 307-343.

Como en otros asuntos, llegamos al rábano por las hojas, partiendo de la conducta humana observable o fotografiando el consumo diferencial de energía y su metabolización en las circunvoluciones de los circuitos neuronales donde se asienta, pero todo ello nos dice aún bien poco. Apenas nada de lo que, aparentemente, comprendemos en la vivencia difusa y esporádica de nosotros *en tanto que sujetos*<sup>6</sup>. Es un contrasentido, como lo fue el del *método introspectivo* en psicología. La cuestión vuelve una y otra vez: ¿Me conozco en tanto que sujeto, o me reconozco mediante un proceso de mediación simbólica en el que la cultura material aporta los instrumentos para configurar las metáforas para representarnos, del modo más operacional y accesible, la índole de nuestros procesos subjetivos?<sup>7</sup>

*El reto que se le plantea al pensamiento antropológico consiste en confrontar dos aproximaciones epistemológicas que, como tradiciones bien establecidas, han servido de instancias de referencia en la teoría del conocimiento. La primera sería la de abordar la reflexión antropológica desde un modelo de ontología en el que ha primado la necesidad de depurar, hasta la reducción pura, la relación sujeto-objeto, cuya más reciente tradición la encontramos en la Fenomenología. La segunda sería aquella que ha considerado imposible tal reducción noética, y que afirmaría que nuestra comprensión de lo humano debe abordarse desde la forma de comprender la integración de la historia en la naturaleza, o, dicho de otro modo, el estudio de la coevolución filogenética y cultural*<sup>8</sup>.

Tal confrontación se hizo patente a un reducido cónclave filosófico en 1929, en la famosa discusión de la ciudad suiza de Davos entre Heidegger y Cassirer, que se volvería a editar, aunque con menos estridencia, en las discusiones que tuvieron Ortega y Gasset y Heidegger en las conferencias de Darmstadt de 1951.

Para Cassirer, no es que nuestro acceso a la realidad sea simbólico, en el sentido de mediado por nuestra subjetividad en el despliegue de las distintas fases del potencial espiritual—desde el mito al logos y la ciencia—, sino que *la realidad es simbólica*; ya que, por un lado, juicio, conocimiento y representación, se dan siempre a través de la *forma* que es inherente a la subjetividad humana, y por la *cultura*, en tanto que instancia de mediación entre esta subjetividad y la realidad. Para Cassirer, la conciencia se eleva sobre su capacidad de representación para articular una imagen de totalidad, como el ‘Yo’, teniendo que hacer mención de esa

<sup>6</sup> P. Ricoeur y J. P. Changeux, *Lo que nos hace pensar*. Barcelona, Península, 2001.

<sup>7</sup> Hans Blumenberg, *La posibilidad de comprenderse*. Madrid, Edit. Síntesis, 2002: 42-44.

<sup>8</sup> Sobre la coevolución biológica y cultural ver: Bock, Kenneth. *Human nature and history. A response to Socio-biology*. Columbia University Press, 1980. Bonner, John Tyler. *The evolution of culture in animals*. Princeton, N.J. Princeton University Press, 1980. Boyd, Robert. *Culture and the evolutionary process*. Chicago. University of Chicago Press, 1985. Darlington, C. D. *Evolución del hombre y de la sociedad*. Madrid. Aguilar, 1974. Durham, William H. *Coevolution. Genes, culture, and human diversity*. Stanford, California. Stanford University Press, 1991. Durham, William H. *The Coevolution of human potential and converging Technologies*. New York. New York Academy of Sciences, 2005. Lopreato, J. *Human nature & biocultural evolution*. Boston London. Allen & Unwin, 1984. Noble, William. *Human evolution, language, and mind. A psychological and archaeological inquiry*. Cambridge. Cambridge University Press, 1996. Romanes, George John. *Mental evolution in man. Origin of human faculty*. Bristol. Thoemmes Press, 1998. Tattersall, Ian. *Hacia el ser humano. la singularidad del hombre y la evolución*. Barcelona. Península, 1998. Thoemmes Press, 1998. VV. AA. *Language origins. Perspectives on evolution*. Oxford New York. Oxford University Press, 2005. *The Evolutionary emergence of language. Social: function and the origins of linguistic form*. Edited by Chris Knight, Michael Studdert-Kennedy, and James R. Hurford. Cambridge New York. Cambridge University Press, 2000.

parte que constituiría la totalidad no percibida, aunque sentida; lo que conduce a la imaginación a establecer las relaciones y asociaciones pertinentes, generalizando lo particular y elevando lo particular a característico a fin de poder ofrecerse una *representación plena*. Resulta así que la experiencia del origen o de la totalidad se separa de la experiencia cotidiana constituyéndose como ámbito *distinto*, tal como se constituyó el ámbito de lo Sagrado<sup>9</sup>.

Es conocida la orgullosa replica de Martín Heidegger con ocasión de su discusión con Cassirer, a quien consideraba, hasta cierto punto, un competidor en la labor de educador de la juventud alemana<sup>10</sup>. Heidegger fundamentó su posición frente a la *filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer, en el interior del desarrollo de la *experiencia fenomenológica* del *Dasein*, rechazando, por tanto, que la discusión hubiese de encauzarse en términos *históricos y culturales*, por resultarle una perspectiva que no fundamenta la cuestión. Por el contrario, sólo dirigiéndola hacia el aspecto fenomenológicamente originario, ambos términos, *a quo* y *ad quem*, podrían *estar presentes* en la *experiencia ontológica originaria del Dasein*.

Para Heidegger, el esclarecimiento de nuestra *familiaridad* en el acceso a toda *totalidad* no debería ser el resultado de un acceso privilegiado al pasado, sino la *intuición esencial* en la que origen y porvenir concurren en la consumación en que consiste la ec-sistencia. Así el comienzo no yace detrás como *lo ocurrido*, sino que se hace presente ante nosotros como *pro-yecto*, que nos demanda el vislumbrar el horizonte sobre el que emerge *todo Ser-ahí*. Ello no habría de suponer *poner el carro delante de los bueyes*, como pudiera pensarse, sino que el ente humano, en tanto que *ámbito propio de la manifestación del Ser*, *tiene experiencia* de lo infinito y de la totalidad, en la emergencia fenomenológica de la *dimensión temporal* del *Dasein*, que abunda en el límite del ser; en esa inexcusable línea que es su propia limitación y su propia trascendencia, ya que en ella anida la experiencia de lo que *es posible* en lo finito y lo limitado, al tiempo de *lo que no llegará a determinarse* de la *totalidad del Ser*.

En esta comprensión del *Dasein* en su *limitación y trascendencia*, se imbrica, para Heidegger, la inherente posibilidad de nuestro acceder a *estar vinculado con la totalidad de lo existente* y a la *posibilidad ontológica* de lo infinito. Según esta interpretación de Heidegger, el acceso a la *temporalidad del Dasein* hace posible esta comprensión de la *trascendencia en el Ser* del Ente, previa a toda cultura o filosofía de la cultura. A esta primera etapa en el pensamiento heideggeriano, se refiere Blumenberg, como la del *contemplador del mundo* que ha sabido, desde siempre, que ya era poseedor de una *concepción del mundo* y que, sólo más tarde, descubre –extraña conversación con Jaspers– que *hay que determinarse a 'ponerla en obra'*.

<sup>9</sup> «La discusión de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger», apéndice a M. Heidegger. *Kant y el problema de la metafísica*. 4ª ed. Frankfurt am Main, 1973: 260. El debate está recogido a partir de las notas de diversos asistentes, lo que da una idea demasiado sucinta y sesgada de las posiciones de los dos filósofos. Cassirer contestó con más perspectiva a la posición de Heidegger en su obra *El mito del estado*. Madrid, F.C.E., [1947] 2004.

<sup>10</sup> VV. AA., *Ernst Cassirer. De Marburg a New York* (J. Seidengart, Ed.). París, 1990. Cassirer, E., *Antropología filosófica*. México, 1987. – *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México, 1975. – *La Filosofía de las formas simbólicas*. 3 vol., México 1971, 1972, 1976. – *El mito del estado*. Madrid, F.C.E. [1947] 2004. Para una crítica al autor ver Verene, D. P., «Kant, Hegel and Cassirer: the Origins of the Philosophy of Symbolic Forms», en *Journal of the History of Ideas*, nº 30, 1969, pp. 30-46.

«[...] La posesión *unificada* –una forma de posesión de la totalidad– de los resultados generales de muchas ciencias particulares. Esa forma de posesión tenía, sobre todo, la función de legitimar las decisiones políticas y humanas de los poseedores. Así, hasta llegaron las consecuencias –perceptibles primero, brutales después y, finalmente, homicidas– de tener una ‘concepción del mundo’ que hizo de la desigualdad de todos los hombres el punto de partida de sus reivindicaciones, derechos y ejecuciones»<sup>11</sup>.

En la segunda referencia a estas dos perspectivas de abordar el tema<sup>12</sup>, aparentemente, se discutió sobre el tema *del hombre y el espacio*, pero ello sólo constituyó un pretexto para que Ortega desarrollase sus reflexiones sobre el *espacio apropiado a lo humano*, en el que se introduciría una visión histórico-evolutiva y etnológica de la condición humana. Por lo tanto, el tema de la temporalidad y la precedencia originaria permanecía aún como una cuestión latente. El filósofo español se afianzaría sobre la adaptativa *artificialidad* del ámbito humano, en el que las capacidades y necesidades técnicas, morales y simbólicas fueron puestas a prueba por los diversos retos naturales e históricos en los que se hizo preciso su despliegue y transformación. Con ello, *Ortega puso al hombre antes del Ser y a la historia antes que la intuición ontológica*, pues, según él, *los atributos de lo ente ya están preconcebidos en las necesidades del ser humano histórico*.

No es que, para Ortega, la ontología fuese sólo inadecuada para aprehender lo radicalmente humano, sino que se constituyó como una forma histórica que tomó cuerpo en una tradición cultural determinada, incluso con un lenguaje específico. Ortega se sitúa, en este discurso, fuera del *marco de la subjetividad pura*, al hacerla vicaria de sus condicionantes históricos. Ya no es la cuestión dar sentido a la correspondencia entre el Yo y su entorno constituyente, sino a lo humano mismo y sus circunstancias. Con ello, Ortega da un paso para integrar a la naturaleza en la historicidad humana.

La intervención de Heidegger no tuvo, en esta ocasión, como objetivo el litigio filosófico, sino que se ocupó de sus propios problemas, sin considerar las cuestiones planteadas por Ortega, considerando que ya las había contestado en su obra *Ser y Tiempo*. Fue, por lo tanto y hasta cierto punto, razonablemente descendiente, a pesar de las divergencias de sus conferencias sobre la técnica y el hombre, ya que sentía en Ortega, por lo que él consideraba como *su caballerosidad, la honda tristeza de su empeño filosófico y su gallardía*, una profunda estima<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> H. Blumenberg. *La posibilidad de comprenderse*. Pág. 56. Ver M. Heidegger. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Herder Editorial, 2005. (Primeras lecciones de Heidegger en su carrera académica en la Universidad de Friburgo (1919-1923) como asistente de Husserl.)

<sup>12</sup> Agosto de 1951. En la ciudad alemana de Darmstadt, se celebraban anualmente conferencias sobre un tema determinado. Aquel año versaban sobre el tema «El hombre y el espacio». La conferencia de Ortega y Gasset «El mito del hombre allende la técnica» ha sido publicada en la revista *Teorema*, Valencia, 2000 y en J. Ortega y Gasset. *Obras completas*, IX, Alianza Editorial, 1983. La conferencia de Heidegger ha sido publicada como M. Heidegger. «Construir, Habitar, Pensar». Trad. de Eustaquio Barjau, en *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 1994. He utilizado también la traducción de Bernardo Ballester (obra sin editar) que en muchos aspectos es mas clara que la referida. Se suprimen las referencias a otras obras de Ortega como *Los comentarios al Banquete*, en *Obras Completas*. Rev. Occidente. Vol. IV. 1996.

<sup>13</sup> «[...] este espíritu caballeresco de Ortega, manifestado también en otras ocasiones frente a mis escritos y discursos, ha sido tanto más admirado y estimado por mí, pues me consta que Ortega ha negado a muchos su asentimiento y sentía cierto desasosiego por alguna parte de mi pensamiento que parecía amenazar su originalidad. Una de las noches siguientes volví a encontrarle con ocasión de una fiesta en el jar-

María Zambrano abrió, con su particular enfoque fenomenológico, un nuevo sentido a esta experiencia de la intuición de lo que nos trasciende en tanto sujetos finitos, antes que se constituyen en la conciencia de un espacio homogéneo y de un tiempo continuo, y, por ello, reversible. Esta experiencia que irrumpe en la temporalidad coetánea del ente humano como sujeto, es la ensoñación, cuando no el sueño mismo:

«Pues que cualquiera realidad, por grande que sea su intensidad y cargada de significación para el sujeto, forma parte de la realidad total, destacándose ciertamente de ella, más sin que se desvanezca su inclusión en ella, sin que se pierda su relación sistemática con ella, dada no sólo por el espacio y por las alusiones que al resto de la realidad contiene, sino ante todo por el tiempo. Por intensa que sea una percepción que se destaque de la realidad, es vivido coetáneamente con ella. Cuando se verifica, pues, una tal ruptura es que ha tenido lugar una especie de escisión en el tiempo del sujeto. Y así, el resto de la realidad, toda ella, menos esa percepción o grupo de percepciones se convierte en pasado, o en presente inmóvil. La ruptura ha tenido lugar en el instante en que el pasado va a convertirse en presente. Mas el presente se encuentra ocupado en su integridad por la realidad soñada que se ha convertido en absoluta» (M. Zambrano, *El sueño creador*. Madrid, Aguilar, 1971: 22).

