

**EL AUTORITARISMO EN LA MODERNIDAD.**



**Autor: José Morales Fabero.**

**Tutor: Sr. D. Quintín Carmona Racionero.**

**Trabajo Fin de Máster de Filosofía Teórica y Práctica, Especialidad de Historia de la  
Filosofía y Pensamiento Contemporáneo.**

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA.**

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A  
DISTANCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica

Especialidad de Historia de la Filosofía y

Pensamiento Contemporáneo

Trabajo Fin de Máster

“El Autoritarismo en la Modernidad”

Autor: José Morales Fabero

Tutor: Quintín Racionero Carmona

Madrid, 2012

## RESUMEN

### “El Autoritarismo en la Modernidad”

Hoy día se habla de la crisis de la modernidad, debido a que no sólo “de ciencia y geometría vive el hombre”, sino que evidentemente el hombre racional cartesiano, no ha podido colmar la sed de los grandes interrogantes del hombre. Pero ante esta crisis de valores, donde se cuestiona la modernidad, con su razón cartesiana, su antropocentrismo, su escepticismo ante la metafísica y su imperativo categórico, pareciera que detrás de ésta aparente “liberación del hombre”, se encuentran unas estructuras, unos valores, unas actitudes, si cabe tanto o más que el autoritarismo moderno, del cual quieren emanciparse. Para ello sería conveniente observar la tradición y los pre-juicios, de los cuales la modernidad quiso desembarazarse y cuáles de ellos han seguido y siguen latiendo dentro de nuestra concepción del individuo y de la sociedad de la cual formamos parte, es decir ¿deberíamos sin más desdeñar la “auctoritas” y someternos a un autoritarismo no visible-“imperium”-, pero presente en nuestras sociedades occidentales, de tal manera y suerte que el hombre no tenga un centro desde el cual poder construir o vislumbrar un radio y extrarradio de sus posibilidades como persona, con criterio para construir una vida propia y consecuente?. Si asumimos el paradigma cartesiano de tabla rasa, quizás la crisis de la modernidad, sea su incapacidad para perpetuarse sine die, sobre un continuo presente vacío, mientras que si hablamos de la crisis de la modernidad humanista, habría que retomar los postulados de ésta, adecuándolos a nuestro tiempo, pero sin olvidar que el hombre está contextualizado, y como tal se debe a una herencia del pasado, de la cual habrá de ser hermeneuta del mismo.

Palabras Claves: Modernidad, Postmodernidad, “auctoritas”, “imperium”, Sujeto histórico, Ejemplo e Imitación

## ABSTRACT

### “The Authoritarianism in Modernity”

Nowadays he is spoken of the crisis of modernity, because not only “of science and geometry lives the man”, but evidently the cartesian rational man, has not been able to overwhelm the thirst with the great questions of the man. But before this crisis of values, where modernity is questioned, with his cartesian reason, its anthropocentrism, its skepticism before metaphysics and its categorical imperative, it seemed that behind this one apparent “liberation of the man”, are structures, values, attitudes, if it fits as much or more than the modern authoritarianism, of which want to emancipate itself. For it he would be advisable to observe the tradition and the prejudices, of which modernity wanted to get rid and which of them have followed and continue barking within our conception of the individual and the society of which we comprised, that is to say we would have immediately scorning the “auctoritas” and putting under us an authoritarianism nonvisible “imperium” -, but present in our western societies, of such way and luck that the man does not have a center from which to be able to construct or to glimpse a radius and the suburbs of its possibilities like person, with criterion to construct an own and consequent life. If we assumed the cartesian paradigm of table strickles, perhaps the crisis of modernity, is their incapacity to be perpetuated sine die, on a continuous empty present, whereas if we spoke of the crisis of modernity humanist, would be necessary to retake the postulates of this one, adapting them to our time, but without forgetting that the contextualised man this, and as so it must to an inheritance of the past, of which there will be to be hermeneuta of the same.