El sueño, como atestiguan muchas culturas, irrumpe sobre la laboriosa construcción de la continuidad temporal de nuestra consciencia y, por ende, de nuestra identidad subjetiva. El sueño y la *visión* o ensoñación son el acceso más común y cercano a la experiencia de una realidad autónoma que se nos refiere y afecta, que irrumpe transgrediendo toda categoría y trastocando todo concepto. Por eso el sueño tiene ese *doble poder*, estimula sin fin la imaginación simbólica hasta convertirse, él mismo, en el umbral de acceso a toda búsqueda de significación como parte de una *experiencia sagrada*<sup>14</sup>.

Pero la experiencia del sueño no es diferente a nuestro gusto por la representación artística o por los mitos y cuentos, en tanto que creadores de meta-experiencia, ficciones por las cuales referimos a nuestra realidad en busca de significación. La cuestión queda no planteada: ¿por qué hacemos del sueño una experiencia creadora de significados?

Existe, a lo que veo, un problema de precedencia en el orden ontológico —a quo— y, por tanto de cuestionamiento de la entidad del sujeto en su capacidad de

dín de la casa del arquitecto municipal. En hora avanzada iba yo dando una vuelta por el jardín, cuando topé a Ortega solo, con su gran sombrero puesto, sentado en el césped con un vaso de vino en la mano. Parecía hallarse deprimido. Me hizo una seña y me senté junto a él, no sólo por cortesía, sino porque me cautivaba también la gran tristeza que emanaba de su figura espiritual. Pronto se hizo patente el motivo de su tristeza. Ortega estaba desesperado por la impotencia del pensar frente a los poderes del mundo contemporáneo. [...] A la hidalguía se unió, en mi imagen de Ortega, la soledad de su búsqueda y, al mismo tiempo, una ingenuidad que estaba ciertamente a mil leguas de la candidez, porque Ortega era un observador penetrante que sabía muy bien medir el efecto que su aparición quería lograr en cada caso. [...] Cuando pienso en Ortega vuelve a mis ojos su figura tal como la vi aquella tarde, hablando, callando, en sus ademanes, en su hidalguía, su soledad, su ingenuidad, su tristeza, su múltiple saber y su cautivante ironía.» En Francisco Soler, *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1983 (Edición de Jorge Acevedo).

<sup>14</sup> Mircea Eliade. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México, F.C.E. 1986.

acceso a su objeto de modo previo a toda experiencia. Dicha perspectiva sería parte fundamental de una ontología de la finitud.

Pero, no entiendo cómo esta aproximación se puede realizar si no es desde una reducción fenomenológica en la que el sujeto puro fuese lo único que pudiera adentrarse en la correspondencia noética que todo *Dasein* implica. Entonces, si esto es así, ¿cómo pueden coincidir, en el mismo instante de limitación y trascendencia que constituye al *Dasein*, la presencia de una conciencia ya constituida y el Ser del sujeto?

No es suficiente con considerar que el filósofo alcanza a develar la esencia de la verdad en un proceso de reducción fenomenológica hasta alcanzar la condición necesaria de todo ser en cuanto ente. Expresiones como «el hombre –en realidad el propio Heidegger – es el pastor del Ser» o «El lenguaje –únicamente el del maestro – es la casa del Ser» no bastan si no somos capaces de comprender y explicar cómo puede ‘estar constituido’ un ‘sujeto’ que se corresponda consigo mismo como su ‘objeto’, cuando uno y otro no pueden constituirse ni corresponderse sin que la propia temporalidad les integre en una revelación ontológica.

«Si lo que queda como *residuo de la destrucción del mundo* es el ‘yo puro’, éste, sin embargo, sigue constituyéndose a partir de aquello que ha sido eliminado hasta quedar sólo este ‘resto’, es decir, a partir de aquello de lo que sido despojado: un *Yo pienso* sin un determinado *objeto pensado*; por tanto, con un objeto pensado como indeterminado y, por ello, insuficiente.» (H. Blumenberg. *Op. cit.* Pág. 58.)

Pero, ¿no son las condiciones de todo sujeto dado en fenomenología, deducciones transcendentales de la subjetividad del sujeto, del flujo de su conciencia, no de su objetividad humana? La *res cogitans* cartesiana se convierte en su propia *res cogitata*. Mas me parece que nos encontramos ante una petición de principio, como en la «cuestión del ser»<sup>15</sup> o, simple y llanamente, ante una nueva forma de misticismo.

*¿No podríamos abordarlo desde un enfoque materialista? ¿Cómo enfocaríamos la aproximación co-evolucionista a la cuestión de la subjetividad del ser humano? ¿Cómo surgió la mente en el curso de la filogenia?*

Una larga tradición de la filosofía del hombre y de la antropología filosófica de origen alemán ha vinculado la condición humana a un estado *carencial* en su naturaleza que únicamente la cultura pudo subsanar, al precio de *separarle* definitivamente de la naturaleza para convertirle en un *ser histórico*; los primeros homínidos fueron seres que perdieron paulatinamente los recursos biológicos para la supervivencia; seres *menesterosos* o *indigentes* de orientación y *excéntricos* en su relación con el medio.

Tales teorías, con una metodología comparativa de base entre la etología animal y la humana consideraban la naturaleza del proto-hombre desde la negatividad, casi como si entre los mamíferos antropoides y los homínidos hubiese habido una cesura y nada en común en aspectos tales como los instrumentales,

<sup>15</sup> *Sobre la cuestión del ser* (1955), Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1958. Trad. de Germán Bleiberg.

sociales o emocionales, y nada hubiéramos compartido en un estadio común, hace más de dos millones de años, pues según la datación filogenética fue entonces cuando los dos troncos comenzaron su diferenciación<sup>16</sup>. Parece evidente que los antropoides, con los que tanto compartimos, ya poseían muchas de las experiencias y rasgos que consideramos protohumanos. Los *chimpancés* forman grupos de varones cooperantes de distintas generaciones, con estrategias inteligentes de caza, y los *bonobos*<sup>17</sup> utilizan las relaciones sexuales como medios de interacción social, como paliativo contra la ansiedad o para la restauración de la armonía grupal. Incluso se conocen actos inteligentes, como el uso del método de ensayo y error, utilizado por varios componentes de macacos en Japón para limpiar la comida en la playa<sup>18</sup>.

El ser humano *fue perdiendo* la dependencia del control genético y de las respuestas biológicas sobre algunos de sus componentes conductuales y sobre las enervaciones y controles genéticos. Pero los homínidos vieron modificada su eficacia biológica por la intermediación de las fuerzas de la evolución que transforman la codificación genotípica que rige su configuración fenotípica. Su respuesta fue, pues, biológica. Su dependencia se hizo, por un lado, *cada vez más* extra-somática, es decir, dependiente de la información social, y, por otro, *encefálica*, es decir, dirigida por el desarrollo del cerebro en áreas específicas del neocórtex. Con ello sus respuestas ganaron en variabilidad, plasticidad e inteligencia. El precio que tuvo que pagar fue que, a lo largo de ese proceso, *iría perdiendo* la relación estrechamente selectiva del nicho ecológico —lo que no significó que no sufriese los efectos del medio, como los períodos glaciales e interglaciares, con sus cambios en el ecosistema planetario—, pero ellos ya eran portadores, desde sus primeras incursiones fuera de África, de la capacidad para originar respuestas adaptativas libres, plásticas, flexibles, inteligentes en lo material y en lo social.

Existe una progresiva importancia de estas áreas en la línea filogenética de los primates hasta los antropoides respecto al tratamiento de la información sensible en cuanto a la materialización o representación del entorno y la complejidad de las configuraciones que dicha información diseña, sobre todo a la dimensionalidad que adopta, la riqueza cromática, la estereoscopia y la retención de improntas sensibles o esquemas imaginarios, con la aparición de neuronas de espejo. Esto hace de los antropoides y, sobre todo de los chimpancés, unos grandes

<sup>16</sup> Juan L. Arsuaga. *La especie elegida: la larga marcha de la evolución humana*. Juan Luis Arsuaga, Ignacio Martínez. Madrid, Temas de hoy. 1998.

<sup>17</sup> El *bonobo* (*Pan paniscus*), también llamado *chimpancé pigmeo* (o menos frecuentemente *chimpancé grácil* o *chimpancé enano*), es una de las dos especies que componen el género de los chimpancés: *Pan*. La otra especie del género *Pan* es el *Pan troglodytes*, o «chimpancé común». Waal. «Bonobo. Sex and Society». *Scientific American*, 1995, marzo, pp. 82-88.

<sup>18</sup> El macaco japonés o macaco de cara roja (*Macaca fuscata*) es el primate que vive más al norte con la excepción de los humanos. Se encuentra en los bosques y montañas de las islas japonesas (con la notable excepción de Hokkaido) y alguna de las Ryukyū. En este aspecto destacan los experimentos realizados sobre los famosos macacos de la isla de Koshima por el Japan Monkey Center. Comenzaron en 1952, cuando se dio una patata a una hembra de año y medio que la mojó por accidente en el mar. Al probarla después, no sólo la encontró limpia, sino también más sabrosa gracias a la sal marina. A partir de entonces comenzó a lavar todas las patatas que encontraba antes de comerlas, y pronto comenzaron a imitarla otras hembras de la colonia. Los machos, en cambio, se mantuvieron ajenos a este fenómeno. Posteriormente, las crías aprendieron a lavar el alimento de sus madres y al cabo de unos años, tras el relevo generacional, la conducta de lavar patatas (y posteriormente, también granos de trigo) ya estaba presente en todos los individuos de la colonia, tanto machos como hembras. Algunos ejemplares abandonaron la isla a nado posteriormente y se unieron a otros grupos, donde podrían haber llevado esta nueva cultura con ellos.

*espectadores* y es que, para ellos, la realidad *adopta* una configuración compleja, con cambios y variantes que se hacen crecientemente significativos y que le mueven en busca de un entorno apropiado.

El ser humano, de modo similar aunque no idéntico, es un lugar de encuentro del entorno en su aparecer. En consecuencia, el mundo *deja de ser* específicamente desencadenante para volverse *interpretable*. En todo este proceso, el ser humano ha precisado y necesita información, por lo que traduce los cambios mecánicos y energéticos en señales que su sistema nervioso acumula, elabora e interpreta. Tales señales se integran en sistemas cada vez más complejos. Entre los mamíferos se ha descubierto que ciertas formaciones neuronales asocian libremente la información polisensorial sin implicarla directamente en una respuesta fisiológica o conductual; simplemente conservan abiertos los circuitos neuronales implicados para poder ser estimulados en cualquiera de sus fases, poniendo así a disposición su contenido a otros circuitos neuronales mediante una red de neuronas libres. Son las llamadas *áreas de asociación* del neocórtex.

*¿Cómo y cuándo se produjo el salto a la dependencia social y a la inteligencia? ¿En qué plazos y con qué alternativas contaron los síntomas de inadaptación para presionar sobre el organismo del australopiteco hasta impulsar que se desbordasen las respuestas genéticamente controladas—como el control sobre el estro o sobre la agresividad—y demandar respuestas reguladas por un encéfalo en creciente plasticidad?*

Las conductas sociales implicadas en la generación de vínculos emocionales y la crianza son muy significativas entre los antropoides en este respecto, mostrando un alto grado de aprendizaje por imitación. Los hábitos de crianza comportan, en acciones comunicativas gestuales y respuestas emocionales y verbalizadas, modos específicos de condicionar la relación reforzada con el propio cuerpo y la orientación que se considera apropiada en su incursión en el mundo social. La educación informal también está acompañada de específicos modos pautados de producir respuestas cada vez más plásticas. Todas las pequeñas orientaciones, cuando están específicamente focalizadas sobre el modo en que tenemos que atenderlas—estando, además, acompañadas, en grado diverso, de una carga emocional suplementaria—, contribuyen a formar y reforzar en la percepción de uno mismo el trato que es socialmente aprobado o censurado.

La etología de los monos del Atlas refuerza el cuidado de los menores entre los machos de todas las edades que a menudo compiten entre sí por atender a los más recientes componentes del grupo. El aprendizaje de pautas tan variadas entre las poblaciones de antropoides y primates con los que compartimos un pasado genético común supone una creciente presión sobre esquemas encefálicos y conductas inteligentes <sup>19</sup>.

<sup>19</sup> La Mona o macaco de Gibraltar, también llamada Mono de Berbería (*Macaca sylvanus*) es un mono del Viejo Mundo que se encuentra actualmente en algunas zonas reducidas de los Montes Atlas del norte de África y en el Peñón de Gibraltar, en el sur de la Península Ibérica. Es el único primate, aparte del hombre, que puede encontrarse actualmente en libertad en Europa, y el único miembro del género *Macaca* que vive fuera de Asia. «The Barbary macaque has a multimale-multifemale social system, although unimale groups can occur. This species has a promiscuous mating system. Females remain in their natal group with the onset of maturity, but males will disperse shortly before adolescence. There is a hierarchical system amongst group members based upon the matriline. Males extensively take part in the caring of young which is unique among

Pero el elemento fundamental es haber alcanzado *el nivel simbólico de representación*. Aquel empleo de señales que ya no son sólo denotativas, sino que supone la manipulación espacio-temporal de la realidad, y que convierten la expresión de emociones en comunicación connotativa. Todos estos elementos, en su contexto, suponen un aumento exponencial de los circuitos neuronales y de las pautas de asociación y aplicación de la información. La retroalimentación debió darse en constante aumento mediante refuerzos adaptativos.

Concibamos por un instante que nuestra mente no pudiese idear una realidad trascendente y que, por tanto, su pensamiento no tuviese ninguna vía de acceso a otras formas de experiencia que no fuesen la aportada por los sentidos. Sencillamente, no seríamos ni seres sociales, ni morales, ni inteligentes. Nuestra viabilidad se ha basado en la capacidad de poder representarnos simbólicamente contenidos elaborados desde la información aportada por los sentidos y reelaborados mediante el concurso de la memoria y de la imaginación. Todo aquel que quiera proyectar o planear, desde los útiles *acheulenses* hasta el teorema de *Poincaré*, debe estar biológicamente capacitado para tales empresas.

Ahora pensemos que dicha capacidad no pudiese desarrollarse y perfeccionarse sino gracias al ejercicio, y que no pudiera ejercitarse sino sobre las asociaciones y entramados de relaciones que la capacidad de la imaginación pueda establecer, con el concurso de las propiedades y cualidades de las experiencias sociales, es decir, compartidas. El resultado obvio es que la representación y comprensión del mundo adquiriría una expansión inusitada, una complejidad y riqueza sin comparación con otras especies. De hecho, nuestro propio cerebro es el asombroso resultado de la imbricación de los sucesivos *córtex* que, coordinando la información polisensorial y emocional en un sistema tan fértil y complejo, nos resulta imposible reproducirlo artificialmente.

Así pues, no es difícil de concebir y aceptar, sobre las bases de la experimentación, todas las variaciones de los cones de información que nuestra mente puede imaginar o concebir y nuestro cuerpo y mente experimentar para fundamentar una respuesta pragmática en la necesidad filogenética; sólo se necesita tiempo y la presión ecológica adecuada. Si nuestro intelecto es capaz de operar con contenidos mentales, ¿por qué no va a ser capaz de descubrir y ampliar los registros de ese nuevo universo de experiencias? De este modo, somos capaces de desarrollar valoraciones sobre la base de la consistencia de nuestra experiencia; generando respuestas emocionales de apego o rechazo, de simpatía o confianza o, simplemente, podemos saltar de nivel de representación a fin de poder unir dis-

the macaques. Males will also care for young that are not their own. When the infants are able to move independently, the males will interact with them mostly carrying them around and grooming them (Taub, 1978; 1984). Males generally direct their caretaking towards one individual infant (MacRoberts, 1970; Taub, 1984). Mostly subadult males become caretakers, and because females mate with most of the males in the group (Taub, 1980) there is no reason to suspect paternity as why males take care of infants (Taub, 1984).» *Primate links*. Last Updated: October 9, 2003. MacRoberts, M. H. 1970. «The Social Organization of Barbary Apes (*Macaca Sylvanus*) on Gibraltar», en *American Journal of Physical Anthropology*, vol. 33, 83-100. Taub, D. M. 1978. Aspects of the Biology of the Wild Barbary Macaque (Primates, Cercopitheciinae, *Macaca Sylvanus* L. 1758): Biogeography, the Mating System, and Male-infant Associations. Ph. D. dissertation, University of California-Davis. Taub, D. M. 1980. «Female Choice and Mating Strategies among Wild Barbary Macaques (*Macaca Sylvanus* L.)». In *The Macaques: Studies in Ecology, Behaviour, and Evolution*, ed. D.G. Lindburg. Van Nostrand Reinhold. Taub, D. M. 1984. «Male Caretaking Behaviour among Wild Barbary Macaques (*Macaca Sylvanus*)». In *Primate Paternalism*, ed. D. M. Taub. Van Nostrand Reinhold.

*¿Qué nos impulsó a representar una instancia subjetiva funcional común a todos los hombres, con independencia de su pertenencia social, su status o su género, creando ese acceso simbólico a la representación de una naturaleza que cada cual desplegaría conforme a las condiciones de su singularidad?*

«La historia del hombre es la historia del proceso por el cual se le obligó a descifrarse a sí mismo respecto de lo que debía controlar de sí mismo, qué parte de sí debía aprender a reconocer, a renunciar y a cuál someter, qué es lo que uno debía ser capaz de saber sobre sí mismo para desear procurar, cuidar o renunciar a algún aspecto de su Yo.»

Podemos mostrar cómo las demandas de los códigos morales o legales desbordaron los antiguos sistemas de control social basados en los sistemas de soberanía de los linajes locales. En un principio quien se hacía responsable de la respuesta de cada cual a las normas o a los códigos era el linaje en su conjunto, de tal modo que contaminaba a sus componentes, con indiferencia de su participación o implicación. La falta abarcaba al conjunto y les alcanzaba a cada cual.

Así pues, podemos observar cómo, allí donde los códigos morales vinculados a sistemas sociales tribales de linaje y clan, en los que el control social se ejercía entre la parentela y los allegados; el sometimiento, el sentimiento del honor o la preservación del status suponían una traba para la acción conjunta en empresas en las que tenían que colaborar distintas facciones, fratrías, tribus y parentelas. Entonces, se produjo un fenómeno común a las culturas hebrea, hindú, china o griega, según el cual, la experiencia social de la estructura jerárquica bajo criterios de función y status, *se transfirió metafóricamente a la representación del interior del ser humano como ser vivo*, tratando de representar, en el juego de la salud y control de los órganos agentes de la vida emocional, racional o sensible, la raíz de la deliberación, la racionalidad o las pasiones, y el fundamento del comportamiento humano<sup>26</sup>. Como resultado, se fue configurando la representación simbólica de una instancia subjetiva común, de forma que permitiese reconstruir el acceso al control social de las conductas singulares.

*La cólera de Aquiles* mostró la forma en que los conflictos derivados de los códigos morales de los *aristoi* debían ser superados en otro modelo único. El ofuscado orgullo de Agamenón o la deslealtad homicida de Aquiles no tienen solución dentro de una estructura que se fundase en la jerarquía creada por el nacimiento, el linaje, el status y el papel social. El rey legítimo y el héroe semidivino conducen por igual al fracaso de la empresa si no aprenden a contrarrestar otras fuerzas que fueron representadas metafóricamente actuando en su interior, como componentes subjetivos propios de su singularidad: el orgullo y la cólera. Por lo tanto, el empleo de términos como φρένες, θυμός ο νόος, o de los valores y actitudes vinculados con la exploración de su campo semántico, no son más que un *recurso para poder asistir a la representación simbólica de una configuración que habría de responder, de un modo más o menos diferenciado, a las*

<sup>26</sup> Max Weber. «Psicología de las grandes religiones», en *Ensayos de Sociología contemporánea*. Barcelona, Edic. Mnez Roca, 1972: 327. J. P. Vernant y P. Vidal-Naquet. *Mito y tragedia*. Madrid. Taurus, 1987-1989.

*nuevas exigencias de la conducta humana dentro de las nuevas formas de control social*<sup>27</sup>.

Tras este primer ensayo, un suceso decisivo surgió, histórica o culturalmente, tras la derrota ateniense en la guerra del Peloponeso. La quiebra de la confianza en el modelo de ciudadano y de la *paideía* que había formado su carácter y su luctuoso destino. Dicha conmoción cultural estuvo ya dispuesta sobre el crisol de un amplio movimiento de actividades prácticas e intelectuales puestas a disposición de los agentes sociales en el proceso de maduración intelectual que supondrían el desarrollo de las investigaciones en medicina, astronomía, física, oratoria y teoría de la educación que se vino desplegando en Atenas desde el siglo VI a. C., y que encontró su apogeo durante los siglos V y IV.

En la Atenas controlada por las fuerzas oligárquicas tras la derrota ateniense, se incrementó el empleo del espacio público y el ágora, las escalinatas de los templos o las estoas se convirtieron en aulas para las discusiones morales y científicas, entre las que quiero destacar dos posiciones radicalmente opuestas en cuanto al modelo de educación ciudadana y, por ende, política y moral. Estas posiciones serían identificadas como el *subjetivismo y relativismo* sofista —encabezado por Protágoras y Gorgias— y el *intelectualismo moral* encabezado por Sócrates, quien dispuso, no ya de una herramienta teórica, sino de una verdadera *tecnología de subjetivación*, para transformar la conciencia del oponente; no ya sólo sobre la calidad de sus posiciones intelectuales sobre los temas debatidos, sino, y esto es lo más importante, acerca del conocimiento que ha de disponer sobre sí mismo y su vida psíquica<sup>28</sup>.

En la *Apología*, obra considerada testimonio del juicio contra Sócrates, Platón pone en boca de su maestro el ideario pedagógico e intelectual que le movía a participar en la vida de la Polis y, así, espeta a la audiencia y a sus acusadores:

«— ¿Cómo es que siendo de Atenas, la ciudad mayor y más famosa por su poder y sabiduría, no te avergüenzas de no pensar sino en acumular riquezas, gloria y honores, sin preocuparte lo más mínimo de la sabiduría, de la verdad ni de perfeccionar tu alma?» (Platón. *Apología*. XVII, 29 d7).

La *mayéutica* socrática, como toda *guía de almas* que se precie, tenía tras de sí una teoría de la verdad que la legitimaba<sup>29</sup>. Esta había surgido de sus extensos estudios sobre la retórica y sobre el empleo de los términos de la lengua como *eti-quetas* de la realidad. Pero, también, de la asombrosa y paradójica condición del ser humano, quien, siendo un ser terrenal y físico, tenía, sin embargo, la capaci-

<sup>27</sup> Ver mi tesis doctoral, I. Vento Villate. *Razón y moral en Homero: las fuentes de la sabiduría práctica*. Madrid, UAM, 1993.

<sup>28</sup> P. Hadot. *Op. Cit.*

<sup>29</sup> Foucault afirma (Barcelona, 1991, 48) que «existen cuatro tipos principales de estas «tecnologías», y que cada una de ellas representa una matriz de la razón práctica: 1) tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas; 2) tecnologías de los sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a ciertos tipos de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto; 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de los otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad».

dad para descubrir y demostrar contenidos de un valor universal, necesariamente verdaderos y estables; lo que no dejaba de comportar un componente divino<sup>30</sup>.

El mismo encontró que, considerándose un ignorante sin oficio ni beneficio, había desarrollado una capacidad lógica y dialéctica tal, que le permitía comprender y desarrollar el *proceso inductivo* por el cual podía *eleva*r su intelecto –νοῦς– desde la investigación de los rasgos que comprendían el uso de un determinado término moral –utilizado hasta el momento como una convencional etiqueta–, y llegar a construir una noción intelectual de generalidad máxima y consistencia analítica, mediante la unión de los rasgos comunes, compartidos por los diferentes y convencionales usos de la lengua en los variados contextos de su aplicación. Con ayuda de esta herramienta lógica y la convicción de un método que conduce a la verdad, Sócrates comprendió su talento como la señal de una misión divina:

«Sería indigno por mi parte, atenienses, [...] que abandonase ahora por miedo a la muerte o a cualquier otra cosa, la misión que el dios me ha encargado, prestándole yo fe y asentimiento, de vivir filosofando, φιλοσοφούντά με δεῖν ζῆν, examinándome y examinando a los demás, καὶ ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους» (Platón. *Apología*. XVII, 28, e5).

*Pero, ¿cuál es esta verdad y por qué la mayéutica ha de ser considerada como una tecnología de subjetivación?*

Sócrates demuestra que, con el empleo de la dialéctica como el litigio sobre la base de unas reglas mínimas de argumentación lógica, se puede demostrar la falsedad de la posición contraria para mostrarle, acto seguido, la forma *real* en la que debe funcionar su intelecto y su cuerpo. Así conduce al contrincante a asumir su nueva condición como portador de un *alma inmortal*, si quiere ser capaz de alcanzar una orientación moral asentada sobre un procedimiento racional que le hace accesible la verdad sobre el contenido y el valor de la conducta<sup>31</sup>.