Keywords: Modernity, Postmodernity, “auctoritas”, “imperium”, historical subject, Example and Imitation

## INDICE

<i>1º INTRODUCCIÓN</i> .....	1
<i>2º LA MODERNIDAD ENTRE EL HUMANISMO Y EL RACIONALISMO</i> .....	7
<i>3º ¿LA MODERNIDAD TRANSFORMÓ EL ABSOLUTISMO POR EL AUTORITARISMO? ...</i>	16
3.1 Razón de Estado por La Sin Razón del Mercado.....	24
4. ° ¿QUÉ SE PUEDE ENTENDER POR POSMODERNIDAD?.....	30
4.1 ¿Los últimos estertores filosóficos de la modernidad? .....	31
4.2º ¿La posmodernidad es consecuencia de la modernidad o un estadio más de la misma?..	46
<i>5. CRITICA CRÍTICA A LA “POSTMODERNIDAD”</i> .....	61
<b>6. CONSIDERACIONES PARA UNA AUTORIDAD MODERNA, DENTRO DE UNA CULTURA POSMODERNA</b> .....	73
<b>7º .BIBLIOGRAFÍA</b> .....	121
7.1 Bibliografía básica.....	121
7.2 Bibliografía de Filosofía y modernidad. ....	122
7.3 Bibliografía de consulta General de Filosofía.....	123
8. WEBGRAFIA.....	124

## 1º INTRODUCCIÓN.

El hombre es un ser eminentemente social<sup>1</sup>, de ahí que siempre se ha reunido con sus semejantes con el objeto de formar grupos, comunidades y sociedades y con ello poder satisfacer sus necesidades. Las sociedades se transforman y se desarrollan, constituyendo la vida social y creando diversas formas de organización. La evolución de los grupos humanos está íntimamente unida a los problemas que tienen que resolver, por lo que la vida social también entraña un gran número de conflictos. El individuo, presionado por los distintos grupos sociales a los que pertenece, experimenta conflictos personales. La necesidad de solucionar problemas cada vez más complejos llevó a estos grupos a unirse en colectivos más amplios. Son lo que denominamos sociedades. Los miembros de un grupo se asocian con una finalidad concreta. Por lo que evidentemente el cómo se organiza un grupo de hombres y mujeres en sociedad, siempre ha estado ligado al vocablo poder, *el cual viene del latín possum, potes, potui, posse que en su acepción más lata y general significa ser capaz, tener fuerza para algo. Se vincula con potestas, que es potencia, potestad, poderío, dominio sobre un objeto concreto o sobre el desarrollo de una actividad, que tiene como homólogo a facultas, posibilidad, capacidad, virtud, y cercanos a ellos está imperium (mando supremo), arbitrium (falta de coacción) auctoritas (influencia moral derivada de una virtud). De manera que todas estas significaciones se conectan y entrecruzan en el confuso concepto de poder<sup>2</sup>.*

El poder ha seducido a los hombres desde los tiempos más remotos. Su concepción y su práctica han sido heterogéneas a través de la historia de la civilización. En cada momento histórico, éste se ha entendido por lo hombres, en función de diversas variables: económicas, sociales, culturales...etc., que han supuesto la plasmación de una determinada forma de concebir el poder. Si nos atenemos al periodo anterior a la modernidad, que fue denominado con la expresión "Edad Media", que ha sido empleada por la civilización occidental para definir el periodo de 1000 años de historia europea entre el 500 y 1500 d. C. La Edad Media, a su vez se divide, en alta edad media - se denomina por convención, al periodo de la historia de Europa que se extiende desde la caída del Imperio romano de Occidente, hasta aproximadamente el año 1.000, época de resurgimiento económico y cultural. En este período, tres imperios conviven y luchan por la supremacía: el bizantino, el árabe o islámico y el carolingio - estuvo caracterizada por la consecución de la unidad institucional y una síntesis intelectual, por contra la baja edad media - (del siglo XI al XVI) estuvo marcada por los conflictos y la disolución de dicha unidad, donde tuvo lugar el poder feudal, caracterizado por una sociedad dividida en estamentos, es decir, no había movilidad social y el que nacía pobre moría pobre. Estos tres estamentos eran los Caballeros, los que luchaban, los sacerdotes, los que rezaban y los campesinos, los que trabajaban. Los campesinos eran el sostén económico