Sócrates sabía que, a través de su método de inferencia lógica, podía rechazar los conceptos convencionales que etiquetaban los valores tradicionales de la cultura ateniense, abandonando la interpretación relativista y acomodaticia del momento, para convertirlos en un conocimiento sobre la esencia de los contenidos propios de tales cualidades morales o ἀρεταί. La demanda de su misión filosófica se expresaba claramente:

«Porque ¿quién sabe dónde radica la perfección del hombre, ἀρετῆς τῆς ἀνθρωπίνης, y del ciudadano? ¿Hay o no hay una persona así?» (Platón. *Apología*. IV, 20 b4).

El origen de la legitimidad socrática hay que buscarlo, por un lado, en las enseñanzas de su maestro Anaxágoras sobre el *intelecto del cosmos* o νοῦς, que le permitió asumir que los seres humanos son los únicos entre los demás seres vivos en

<sup>30</sup> Platón. *Menón*, 81 a 10-82 a 8; 86 a 6-86 c.

<sup>31</sup> El mejor ejemplo de la mayéutica dentro de un diálogo próximo al retrato real de Sócrates está en *Menón*. Trad. Enrique L. Castellón. Madrid, Istmo, 1994.

compartir las cualidades del *intelecto divino*; también, en la lides retóricas entre las escuelas sofísticas que transitaban por la Atenas del siglo V, así como, por otro lado, en esa certeza misteriosa de la presencia en su interior de un δαίμων con el que mantendría un callado diálogo y que vendría a expresar, simbólicamente, el trascendente origen de su conciencia humana:

«Hay en mí algo divino y demoníaco, un ser del que Meleto habla también en mi acusación con tono de burla. Ese ser me acompaña desde niño, se revela como una voz y, cuando se expresa, es siempre para disuadirme de alguna cosa y nunca para incitarme a hacer algo» (Platón. *Apología*. XIX, 31 c9–d5).

Con este bagaje en su haber, Sócrates se lanza al diálogo convencido de que su siguiente paso es demostrar al oponente que lo que consideraba saber, no era más que mera opinión convencional –δόξα– y de que, creyendo saber, era incapaz de reconocer el verdadero conocimiento.

«– Y si alguno de vosotros me contradice y me asegura que sí se preocupa de tales cosas, no le dejaré inmediatamente, sino que le interrogaré, le examinaré y le haré ver que no dice la verdad.» (Platón. *Apología*. XVII, 29 d7.)

Pero lo más importante de este proceso es que, a la *fase de la ironía*, le sigue una demostración por *reducción al absurdo* de la posición contraria, que demuestra la contradicción lógica en la que caen las tesis defendidas por su contrario. Como le ocurre a Menón:

«[...] pues, en verdad, yo estoy entumecido de alma y boca y no encuentro qué contestarte. Aunque diez mil veces he realizado toda clase de discursos sobre la virtud y delante de mucha gente, y además bien –como al menos a mí me parecía–, ahora no puedo en absoluto decir qué es. Y me parece decidir perfectamente bien, no zarpando de aquí, ni viajando al extranjero, porque si como extranjero en otra ciudad hicieras estas cosas, pronto serías llevado preso como brujo» (Platón. *Menón*. 80 a6–b).

Ese es el momento esperado en el que se inicia el proceso por el cual se trata de configurar la conciencia que tiene de su ψυχή o *fase mayéutica*, y las demandas ascéticas que le impondrá la *guiada* recuperación que Sócrates dirige para ayudarle a hallar la verdad:

«[...] es cierto que yo ahora no sé lo que es la virtud, pero quizá tú lo sabías antes de juntarte conmigo; mas en este momento te pareces a uno que no lo sabe. Sin embargo, quiero investigar contigo y buscar qué es la virtud siempre [...], pues el buscar y el aprender son enteramente reminiscencia [...], confiando en que éste sea verdadero, yo quiero buscar contigo qué es la virtud» (Platón. *Menón*. 80 d1–81 e1).

Dicha *mayéutica*, en tanto que tecnología de subjetivación, siguiendo siempre la misma pauta intelectual y las mismas reglas de análisis lógico, muestra a su oponente y a los que les rodean y escuchan, el precio que han de pagar por el as-

etismo racional. A qué aspectos de la representación de su vida mental y corporal deberán renunciar para abrazar la nueva verdad y qué aspectos de su yo» deberán favorecer y cuáles dominar. Lo que Sócrates ofrece es *una conversión espiritual a una vida filosófica*.

«Pues voy, en efecto, por todas partes sin otra finalidad que convenceros a jóvenes y viejos de que no os ocupéis tanto del cuerpo —μήτε σωμαίων ἐπιμελείσθαι—, ni de acumular riquezas, pues lo primero es el cuidado y perfeccionamiento del alma —σφόδρα ὡς τῆς ψυχῆς—.» (Platón. Apología. XVII, 30 a 9–b2.)

Por lo cual, los amantes del saber que se encuentran ante la labor Socrática se topan con una verdadera aportación metodológica en la reforma de la subjetividad clásica, que se extendió rápidamente gracias a la admiración que despertaba ese ejemplo de *vida filosófica*.

«Es de añadir que a los jóvenes que disponen de más ocio y que pertenecen a las familias más acomodadas, les encanta seguirme para ver cómo examino, ἐξεταζομένων, a la gente, y a menudo me imitan y tratan de examinar, ἐξεταζειν, a otros.» (Platón. Apología. X, 23 c4–6.)

*¿Cómo influyó la representación metafórica de la vida interior en la configuración del ser humano como un sujeto?*

«Cierto es que toda acción moral implica una relación con el código al que se refiere, pero también implica una determinada relación consigo mismo; ésta no es simplemente 'conciencia de sí', sino constitución de sí mismo como 'sujeto moral', en la que el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su relación con el precepto que sigue, se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo, y, para ello, actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma.» (Foucault, M. *Arqueología del saber*. Madrid, 1987: 29.)

La interioridad es la vivencia de nuestra existencia, inserta en la memoria, y aquilatada como la singular realidad personal. De hecho, el intelecto puede, centrándose en los contenidos del peculiar flujo de su conciencia, constituir, por su mediación, los hitos que han de delimitar la índole temporal de cada experiencia y, en un juego de reflejos y reconocimientos, dar paso al complejo mundo del *sentido del sujeto como intimidad única* junto al vestigio de una *verdadera naturaleza*.

Sin embargo, tal acceso no puede hacerse al margen del entramado simbólico y la experiencia de sentido que le han aportado al hombre las formas narrativas de las memorias, autobiografías, confesiones o cartas introspectivas, y que permiten, con mayor facilidad que la memoria, establecer la consistencia y unidad necesaria para concebir la identidad de un sujeto a lo largo del tiempo y reconocer la índole significativa de las vivencias<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> K. J. Weinraub. *La formación de la individualidad: autobiografía e historia*. Madrid; Megazul-Endimión, 1993. P. Jay. *El ser y el texto: la autobiografía del romanticismo a la postmodernidad*. Madrid, Megazul, 1993. K. J. Gergen. *Realidades y Relaciones*. Barcelona, Paidós, 1996. M. Freeman. *Rewriting the Self: History, Memory, and Narrative*. Londres, Routledge, 1995.

Si aceptásemos la naturaleza humana como esencial interioridad, aceptaríamos que la existencia mundana comportaría algún tipo de estigma que incapacitaría para su plenitud, en cuyo caso ello nos conduciría a atender a nuestra realidad interior hasta su origen esencial. Por lo tanto, la frustración causada por las limitaciones naturales nos obligaría a tomar conciencia de que toda *intention*, cuya raíz se encuentra en el alma vivenciada como interioridad, busca su origen para poder alcanzar la *capacidad de plenitud*; tal origen trasciende la realidad física y nuestra inserción en lo mundano. Del rechazo del mundo sensible a la conciencia interior y, de ella, a su creador, tal es, en esquema, el proceso platónico, agustino y cartesiano. Con ellos, se establece la desgarradura entre la corporalidad inordinada en lo mundano y la interioridad de vivencias intelectivas; entre los fenómenos y las valoraciones.

*¿La configuración del ser humano como interioridad hizo al sujeto, por vez primera, responsable de su conducta, es decir, agente espiritual y, como consecuencia de ello, responsable también de su destino? El ser humano, ¿respondía, bajo la concepción religiosa, únicamente como sujeto moral en la trayectoria biográfica de su propia redención?*<sup>33</sup>.

Nietzsche planteó estas dos cuestiones en su crítica al intelectualismo moral socrático como aquel en el que su *interior* —entendido como impulso, instinto o inconsciente— es representado como *daímon*, metáfora que encarna a la conciencia moral de una *vitalidad* en franca decadencia, tribunal ante el cual debería responder la conducta personal de una sociedad *a dos pasos del exceso*<sup>34</sup>. Para Nietzsche, la vitalidad que se afirma también como *voluntad de representación* es la inocencia, una vez asumida la carga de finitud de nuestra existencia y del esfuerzo de transformación de los valores —asumida como cualidades de los controles instintivos—. Frente a la inocencia, la impotencia, la incapacidad y la huida de una experiencia ascética; la del individuo incapaz y pecador, un ser que sólo le queda retirarse a la meditación, a la contemplación de la gracia y al estudio de ese su profundo misterio, a fin de poder espiar su existencia. Contra, ellos Nietzsche propone el camino metafórico de Zarathustra<sup>35</sup>.

*Es evidente que, ante la importancia que adquiere la singularidad de cada vida en la búsqueda de su destino, la subjetividad ocupe un lugar primordial, pero la cuestión es si hemos de estigmatizar aquello que en rededor «está en proceso», para la exaltación de un ideal de plenitud y quietud que desvirtúa la existencia, haciéndola vicaria de la religión, tanto como de la ontología.*

A Montaigne no se le ocurriría que la experiencia interna constituyese una actividad de cuyo contenido hubiese de constituirse la prueba necesaria y sufi-

<sup>33</sup> M. Weber. «Negaciones religiosas del mundo y sus orientaciones», en *Ensayos de Sociología contemporánea*. Barcelona, Edic. Mnez Roca, 1972: 327.

<sup>34</sup> F. Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid, Alianza, 1981: 117 s.; *Crepúsculo de los ídolos*. «El problema de Sócrates», Madrid, Alianza, 1982: 37-43.

<sup>35</sup> F. Nietzsche. *Así habló Zarathustra*. «de las tres transformaciones». Madrid, Alianza, 1981: 49-51; «Del camino del creador», *Ibid.*: 101-104.

ciente para la demostración de la existencia de una identidad sustantiva, previa a toda experiencia y *subjectum* sobre el que erigir el criterio de los criterios: la verdad. En los *Ensayos* de Montaigne, la identidad que emerge no constituye ser sustantivo alguno, sino un conjunto de actividades intelectuales, reflejo de los avatares de la existencia y que se manifiestan con idéntica fluidez con la que discurre la propia facultad del juicio que viene a concurrir al albur de las cuestiones que se le plantean por azar, encargo o curiosidad. La identificación entre el discurso del libro y la personalidad, que se trasluce de la escritura, no es, ni tan siquiera, total. De hecho, los ensayos nos ponen ante la cuestión candente de la que la *discontinuidad* de la conciencia, cuya actividad se acalla en límpidos instantes de contemplación o en el oscuro refugio del dormido, para volver a plasmarse, *acto seguido*, en su peculiar *representación*, con independencia sobre la índole de sus contenidos.

Mientras que la única generalización que se permite Montaigne es extender esta misma facultad —de la que hace a todos potenciales portadores— y que parece siempre demandar un sujeto, pero que, como se insinúa en el pensamiento de Locke, perpetúa su identidad sólo en la medida en la que cada ensayo la actualiza, Descartes despliega la intelección en la desgarradura misma introducida por la filosofía griega y cristiana, entre el mundo de las apariencias y el de las esencias, pero cuya novedad inaugura un nuevo marco a los criterios y vías del conocer: la subjetividad crítica. En ella, la intuición intelectual de la *sustancia pensante* se configura como una idea exclusiva y excluyente, diferenciable y específica, frente a la cual las realidades sensibles son datos engañosos y ficciones.

«Consideraré ahora con mayor circunspección si no podré hallar con certeza que soy una cosa que piensa; pero ¿no sé también lo que se requiere para estar cierto de algo? En ese mi primer conocimiento, no hay nada más que una percepción clara y distinta de lo que conozco, la cual no bastaría a asegurarme de su verdad si fuese posible que una cosa concebida tan clara y distintamente resultase falsa. Y por ello me parece poder establecer desde ahora, como regla general, que son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente» (R. Descartes. *Meditaciones Metafísicas*, Tercera Meditación)<sup>36</sup>.

*Para comprender el giro antropológico que supuso la problematización del sujeto, de forma que fuese él, de nuevo, el centro nodular de las cuestiones filosóficas trascendentales, ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar? Sin embargo, mi posición pregunta por el conocimiento de las condiciones que posibilitaron y demandaron esta reciente función de la subjetividad. Por lo tanto, me pregunto, más bien, ¿qué instancias sociales, actividades económicas, conflictos políticos, no podrían haberse constituido sin el concurso de esta determinada configuración de la subjetividad que denominamos «Yo», «Ich», «Self», «Je», «Io», «Ego», y que concebimos como el sustrato de una identidad individual dotada de estabilidad, permanencia y facul-*

<sup>36</sup> R. Descartes. *Meditaciones Metafísicas*, Edic. Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977. A lo largo de toda esta meditación se trata de desatar el nudo gordiano del solipsismo, con la consabida cooperación de una razonable creencia en un Dios creador, bueno y garante.