---

<sup>1</sup> **Aristóteles** "Es pues manifiesto que la ciudad es por naturaleza anterior al individuo, pues si el individuo no puede de por sí bastarse a sí mismo, deberá estar con el todo político en la misma relación que las otras partes lo están con su respectivo todo. El que sea incapaz de entrar en esta participación común, o que, a causa de su propia suficiencia, no necesite de ella, no es más parte de la ciudad, sino que es una bestia o un dios". ("Política", libro 1, pág.48).

<sup>2</sup> Mayz-Vallenilla, Ernesto. El dominio de poder. Barcelona, España: Seix y Barral Hnos. S.A., 1982. Pág 22-23

de los sacerdotes y los caballeros. Este orden se suponía que era divino y que Dios lo había querido así, por lo que el que se oponía a este orden "se oponía a Dios".<sup>3</sup>

En la edad media la Iglesia y Estado se concebían como necesidades naturales destinadas a durar tanto como la propia humanidad. En concreto la edad media terminaría en torno a 1400 cuando se produce una crisis en la iglesia y decadencia en el poder imperial. En esta época de crisis coexisten simultáneamente tres papas y tres emperadores. Políticamente Europa se va fragmentando en estados. La idea medieval de una cristiandad regida por el Papa y el Emperador no ha desaparecido pero resulta inoperante. Empieza a constituirse según la concepción de la igualdad política, España se unifica, Francia absorbe Borgoña y Bretaña, Inglaterra absorbe el País de Gales y solo permanecen divididos Italia y Países Bajos que son además las regiones más pobladas y cultas. Italia es políticamente mas débil puesto que los estados luchan entre si. En los distintos reinos italianos existen determinadas familias poderosas que se van a convertir en mecenas. Esta situación favorece las apetencias extranjeras, fundamentalmente a España y a Francia. En el siglo XV solo existen dos estados independientes, Venecia y el Estado Pontificio, ya que en esta época el papa vuelve a Roma y a partir de entonces se afianza en el poder, siendo la financiación de la basílica de San Pedro la chispa que desata la reforma. Desde el punto de vista económico esta época se caracteriza por la aparición de una burguesía capitalista que ejerce un papel relevante en la sociedad. Hacia 1560 hay una enorme crisis porque no se podían devolver los préstamos de las guerras. La Iglesia condena el préstamo con interés sin embargo Calvino lo permite.

Es precisamente en este contexto histórico descrito anteriormente, donde aparece el término renacimiento- "Rinascimento"- que es de origen religioso. Supuestamente es la renovación del hombre a partir del siglo XV, donde se da una renovación cultural, una vuelta a los orígenes grecorromanos<sup>4</sup>. Un Renacimiento de las artes y ciencias sin dejar de lado los avances científicos de esta época. El Renacimiento se clasifica como humanismo que se basa en los *studia humanitatis* que sustituye los estudios del *trivium* y *del quadrivium*. Proponen el estudio de las lenguas clásicas, latín, griego e incluso el hebreo. Se pretende además la educación del hombre según el modelo del hombre clásico y hay cierto rechazo a la ciencia

El núcleo ideológico del Renacimiento es el Humanismo<sup>5</sup>, que podemos definir como la nueva cultura que surge a partir del siglo XV que se centra en el hombre (antropocéntrico) y que tiene como finalidad al hombre. Los temas que desarrolla el humanismo son: *el tema del sujeto y de su libertad, la relación del sujeto con Dios, y la relación del sujeto con el mundo y la naturaleza. El Renacimiento se va a destacar por la vuelta a los ideales grecolatinos y por la interpretación libre de la Biblia.* En este último punto, es importante advertir que la hermenéutica reaparece como la dislocación

---

<sup>3</sup> Cfr. *Breve Historia del Mundo*. Ernst H. Gombrich. Ed. Quinteto, Barcelona 2.005. Pág. 162-181.