*tada por el organismo en el que tiene sede para el conocimiento, la comunicación, la deliberación y la acción?*

«Lo que hace humano a un hombre es ser libre de la dependencia de las voluntades de los demás»; segundo, «la libertad de la dependencia de los demás significa libertad de cualquier relación con los demás salvo aquellas relaciones en las que el individuo entre voluntariamente por su propio interés; y tercero, «el individuo es esencialmente el propietario de su propia persona y de sus capacidades, por las cuales nada debe a la sociedad» (C. B. MacPherson. *La teoría política del individualismo posesivo*)<sup>37</sup>.

Como apunta Javier López de Goicoechea, en su magnífico trabajo «La Ética y el mercado de valores», comentando a MacPherson, la legitimación política del sistema liberal no sería otra cosa que el producto histórico del desarrollo de las sociedades mercantiles, tal como la *pólis* griega habría sido el producto histórico de la ruptura del *génos* familiar para establecerse dentro de la seguridad de las murallas, maximizando los servicios de la sociedad de su tiempo. La cuestión planteada estriba en que, en la sociedad de mercado, la utilidad del bien ha sido sustituida por la utilidad del interés individual, lo que implica el problema de cómo racionalizar y jerarquizar las decisiones estrictamente individuales en un marco netamente mercantil y de maximización económica. En definitiva, hacer buena la máxima de la fábula de las abejas de Mandeville: «Vicios privados, beneficios públicos»<sup>38</sup>.

A finales de 1929, K. Mannheim ofrece en Bad Elster una conferencia a los participantes en un programa de enseñanza de la ciencia política, patrocinado por la «Asociación Alemana para la Educación Política». Allí analiza los factores sociales que influyen en la formación de la personalidad, juzgando insuficiente el tratamiento presociológico que sólo tenía en cuenta el contacto interpersonal, las habilidades o los valores culturales tradicionales. *Es preciso, afirma, estudiar las fuerzas particulares que intervienen en la educación de un individuo en concreto*. Su descubrimiento permitiría preparar individuos, más que adaptados al medio, agentes del proceso de desarrollo social. El sistema económico «forma parte esencial de la vida social e interviene como poderosa fuerza formativa en el entorno de un hombre, actuando a través del mecanismo psíquico de la ambición o lucha por el éxito»<sup>39</sup>. La lucha, cada vez más extendida, por el reconocimiento social del éxito incide tanto en la estructura social, como en la propia personalidad. En la estructura social, como un importante agente socializador, que conduce a la extensión del interés económico, a la separación entre la actividad económica, la axiología y la despersonalización de los balances comerciales; en la estructura de la personalidad humana, a través de la experiencia de uno mismo y de los demás, de los procesos mentales implicados y en las experiencias emocionales recibidas,

<sup>37</sup> C. B. MacPherson. *Op. Cit.*, Trad. de J. R. Capella, Fontanella, Barcelona 1979, p. 225. Existe una nueva traducción: *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid, Trotta, 2005.— *La democracia liberal y su época*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

<sup>38</sup> J. López de Goicoechea Zabala. «Ética y Mercado de valores», comentario crítico a su trabajo «Mercado de valores y democracia», en *Finanzas y Sociedad* (A. Rubio, Coord.), Paraninfo, Madrid, 2002.

<sup>39</sup> «On Nature of Economic Ambition and Its Significance for the Social Education of Man», en *Essays on the Sociology of Knowledge*, Nueva York, OUP, 1952 (en adelante, ESK), pp. 230-275.

hacen de las demandas de la actividad económica, de la negociación y su componente contractual o de la organización de la producción y de ocio, una disposición básica para la construcción de la personalidad de un individuo, convencido de que «el sistema económico forma a los hombres»<sup>40</sup>.

El Mito del mercado que se regula a sí mismo por imperio de las leyes de la oferta y de la demanda es una de los objetivos del libro de K. Polanyi. Para que este supuesto sistema homeostático funcionase, incide el autor, todos los factores implicados en la producción deberían formar parte exclusiva del mercado. Por lo tanto todos los medios anteriormente a disposición de las comunidades como recursos propios: la fuerza del trabajo o el valor de los bienes, han de ser considerados mercancías para aplicarles las leyes de la oferta y la demanda. Esta subordinación del trabajo, que es la subordinación de la actividad de los hombres, esencia de la sociedad, lleva a la subordinación de la sociedad a la economía de mercado.

Por lo tanto, para que las supuestas ventajas del capitalismo se materialicen, según Polanyi, para que se realice esa distribución «por el mercado» se necesita que el trabajo, la tierra y el dinero sean tratados como mercancías, lo que implica, a su vez, que las motivaciones que llevan a los hombres a producir o consumir deben ser modificadas para ser funcionales en una sociedad con mercado autorregulado. Lo que tiene como resultado un *coste* o *efecto colateral*, ya que, siendo esencial *intervenir* y *concurrir* en la ecuación producción-consumo-producción para que funcione el mecanismo del mercado, quien no se avenga a esta situación *está fuera no sólo del mercado, sino de la sociedad*<sup>41</sup>. Como el *drogodependiente*.

En 1995 emprendimos el estudio de las técnicas terapéuticas que trataban la adicción y abordamos la investigación desde el presupuesto de que la rehabilitación podría entrafñar procesos en los que se consideraban a los sujetos en su origen, constitución y conducta. En el primer supuesto, podríamos comprobar si las terapias aplicadas podían servirnos como vehículos de una aproximación reductiva al proceso de socialización –ya que, *a priori*, se trataría de una *reinserción social*–; en el segundo, podríamos comprobar cómo era conceptualizado y objetivado el paciente; en conjunto, tal vez pudiéramos aprender de varios aspectos de las condiciones en las que puede disponerse un conjunto de técnicas y discursos para enfrentarse a la interesante cuestión de una conducta que no asume, sino que instrumentaliza los valores sociales y sus fundamentos mercantiles de esfuerzo, mérito y gratificación, hasta el punto de no asumir el diferir el disfrute, socialmente compensatorio, sino que se entrega al placer de modo autodestructivo<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, 255.

<sup>41</sup> K. Polanyi. *La gran transformación: los orígenes económicos y políticos de nuestro tiempo*. Madrid, Edic. La Piqueta, 1989.

<sup>42</sup> Eric J. Nestler y Robert C. Malenka. «El Cerebro Adicto». *Investigación y Ciencia*, 332, mayo 2004. Eric J. Nestler, Steven E. Hyman y Robert C. Malenka. «Neural Mechanisms of Addiction: The Role of Reward-Related Learning and Memory». *Annual Review of Neuroscience*. 2006 Jul 21; 29: 565-598. «Addiction is a state of compulsive drug use; despite treatment and other attempts to control drug taking, addiction tends to persist. Clinical and laboratory observations have converged on the hypothesis that addiction represents the pathological usurpation of neural processes that normally serve reward-related learning. The major substrates of persistent compulsive drug use are hypothesized to be molecular and cellular mechanisms that underlie long-term associative memories in several forebrain circuits (involving the ventral and dorsal striatum and prefrontal cortex) that receive input from midbrain dopamine neurons. Here we review progress in identifying candidate mechanisms of addiction». Véase *Molecular Basis of Neuropharmacology: a Foundation for Clinical Neuroscience*. Paperback, 2001.

Con esta conjeturas en mente, creamos una estrategia de estudio para el seguimiento de cómo emergían estas cuestiones a lo largo del prolongado proceso de desintoxicación y rehabilitación del drogodependiente en cooperación con una prestigiosa institución. En la consecución de dicho trabajo, nos embarcamos en el análisis de la estructura de la institución, de su constitución y evolución, de la formación de los terapeutas y su extracción; de la estructuración global de las prácticas terapéuticas, así como de los modelos y protocolos concretos del día a día, a través de un trabajo de investigación de campo y de análisis del discurso que duró más de cuatro años. Entonces pudimos comprobar la forma en que se representaba al adicto, se le conceptualizaba y objetivaba en relación con las prácticas, los valores y rasgos que la institución compartía, no siempre de forma explícita, sobre el modelo de subjetividad humana.

Dicho modelo se veía reforzado por su asociación con otras experiencias terapéuticas y por un sistema vicario de creencias religiosas y filosóficas, que, a veces, entraban en colisión con modelos de intervención clínica, pero que se veían, una y otra vez, apartadas por un determinado enfoque de intervención psico-social que constituía y aglutinaba su tradición, pues gran parte de los agentes sociales y terapeutas habían sido antiguos pacientes.

Comprobamos que, cuando se aplicaba la terapia —que llegaba a durar a menudo más de un año—, se trataba de controlar y estructurar la correspondencia entre la representación de una precisa forma de vínculos sociales —la familia, el barrio, el grupo de iguales— con un conjunto de valores —espiritualidad, sentido de la responsabilidad, racionalidad— y ciertos hábitos de higiene emocional y hábitos de salud. El hecho de que todo ello se desplegara en un proceso trifásico de recepción, ruptura-exclusión y su asimilación, dentro del cual se ejercitaban con rigor y exactitud los principios y normas del auto-análisis, de la dinámica grupal y de la subjetividad, nos llevaban a comprobar que las demandas del ordenamiento de las técnicas terapéuticas de la institución estaban estructuradas sobre una clara analogía con el dispositivo social.

El loable objetivo terapéutico era y es ayudar a reconstruir un sujeto racional, responsable y personalmente viable que pudiese responder a las demandas de nuestra sociedad, a fin de no reproducir las conductas *antisociales* que les llevaron a la *enfermedad, la marginación y la autodestrucción*<sup>43</sup>.

Este estudio, por el que debe agradecerse el trabajo invertido por los profesores implicados, por la abierta colaboración de la institución, así como por la ayuda de los becarios y estudiantes de postgrado, sirvió para mostrar la forma en que una antropología crítica de nosotros mismos podría abordar el estudio del modo en que, históricamente, los *dispositivos sociales*<sup>44</sup> contribuyen a configurar en cada contexto específico el *a priori* de la configuración de nues-

<sup>43</sup> Este proyecto pudo realizarse gracias a la financiación del Ministerio de Educación y Ciencia y la colaboración del *Proyecto Hombre* entre 1996-1999.

<sup>44</sup> «[...] un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos»: Foucault, M. *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1991, pág. 128. Ver «El dispositivo: entre uso y concepto», en *Hermès*, n° 25, CNRS Edit., enero, 2000.

tra subjetividad, a fin de poder hacernos concurrir satisfactoriamente a nuestro sistema social<sup>45</sup>.

Al parecer, la configuración de la subjetividad tiene tres aspectos constitutivos fundamentales. En primer lugar, dispone de un conjunto de discursos o saberes que son esgrimidos como medios para su legitimación. Estos hacen referencia a la condición, destino y naturaleza humana. Junto a los discursos, emerge un conjunto de prácticas pautadas o regladas que tienen como finalidad concitar una experiencia en la que se privilegia una determinada conformación de la actividad mental o corporal. En tercer lugar, y imbricado en lo anterior, late la perenne promisión de un estado único, deseado, requerido, que sirva de consuelo, compensación u olvido de la cotidiana existencia.

Dentro de las variadas formas en que los discursos y las prácticas se legitiman, nos encontramos con la importancia creciente de las motivaciones, tales como la aspiración a la felicidad, a la salud o al reconocimiento, etc.

Lo que me lleva a plantearme la cuestión de si la configuración del sujeto puede estar o no vinculada, no sólo al control sobre los discursos de la verdad, así como a la representación de un valor, sentido y significado que se confiere a la existencia, sino también al control sobre los medios que sustentan nuestra identidad social.

Los seres humanos nos vemos obligados a atribuir coherencia y valor a la mayoría de nuestras experiencias; en especial, cuando nos encontramos en la tesitura de tener que observar e interpretar una situación y/o tener que orientar nuestra conducta entre varias alternativas; tomando, sea o no de forma deliberada, una elección acerca de alguna de ellas.

Usualmente, este proceso puede estar enmarcado y favorecido por una «comunidad de sentido», en la que nuestras experiencias y vivencias guardan relación con un proyecto socialmente compartido de una vida *significativa*. A través de la interacción social, la difusión de determinados referentes en el interior de las instituciones sociales, de un determinado lenguaje –por poner algunos ejemplos–, se despliegan y diseminan las experiencias fuertemente valoradas y reforzadas en forma de *experiencias de sentido*<sup>46</sup>.

*Las vanguardias de los 50-60 nos inculcaron que si nos resistimos a someternos a la noción de una naturaleza humana o a los procedimientos discursivos que configurarían mi conciencia y las instituciones de poder que configuran mi subjetividad, llegaríamos a ser más libres.*

<sup>45</sup> Ver M. Foucault. *Vigilar y castigar*. Madrid, Siglo XXI, 1976. «[...] lo que se quiere es [...] definir estos objetos refiriéndolos al conjunto de reglas que permiten formarlos como objetos de un discurso, no al análisis lingüístico de la significación, relaciones que caracterizan una práctica discursiva, no tratar los discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes que remiten a representaciones o contenidos) sino como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan»: M. Foucault. *La arqueología del saber*. Madrid, Siglo XXI: 78-81.

<sup>46</sup> Por «sentido» puede entenderse la forma fuertemente reforzada por el grupo social, eficaz y sólido del valor, significado y consistencia de la experiencia cotidiana. Por ello, este término representa una analogía con el movimiento, pues los valores y los refuerzos –sociales o personales– indican un cauce y orientación a la conducta. Pero la experiencia de sentido suele ser depositaria, también, de una *coherencia de campo*, no visual, sino inteligente en su más amplio significado, ya que se asienta sobre la percepción global de la correspondencia con el entorno.

Esto sería como admitir que la disposición de los sistemas sociales han dejado de actuar como instancias que ejercen la concitación precisa para generar nuevos valores y demandas, nuevas expectativas que impliquen una renovada configuración de lo humano.

El fin de la metáfora de la «*naturaleza humana*» en la postmodernidad tal vez fuese la penúltima barrera que la disposición actual de los saberes y los sistemas económico-políticos tenían que romper para liberar su acción de toda traba moral. El efecto rector de las *ideologías humanistas* podría haber significado —como así lo han mostrado las actitudes y valores contraculturales de la década de los sesenta— una actitud refractaria y renuente frente a la extensión del mercado autorregulado, pero al configurarse, bajo los discursos psicoanalíticos, maoístas, libertarios, estalinistas o existencialistas, se movían dentro de marcos epistémicos idealistas o mecanicistas que no podían afrontar, sino como *transmutación de todos los valores*, una nueva cultura y una nueva sociedad. El pensamiento estructuralista en Historia y Sociología resultaba el más interesante, pues comprendía que no todo fenómeno social puede interpretarse o reducirse a los componentes de la subjetividad, por lo era necesario crear nuevas herramientas intelectuales y perspectivas epistemológicas para poder abordar la dinámica social. Pero ni F. Guattari, ni G. Deleuze, ni R. Barthes, ni M. Foucault<sup>47</sup> supieron romper con la tradición del elitismo francés, ni de su dependencia con la fenomenología hermenéutica; ni preparar a tiempo una metodología para abordar la *subjetividad situacional* y, cuando en Foucault se comenzaba a forjar un pensamiento estructural sobre la *microfísica del poder* y sobre el *dispositivo* y el *pensar del afuera*, su muerte y su deseo de no permitir publicar sus póstumos, dejaron sin difundir y ampliar el pensamiento crítico no marxista de una revuelta semiológica permanente; pero ya el nuevo *marco configurador* estuvo dispuesto para generar nuevas formas de sujeción.

La responsabilidad que nos concierne como diagnosticadores de la actualidad es la de no haber asumido que *una perspectiva crítica* sobre cualquier *filosofía del hombre* tendría que *comprenderse* y abordarse como instancia que también *construye* su propio discurso y *determina* su objeto de investigación, bajo la acción de análogos *dispositivos* a los que trata de identificar. El pensamiento de Marcuse, Foucault, Derrida o Lyotard podría haberse *integrado entre los discursos*, no únicamente *contra corriente o intempestivos*, sino, también y no menos importante, como productores de *actualidad*; *es decir, guardando análogas dependencias a favor de las demandas del dispositivo* que actualmente nos enmarca. Pero esto hubiese sido como una forma ritual de suicidio —aunque fuese simbólico— a disposición de unos pocos elegidos.

Nietzsche no sólo trata de integrar su discurso —su *pequeña razón*— en la Gran Razón que le demanda *crear algo por encima de sí mismo*, sino que se siente en la obligación de comprender a sus antagonistas, tales como *los despreciadores del cuerpo, los que llevan la ceniza al bosque o los últimos hombres*. Por lo tanto, es

<sup>47</sup> F. Guattari y Gilles Deleuze. *Rizoma*. Barcelona, Tusquets. 1977.— *Capitalismo y esquizofrenia*, trad. esp.— *Mil Mesetas*, 1988.— *¿Qué es la filosofía?*, 1993. G. Deleuze. *Empirismo y subjetividad*. Hugo Acevedo, Barcelona: Gedisa, 1981.— *Lógica del sentido* (1969). Paidós, Barcelona, 1994.— *El Pliegue* (1988) Barcelona, Paidós, 1989. Roland Barthes. *Mitológicas*. Madrid, S. XXI. 2003.— *S/Z*. Madrid, S. XXI, 2002. M. Foucault. *Microfísica del poder*. Edic. la Piqueta, 1992.— *Discurso, poder y subjetividad*. Ediciones El cielo por asalto.

de sentido común que la crítica filosófica sea aplicable al propio discurso ya que este no deja de estar, al igual que otras prácticas discursivas, inmerso en un dispositivo histórico<sup>48</sup>.

Desde esta perspectiva, ¿cómo evaluamos los movimientos vanguardistas, contraculturales o juveniles? «*Todo lo que no nos destruye, nos hace más fuertes*», afirmaba Nietzsche. ¿Lo mismo puede decirse del sistema de mercado? Una generación rompió con la anterior a la que acusó de reaccionaria. La mayoría de esa generación y la siguiente, tras la llamada *década del desencanto*, se convirtió al consumismo. *La muerte de Dios lleva aparejada la del hombre. La muerte del hombre la del individualismo, con lo que nos hallamos de lleno en las condiciones de despliegue del nihilismo*. Pero, a pesar de que la sociología crítica y el estructuralismo disponían de herramientas para advertir de los límites del individualismo y de la inadecuación del análisis mecanicista que subyacía a los intentos de transformación de la realidad social, concibieron —desde mi punto de vista con cierta ingenuidad— que la desaparición de la sustantividad humana, supondría una liberación de las fuerzas creativas, y que, cada cual desde su singularidad, se pondría a *reconstruir* una sociedad de seres emancipados<sup>49</sup>.

Sin embargo, estas experiencias teóricas no llegaron a considerar la vulnerabilidad en la que dejaban a las nuevas generaciones, cuya *liberación* supuso, en realidad, una más accesible *disponibilidad* a los procedimientos de transformación de ciudadanos en consumidores. Ahora los liberales defensores del «sólo mercado» quieren «acabar con los restos del 68», justamente cuando, junto a otros factores, fue la condición de su posibilidad. ¿O acaso hemos de olvidar que todo empezó por el rechazo del rectorado al libre acceso de las personas de ambos sexos a las residencias de estudiantes? Todo empezó por un enfrentamiento académico-institucional por *la libertad sexual* o *libre acceso al placer*.

*¿Es aventurado comprender el proceso de esta conversión del pensamiento progresista en débil y posterior liberalismo mercantil? ¿Deberíamos considerar los sutiles deslices semánticos de la «libertad», de la «naturaleza» o de la «igualdad»? ¿Se trata, de nuevo, de una cuestión acerca de la verdad o del poder?*

*El imperio de las vanguardias intelectuales* implicaba que las *condiciones* para la emancipación no eran *reales*. La capacidad de libertad, como autonomía autoconfiguradora de la humanidad, no estaba al alcance de una sociedad alienada, masificada y menesterosa. Había que hacer la revolución por el bien del pueblo y la humanidad, aunque no estuviesen concienciadas y la estrategia política fuera una visión paradójica, construida sobre una teoría idealista y una práctica mecanicista. El bello ideal de la ilustración y la emancipación se hizo poco menos que

<sup>48</sup> F. Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza. 1981: 60-62. Volker Gerhardt. «La gran razón del cuerpo. Un ensayo sobre el Zaratustra de Nietzsche», en *Enharmonar* 35, Humboldt-Universität, Berlin, 2002.

<sup>49</sup> Roland Aronson. *Camus, Sartre*. Púb. Universitat de Valencia, Valencia 2002. M. Foucault. «Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad» y «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad». Edic. Ángel Gabilondo, *Obras Esenciales: Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999: 393-431.

irrealizable ante las guerras y los planes norteamericanos de *nuevos estímulos* a la instauración del mercado frente al *socialismo real* estalinista.

Hoy en día suena como un sinsentido hablar de autorrealización, de vocación o de autoconocimiento. Ahora la vida no es un proyecto que se sostenga sobre la estable base de la capacidad, del talento y el esfuerzo, sino mediante la compulsiva redefinición de nuestras opciones, dependientes de las ofertas del mercado. Sufrimos la mimética y cambiante adopción de *estilos de vida* conforme a los dictados de las modas y la renovación efímera y perpetua de valores que aparecen vinculados a la generalización de deseos en forma de *necesidades subjetivas*. Atrás quedaron valores sociales ya caducos como el «bien común», la «plenitud» o la «belleza» como medios para la consecución de un ideal superior: *la plenitud humana*.

*¿Tiene este proceso alguna posibilidad de ser investigado genealógicamente? ¿Qué datos han de tomarse en consideración para un análisis de la sociedad de consumo en su conformación como dispositivo configurador?*

Fue, justamente, a finales del siglo XIX, aquel que saludaba al mundo *moderno*, quien fue testigo de los primeros experimentos en las consecuencias ulteriores de las revoluciones industriales, sociales e intelectuales que ya se iniciaron en Inglaterra en el siglo XVIII y en Francia desde principios del siglo XIX, tal como C. Schorske retrata en su magnífica obra *Viena Fin-de-Siècle*<sup>50</sup>. En ella, el autor llama nuestra atención sobre la súbita transformación de la sociedad austriaca bajo los efectos de la revolución industrial y financiera, en comparación con lo ocurrido en países como Inglaterra o Francia. Los violentos cambios en la interpretación social de los sentimientos, de los deseos, de los valores o de la creciente influencia de la propaganda aplicada a la generación de estímulos sociales, conmovionaba la sensibilidad de los intelectuales de la época como K. Krauss, H. von Hofmannsthal, R. Musil, E. Canetti o S. Zweig<sup>51</sup>.

No me resulta extraño que fuese en Viena, donde K. Menger –1840-1921– inicia el cambio trascendental del estudio económico del valor de la mercancía para ubicarlo dentro del juego de la oferta y la demanda, con el cambio de la utilidad al *valor subjetivo* de la *necesidad* y al componente del deseo de satisfacción como motor económico. Menger, al contrario de los escolásticos medievales, sostiene que el valor reside, no en alguna cualidad inherente al objeto, sino en la experiencia subjetiva de la necesidad y la satisfacción. Debido a que son los seres humanos los que asignan valor a los bienes, para comprender el proceso de *oferta* y *demand*a se necesita estudiar las necesidades humanas tal como los sujetos las

<sup>50</sup> C. Schorske. *Viena Fin-de-Siècle*. Barcelona, Gustavo Gili. 1981.

<sup>51</sup> K. Krauss, *Escritos*. Antología de textos traducida por José Luis Arántegui. Madrid, Visor, 1989. *Contra los periodistas y otros contras* [«Pro domo et mundo»], trad. de Jesús Aguirre. Madrid, Taurus, 1981. *Los últimos días de la humanidad* [tragedia en cinco actos con Prólogo y Epílogo], Barcelona, Tusquets, 1991. Rafael García Alonso, «Karl Kraus y las danzas de la muerte», en *Ensayos sobre literatura filosófica*. Madrid, Siglo XXI, 1995. H. Von Hofmannsthal, *Carta de Lord Chandos y otros textos en prosa*. Traducción de Antón Dieterich. Alba, Barcelona, 2001. R. Musil, *El hombre sin atributos*, Barcelona, Seix Barral, 2004. *Las tribulaciones del estudiante Törless*, Barcelona, Seix Barral, 1993. *Diarios*, 2 vol. Edic. Debolsillo, Madrid, 2004. E. Canetti. *La antorcha al oído*. Traduce. de Juan J. del Solar. Muchnik, Barcelona, 1982. S. Zweig, *El mundo de ayer (Memorias de un europeo)*. Edit. Acantilado, 2002. *Momentos estelares de la humanidad*. Edit. Acantilado, 2003.

perciben. Así, comenzó por definir los bienes como *commodities* o *aquello* que pueden satisfacer reconocibles deseos humanos, y a diseñar tablas estadísticas de valores de mercado basados en el aprecio<sup>52</sup>.

Pero ha sido a partir de la década de 1970 cuando toma cuerpo una transformación radical de la economía a nivel mundial, estimulado, sobre todo, por las crisis energéticas, el paro, el desequilibrio de la balanza de comercio, el déficit público y la deuda de los países en desarrollo. La raíz de dicha transformación ha de buscarse en el dato de que la estructura productiva sólo ofrece rendimientos y riqueza si se extiende globalmente la sociedad de consumo de modo que los excedentes de las clases activas y las rentas pasivas se canalicen hacia el consumo de objetos manufacturados y de ocio, o a actividades financieras que reviertan sobre la innovación en tecnología y la diversificación industrial. Es un círculo de retroalimentación con un modelo de equilibrio y desequilibrio que se refleja en los datos de inflación, en la tasa de consumo interna, en el desequilibrio de la balanza de pagos y en el precio del dinero. Todas las fluctuaciones de estos indicadores señalan la prosperidad momentánea de una economía, con sus ciclos altos y bajos.

Pero no deseo dar la impresión de ofrecer una visión simplificada y unifactorial que poco tendría que ver con la misma noción teórica de dispositivo. Existen otros factores y aspectos muy importantes, pero que se refieren a vertientes diferenciables de un mismo proceso. Mencionaré algunos:

- Existen experiencias que nos indican la transmutación de los valores y que tienen su trascendencia en relación con la incorporación de nuevos hábitos y expectativas. Por ejemplo, la celebración de las exposiciones universales se constituyeron como el escaparate para la nueva burguesía, que así tenía acceso directo al conocimiento de las novedades de la sociedad industrial y de sus componentes culturales. De esta forma se educaba el gusto, la curiosidad, el sentido práctico y el utilitarismo. No tiene nada de extraño que estos eventos sigan el curso de la industrialización, comenzando en 1752 en Londres.
- Otro aspecto fue la transformación del comercio minorista con la apertura y regulación de grandes superficies o Mercados Centrales. Las mercancías comienzan a ser controladas en su flujo y distribución, permitiendo, además, aportar datos para el estudio de los procesos económicos. No son ya los mercados de barrio, sino los grandes mercados de abastos.
- Aparición de las grandes Galerías comerciales. Londres, París o Milán abren desde finales del XVIII y principios del XIX galerías especializadas en la venta de objetos suntuarios, favoreciendo la publicidad y el consumo

<sup>52</sup> La discusión por Menger del valor y de la naturaleza de los bienes ocupa aproximadamente la mitad del contenido de sus *Principios de economía política* de 1871. Menger desarrolló su argumento más en función de unas necesidades subjetivamente sentidas, que en función del placer. En 1871, Menger llamaba *commodities*, bienes de consumo, a aquellos objetos que presentan la cualidad de poder satisfacer alguna de las necesidades, subjetivamente consideradas. Así pues, en su opinión, una cosa alcanza la *cualidad de bien*, si en ella confluyen las cuatro condiciones siguientes, a saber: a) el reconocimiento de una necesidad humana; b) que la cosa tenga cualidades que la capaciten para mantener una relación o conexión causal con la satisfacción de dicha necesidad; c) un conocimiento por parte del hombre de esta relación causal; d) un poder de disposición sobre la cosa, de tal modo que pueda ser utilizada, de hecho, para la satisfacción de la mencionada necesidad. En definitiva, cuando no confluyen todas y cada una de estas cuatro condiciones una cosa no alcanza o pierde su cualidad de bien (cfr. 1871). William M. Johnston. *The Austrian Mind: An Intellectual and Social History, 1848-1938*. University of California Press, Berkeley. 2004: 78 s.

de productos de lujo que antes eran restringidos, artesanales o fabricados a medida en el ámbito del trato privado.

- La competencia y la divulgación se extenderá con la aparición del Prêt-à-porter. Con ello nos referimos a la producción seriada de moda fabricada con patrones que se repiten en función de la demanda y que alimenta la otra moda, la que se lleva en la calle a diario<sup>53</sup>.
- Otros aspectos hacen referencia a las prácticas y hábitos que se promueven, haciendo hincapié en los estilos y en los valores a los que se *expone* al consumidor.
- Bajo el título «Cultura de lo efímero» se agrupa todo un complejo comportamiento social y cultural que engloba nuestra vinculación a aspectos como la producción de objetos cuya obsolescencia está programada para que sean sustituidos periódicamente por otros. La sobrevaloración de la novedad por la novedad, la sobrevaloración de la juventud como modelo de disfrute, cambio y renovación permanente o la estacionalidad de lo actual.
- El efecto de la moda como criterio —en el sentido del aprecio del hombre o la mujer que *va a la moda*— es el nacimiento de una cultura narcisista, no tanto en el sentido de «ser es ser percibido», sino de mostrar ante los demás nuestra sujeción al control del gusto público, así como la dependencia que generamos en nosotros de su aprobación. En tal sentido, el gusto por la moda es el vehículo moral por el que la subjetividad accede a la interiorización del juicio de los iguales<sup>54</sup>.
- Esta extensión del cultivo del gusto, la elegancia y la moda como valor de Cultura tiene otro efecto: el *fetichismo de la mercancía* en el nacimiento de la *marca* como seña de pertenencia social y éxito. Los elementos constructivos de nuestras señas de identidad salen al exterior para ser exhibidos y compartidos. Al igual que O. K. Wagner —1841-1918— utilizó como componentes de su estilo arquitectónico los elementos constructivos que, hasta el momento habían estado recatadamente disimulados tras los estucos, los adolescentes actuales compran prendas con las etiquetas y las marcas visibles, o hacen frente al pudor vistiendo ropas holgadas, transparencias o *exteriorizando* lo que el pudor determinaba como *underwear* o ropa interior, así los elementos tradicionalmente constitutivos de la intimidad se desvanecen en el nihilismo mercantil de la extensión de la competencia.

*Dos cuestiones surgen: ¿por qué las necesidades subjetivamente juzgadas son un cambio de perspectiva para una nueva disposición social?, ¿cómo ha alterado las demandas que confluyen sobre el dispositivo para una reciente configuración de la subjetividad?*

El primer caso me parece obvio, porque éstas son inconmensurablemente variadas y renovables. La satisfacción de una necesidad subjetiva no agota la ca-

<sup>53</sup> Maria C. Marchetti. *Manuale di comunicazione, sociologia e cultura della moda*. Volumen I: «Moda e società». Meltemi edit. 2004.

<sup>54</sup> G. Simmel. *Cultura Femenina y otros ensayos*. Alba Editorial, 1999.

pacidad para *sentir otra necesidad*. Basta con saber *presentar* a la imaginación los estilos de vida como representación de lo que *hay que tener* para que la renovación del deseo de nuevas necesidades no tenga aparente límite. Por lo tanto, lo que sean las cosas es el primer *efecto colateral* con la transformación de una sociedad tradicional y artesana en industrial y de consumo. El segundo fue la noción de naturaleza del ser humano como principio rector y limitador de la conducta compulsiva o de las pasiones.

La segunda cuestión es más compleja. El Yo contemporáneo ya no vive en la desgarradura entre un *Yo auténtico* al que puede retirarse y el *papel social* que tiene que representar ante los demás; como denunciaban los intelectuales del siglo XVI del *teatro del mundo*. Ahora vive en la adopción de los signos de identidad del un *estilo de vida social* elegido o que trata de emular, incorporando los signos distintivos de su pertenencia. Al igual que los adolescentes van dando forma a su identidad a través del variopinto mundo de los gustos, incorporando los iconos fotográficos que recortan de las revistas y adornan las paredes de su cuarto o su carpeta, el sujeto moderno incorpora los signos externos de la identidad social, revistiendo su persona con las marcas que le identifican. No se recluye en sí mismo, sino que concurre allí donde debe aparecer para ser reconocido y estar disponible a la solicitud.

*¿Cómo se aborda el análisis de la subjetividad como configuración en la actualidad? ¿Cómo se construye la experiencia privilegiada de nuestra subjetividad en la sociedad de mercado y consumo?*

La experiencia de la subjetividad parte, como hemos mostrado, de las demandas que el dispositivo social ejerce sobre las instancias que configuran el entramado pragmático y simbólico que favorecen una determinada representación y un acceso privilegiado a las experiencias que refuerzan determinadas aspiraciones.

El negocio de la información de los intereses y hábitos de consumo alimenta los datos de las compañías de imagen y publicidad, y es uno de los más reclamados y fundamentales negocios en Internet, pues en marketing el conocimiento de los hábitos y tendencias de los consumidores marca la diferencia en una sociedad de mercado y consumo generalizada. La información sobre los consumidores y sus hábitos de consumo o sus costumbres ofrecen a las compañías de marketing la posibilidad de hallar la masa crítica que convierte una conducta arbitraria en una tendencia social. A partir de ahí, el azar ha dado paso a un proceso de yuxtaposición exponencial para generar una conducta unitaria. Sólo existe un paso para que una tendencia adquiera el estatus de una señal de identidad reconocible y cree moda.

Así, las campañas de publicidad explotan las tendencias y les dan consistencia, creando el lenguaje apropiado. Diseñan su representación en el imaginario simbólico, mezclando valores sólidos con novedades; crean el *slogan* que facilite su fijación y diferenciación; ofrecen y extienden las metáforas que conducen desde las representaciones visuales o los símbolos que satisfagan el sentimiento hedonista de un estilo elitista de vida a disposición de los *exclusivos*.

Las campañas de publicidad captan el deseo de elitismo de las masas, creando la representación artificial, la ficción de lo que desearían ser. De esa forma el

consumo es una satisfacción vicaria de la forma de vida a la que se desea pertenecer. El enriquecimiento de las nuevas clases profesionales, incluyendo a la *nomenclatura* de los partidos políticos obreros, no conllevó la creación de nuevas teorías económicas, hábitos de vida *ecológicos* o valores *de justicia y redistribución de los bienes*, sino la rápida adopción de los signos externos de las antiguas clases privilegiadas por la dictadura. No es de extrañar, pues los empresarios, la industria y la banca financian las campañas políticas que los expertos en marketing diseñan, ni sorprende que algunos aspectos de la política y de la imagen de sus dirigentes se hayan convertido en un producto más para la captación del voto configurado sobre las pautas del consumo.

*¿Habría que estudiar las ciencias humanas que analizan la conducta social, junto con las teorías del mercado y la producción industrial? ¿No sería conveniente ponerlas en relación las prácticas y hábitos de consumo, así como las teorías y prácticas comerciales que se diseñan para influir en tales hábitos?*

Es evidente que el acto mismo del consumo es un fenómeno digno de un análisis aparte, aun siendo una práctica, debido a todos los componentes subyacentes que pueden ser considerados, y las repercusiones que tienen en cuanto materialización de una conducta deliberada o compulsiva, pero que, en toda medida, contiene procesos difícilmente ponderables.

El consumo supone, aparentemente, un acto libre. Por lo tanto, no parece en su cumplimiento haber forma de coacción implícita. Únicamente algunos casos de información subliminal corrieron de agencia en agencia como leyenda urbana. Sin embargo, este simple acto, el elegir qué adquirir, posee algunos aspectos cuya consideración tal vez revista algún interés.

El primero es la reducción de la noción de libertad a su componente de *libre albedrío*. En la concepción tradicional de libertad, no sólo existe el acto de elección sin coerción, también está la propia y autónoma determinación de los criterios o razones y el contexto en el que la deliberación acompaña al deseo a la decisión. Es decir, el consumo también puede comprender un aspecto de gestión de la información, de conocimiento del producto o de conveniencia, no sólo de juicio estético o gusto, al configurar el acto de la decisión.

Tal vez el mercado conserve aún algún componente religioso que procure una actitud de confianza y de la consiguiente renuncia a nuestra autonomía, a cambio de su amparo y cuidado —no es casual que en el dólar aparezca la leyenda «in God we Trust», sabiendo, además que tal confianza suponía el acuerdo por el cual Él *cuidaría* de su criatura—. De hecho, las restricciones a la autonomía son más fácilmente asimilables en aquellos que tienen una comprensión cabal de la providencia divina o de la armonía preestablecida.

Por lo tanto, asumimos, con Weber, que algunos sistemas de creencias dentro de los cuales no se dé el concurso de una actitud prevenida y crítica frente a la idea de una realidad superior que vela por atender a sus necesidades con una variada cantidad de recursos, puede vivir sin sentirse minorada al aceptar que su libertad consista únicamente en el acceso a las opciones que ésta le presenta. Al fin y al cabo, dicho irónicamente, el Mercado proveerá. La alternativa les resulta mucho más costosa y molesta.

Otro aspecto vinculado al anterior está en la noción de coerción del acto libre. Resultaría burdo valorar el empleo de alguna forma de obligación en el acto del consumo. Sin embargo, la competencia obliga a que unos productos quieran prevalecer sobre otros y es entonces cuando las campañas de marketing entran a ejercer sus habilidades *disuasorias y estimulantes*.

Muchos y muy imaginativos son los recursos desplegados por las agencias, pero, en esencia, se focalizan sobre determinadas capacidades y con precisas estrategias. Sobre la atención, sobre el deseo, sobre el gusto, sobre la sensación de bienestar y sobre la memoria. El éxito de una campaña depende de que estos aspectos de todo potencial consumidor estén orientados hacia la marca y el producto con el único fin de fidelizar al cliente y que éste discrimine a la competencia en su favor. En este ámbito del trabajo, todo vale y las instituciones han tenido que disponer de organismos reguladores de la competencia porque las prácticas pueden llegar a traspasar incluso los códigos penales.

El hecho resultante es que cuando uno ejerce su *libre albedrío* el producto debe estar ya valorado y motivado en nuestra voluntad –deseo–, memoria –marca– e imaginación –identidad de marca–, a fin de que, entre las opciones y criterios coadyuvantes –dinero, disponibilidad, acceso u oportunidad– uno elija ese producto y no otro.

El procedimiento que configura en nosotros determinados aspectos como consumidores guarda relación con los mecanismos *compensatorios* de las frustraciones que nos produce el trabajo y la disminución de la calidad de vida en las macrourbes contemporáneas. Nuestra cultura nos provee de estos objetos compensatorios para consumirlos como si fuesen el objeto de satisfacción plena que elimina la frustración, a la que cada vez somos más refractarios a afrontar, lo que dispara de nuevo la acción compulsiva compensatoria. Con lo que nos encontramos ante un bucle que se retroalimenta<sup>55</sup>.

Lo mismo ocurre con nuestro cuerpo en tanto que soporte de nuestro aspecto. No asumimos la frustración del envejecimiento, puesto que la cultura del mercado estimula a la juventud como valor y opción consumista más accesible. De modo semejante devalúa la sabiduría que puede representar la experiencia, resaltando, por el contrario, su falta de atractivo, la caducidad o la lentitud como aspectos no adecuados a los valores del mercado. La gente de edad tiene la tendencia a elegir valores *sólidos, tradicionales* y a ser *conservadores* y no *renovadores*. Tal discriminación tiene como efecto colateral el haber promovido un rechazo interiorizado del natural deterioro, lo que conduce a promover el deseo de preservación artificial de los signos externos de la juventud.

El consumo de ciertos productos se convierte en signo de identidad de lo que somos o queremos ser. Así pues, entendemos que los hábitos de consumo están llegando a constituir una segunda naturaleza, por cuanto abordan aspec-

<sup>55</sup> Baudrillard, J. (1974): *La sociedad de consumo*. Madrid. Ed. Plaza & Janés. Brece, N. (1995). *Los nin\_os, el consumo y el marketing*. Barcelona. Ed. Paidós. Dubois, B. & Rovira Celma, A. (1998) *Comportamiento del consumidor. Comprendiendo al consumidor*. Madrid. Ed. Prentice Hall. Featherstone, M. (1990): *Consumer culture and post-modernism*. Londres. Ed. Sage. Inglehart, R. (1991): *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*. Madrid. C.I.S. Lipovetsky, G. (1990): *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*. Madrid. Ed. Anagrama. Lipovetsky, G. (1992): *La era del vaci\_o. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona. Ed. Anagrama. *El Crepúsculo del Deber*. Anagrama. 1994.

tos tan importantes de nuestra vida como la apariencia y las aspiraciones a la felicidad<sup>56</sup>.

*¿De qué forma se plantean, en términos filosóficos, los aspectos reseñados?*

En el caso del libre albedrío, la diferencia es fundamental, pues permite que el horizonte de las posibles opciones sea controlado sin, aparentemente, interceder la decisión del consumidor, que es un agente reducido a la pasividad. No así en el caso de las opciones ecologistas de consumo responsable, en el que deseamos intervenir con la elección de determinados criterios y valores, tanto en la producción como en el consumo.

Por ello, la voluntad es uno de los aspectos de nuestra subjetividad que recibe mayor atención por parte de las prácticas de la sociedad de mercado y consumo, en tanto que representa el acceso a la motivación y la decisión; en una representación de funciones, ella sería la reguladora del motus o movilización del ser humano. Para contrarrestar la influencia de la deliberación sobre la voluntad, el marketing exagera las emociones. En este sentido, al hacer recaer sobre ellas la responsabilidad de la decisión. La dramatización de los estilos de vida que representan las *necesidades* y estimulan los *deseos* en los reclamos publicitarios incorpora adecuadamente estímulos para los sentimientos, las emociones, el gusto y el atractivo, a fin de crear el *contexto de experiencia* preciso para conmover y promover el consumo.

*¿En qué medida altera esta sociedad la identidad de cada uno como individuo y sujeto?*

Al igual que los animales gregarios y organizados, como las abejas y las hormigas, lo que favorece a la sociedad de mercado y consumo es que nos consideremos como un solo organismo constituido por unidades que vivirán por y para el sostenimiento del mismo sistema. Hemos de vivir nuestras vidas cotidianas con sentido de nuestra singularidad, pero sin ser conscientes de lo que representamos para la totalidad, porque, entonces, adquiriríamos conciencia trágica de nuestra individualidad, aparentemente convocada y siempre frustrada. Como señaló Simmel, la ley universal del individualismo reclama que aumente la diversidad de forma creciente en la medida en que cada individuo se realiza en plenitud<sup>57</sup>. Pero la sociedad de mercado y consumo no quiere individualidades divergentes, sino singularidades convergentes en tendencias, para enriquecer y retroalimentar las condiciones de viabilidad futura. La pesadilla orweliana de nuestro futuro es que cada uno de nosotros seamos *franquicias de estilos de vida, producción y consumo*<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Veblen, T. *Teoría de la clase ociosa*. [1899] Madrid: Alianza, 2003. Roberston, H. M. *Aspects of the rise of economics individualism*. London, 1951. Bromson, A. *From courtesy to civilization. Changing codes*. Clarendon Press. Oxford, 1998. Mascuch, M. *Origins of the individualist Self*. Cambridge P. Press. N. Luhmann. *Complejidad y modernidad: De la unidad a la diferencia*. Madrid: Trotta 1998. A. Giddens, *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, 1999.

<sup>57</sup> G. Simmel. *La ley individual y otros escritos*. Barcelona, Paidós, 1983.

<sup>58</sup> «Las dos etapas por las que ha de pasar el siempre repetido ciclo de la vida biológica, las etapas de labor y consumo, pueden modificar su proporción hasta el punto de que casi toda la «fuerza de labor» humana se gaste en consumo, con el concomitante y grave problema social del ocio, es decir, el problema de cómo

Un individuo ignorante u ocupado por el negocio y la producción no dispondrá ni del tiempo, ni de la preparación ni de la energía para tomar constantemente una posición ante el mundo. Seguirá a la tradición, a la mayoría, a la familia, a lo que todos hacen y se encontrará justificado. Cuando se llega a un punto crítico, el mensaje socialmente difundido deviene la instancia de referencia para el estímulo compartido de consumo, por el cual cada uno *hace su voluntad* realizando *lo mismo que los demás*<sup>59</sup>.

La confusión entre la identidad social, sujeta a los contextos de la acción social, y la identidad individual, en la que el sujeto tiene que iniciar un proceso reflexivo que le reimbrique continuamente en una línea de conciencia, de identidad y de sentido, tiene como consecuencia que la fluidez y la innovación se instalan en nuestros estilos de vida, configurando una multiplicidad de identidades que conviven, pues a una multiplicación de contextos en los que nuestra acción vital se desarrolla, le siguen una alteración del sentido de la continuidad precisa para la conservación de la identidad del Yo<sup>60</sup>. La identidad individual no se sostiene inalterada en los diferentes contextos, roles y status que el individuo actual vive, sino que la confrontan consigo misma y la alteran. El recurso a la experiencia interna propuesto por Locke no es efectivo ante la fluidez de la conciencia y su incapacidad para mantener la coherencia del discurso interno de la identidad.

La acción de estas y otras instituciones y los diversos y enriquecidos instrumentos que en la actualidad utilizan han hecho cuestionable la *capacidad* de la reflexión individual y de su incidencia en el interior de la vida social. Como si fuese posible, con el único recurso de una conciencia y de nuestro deficiente acceso a la interacción con los demás, el poder orientar sobre las cuestiones esenciales.

*¿Qué puedo conocer? ¿Qué es lo que hay que llamamos realidad? ¿Por qué existo? ¿Qué soy entre lo que hay? ¿Qué son los otros entre los que soy? ¿Qué objeto tiene mi existencia y qué me cabe esperar de ella? ¿Qué debo hacer?*

Hoy en día, ante tal estado de cosas, parece que la única alternativa, que no comporte *buenas intenciones* o *voluntarismo*, sea la alternativa epicúrea de vivir metafóricamente oculto, en las grietas de los significados, en el juego de los sentidos y la ausencia que confiere invisibilidad. Pero hasta Epicuro llevó a cabo su estructura de valores y el diseño de los significados que quería dar a su vida y muerte. Si él atendió a la sabiduría del cuerpo, nosotros podríamos partir del conocimiento de los aspectos más relevantes que confluyen en la configuración de nosotros mismos para ser sujetos de los recursos del mercado y el consumo. Al ser la configuración de la subjetividad una representación de qué es lo que nos cons-

proporcionar la suficiente oportunidad al agotamiento diario para que se conserve intacta su capacidad de consumo. El consumo sin dolor y sin esfuerzo no cambiaría, sino que incrementaría, el carácter devorador de la vida biológica hasta que una humanidad «liberada» por completo de los grilletes del dolor y del esfuerzo quedaría libre para «consumir» el mundo entero y reproducir a diario todas las cosas que deseara consumir: Hanna Arendt. *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1993: 138-139.

<sup>59</sup> P. Bourdieu, *La distinción. Criterio y base sociales del gusto*. Madrid: Taurus 1998.

<sup>60</sup> K. Gergen, *El Yo saturado*. Barcelona, Paidós, 1996. A. Giddens. *Modernidad e identidad del Yo*. Barcelona, Península, 2000.

tituye y cómo hemos de tratar con tal constitución para actuar como sujetos, nuestra comprensión debería abordar el modo en que somos llevados a ser considerados como objetos de investigación. A desarrollar una capacidad para considerar nuestras acciones globalmente y cuestionarlas en relaciones con las demandas sociales, políticas y económicas. A estudiar y formar la sensibilidad para ubicarnos en un entramado complejo de estrategias inteligentemente trazadas para excitarnos, conmovernos, estimularnos o hacernos sentir deseosos de reconocimiento. En fin, aunque un mayor grado de conciencia no es suficiente para modificar ninguna estructura sin recrear otra, al menos podremos estudiar estrategias de escape y transformación personal.

«la ontología crítica de nosotros mismos no debe ser entendida ni como teoría ni como doctrina, ni tampoco como un cuerpo de conocimientos durables que va en aumento; debe ser concebida como una actitud, un *ethos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos sea al mismo tiempo análisis histórico de los límites que se nos imponen, y experimentación de las posibilidades de transgredirlos»<sup>61</sup>.

<sup>61</sup> H. L. Dreyfus & P. Rabinow. «Habermas et Foucault: Qu'est-ce que l'Âge d'homme », en *Critique*, 471-472, 1986 : 857-872.



## Cuaderno Gris

1. Alfonso MORALEJA (ed.)  
**Gracián hoy**  
**La intemporalidad de un clásico**
2. Gabriel ARANZUEQUE (ed.)  
**Horizontes del relato**  
**Lecturas y conversaciones con Paul Ricœur**
3. Antonio GÓMEZ RAMOS (ed.)  
**Diálogo y deconstrucción**  
**Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida**
4. Alberto LÓPEZ CUENCA (ed.)  
**Resistiendo al oleaje**  
**Reflexiones tras un siglo de filosofía analítica**
5. Alfonso MORALEJA (ed.)  
**Nietzsche y la «gran política»**  
**Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano**
6. Pedro RIBAS (ed.)  
**Unamuno y Europa**  
**Nuevos ensayos y viejos textos**
7. Pura SÁNCHEZ ZAMORANO (ed.)  
**Los sentimientos morales**
8. Eduardo ÁLVAREZ (ed.)  
**La cuestión del sujeto**  
**El debate en torno a un paradigma de la modernidad**



Rupert Shrive, *Unknown girl*, 110 x 94 cm.,  
acrylic on brown paper (2006)

### En cubierta:

José María Guijarro, *Sin título*, 40 x 30 cm.,  
pastel sobre papel (2007)

*¿Se puede dar cuenta de nuestra experiencia sin contar con un modo de pensamiento basado en el binomio de sujeto y objeto? ¿O hay al menos ámbitos de la experiencia cuya interpretación ya no es posible desde esa polaridad? Pero ¿se puede prescindir enteramente de toda idea de sujeto o se trata tan sólo del modelo del sujeto trascendental? Aunque se trate de un sujeto entendido como producto derivado, ¿no es acaso esta noción de sujeto —que ya no sería lógico-trascendental— una condición —ella sí— trascendental del sentido que damos a la experiencia de nosotros mismos? ¿Cómo entender con coherencia, por ejemplo, el debate en la esfera cultural sin reconocer un principio de acción propia en aquéllos que participan en él? ¿Cómo prestar sentido a la crítica moral o política sin reconocer ese momento de inicio de algo al que Hannah Arendt se refirió con el concepto de la natalidad asociado con el significado de la acción? ¿Y qué nuevo sentido adquiere entonces la crítica si no reconocemos en el individuo que la ejerce un principio de actividad que incoa algo a partir de sí mismo? Por otro lado, ¿qué derivaciones tiene el proclamado final del sujeto metafísico por lo que hace al sujeto estético, moral o político? ¿Y cómo se puede articular la lógica del antihumanismo con esa otra lógica que impera hoy en el discurso de los derechos humanos, la cual sí parece desarrollarse de acuerdo con una cierta idea de sujeto? Y refiriéndonos a lo más cercano, ¿qué alcance tiene la puesta en cuestión del sujeto en el marco de una tradición histórica como la española, en la que el impulso crítico de la modernidad asociado al principio del sujeto autónomo y crítico-racional vio impedido su desarrollo por el dominio de poderes recalcitrantes ante la modernidad que siempre se opusieron a la autonomía moral y a la democracia política?*

Eduardo Álvarez