<sup>4</sup> Óp. Cit. *Breve Historia del Mundo*. Pág. 192.

<sup>5</sup> La racionalidad humanista manifestada por Montaigne. Cosmópolis. Toulmin

de la piedra angular, sobre la que se asentó el orden teocéntrico anterior. Hay que recordar que, a partir del siglo V Agustín de Hipona<sup>6</sup> recopiló ciertas reglas (*praecepta*) para la interpretación de los textos en su tratado *Sobre la doctrina cristiana* (396-426), las cuales han servido de fundamento a toda la exégesis medieval y han marcado la historia de la hermenéutica. Para Agustín las Sagradas Escrituras contendrían un cuádruple sentido y por tanto en ellos hay que inquirir qué cosas eternas (*aeterna*) se insinúan, qué hechos (*facta*) se narran, qué cosas futuras (*futura*) se anuncian, y qué preceptos se manda o amonesta deban cumplirse (*agenda*).<sup>7</sup> Así, el Medioevo, epígono de la época clásica, proseguirá las orientaciones hermenéuticas presentes en la Patrística y en particular la hipótesis de la coexistencia de un *sensus litteralis*, histórico, con un *sensus spiritualis*, místico.<sup>8</sup> La hermenéutica tenía entonces una *función auxiliar* al colaborar en la tarea práctica de la interpretación de ciertos pasajes ambiguos (*ambigua*) de las sagradas escrituras.

Contra esta perspectiva se moverá, a partir del siglo XIV, el Humanismo italiano, que a diferencia del Medioevo, mira la antigüedad como una época acabada, pero, con la posibilidad de ser objetivada.<sup>9</sup> En esta perspectiva se insertan tanto, el *giro de la reforma protestante* que introduce las adquisiciones de la filología humanística dentro de la problemática religiosa, como Martín Lutero<sup>10</sup> que afirma el principio de la *Sola Scriptura*.<sup>11</sup> El protestantismo dio origen a numerosos tratados de hermenéutica, inspirados en su mayoría en la obra de Philipp Melanchton:<sup>12</sup> *Rhetórica* (1519). En este contexto destacan también los escritos de Johann Dannhauser:<sup>13</sup> *Idea del buen intérprete y del calumniador malicioso* (1630) y *Hermenéutica sacra o método para explicar los textos sagrados* (1654). Por su parte, el catolicismo, plenamente racionalista, a través de Baruch de Spinoza,<sup>14</sup> y en concreto a través, del capítulo séptimo del *Tratado teológico-político* (1670), incrementa los instrumentos técnicos y filológicos de la hermenéutica y plantea que la Biblia ha de ser interpretada como el resto de la literatura antigua, es decir, sin prejuicios religiosos.<sup>15</sup> Por lo que, en el humanismo, se celebra la época de su propio valor para pensar y donde la Biblia, deja

---

<sup>6</sup> **Agustín de Hipona, o San Agustín** (354-430) es uno de los cuatro Padres de la Iglesia. Teólogo latino, estudió retórica en Madauro. Su preocupación por el problema del mal lo llevó a su adhesión al maniqueísmo. En 387 fue bautizado por san Ambrosio y se consagró al servicio de Dios. En 388 regresó a África y en 391 fue ordenado sacerdote en Hipona.

<sup>7</sup> AGUSTÍN: *Del Génesis a la letra* (Obras, vol. XV), ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1957, pág. 19. *Apud*. Ferraris, Maurizio: *La hermenéutica*, ed. Cristiandad, pág. 24.

<sup>8</sup> Cfr. Ferraris Maurizio. *Óp. Cit.*, 2004, pág. 10.

<sup>9</sup> La voluntad de comprender los clásicos situándolos en la época y en la cultura propias sustituye el intento de conferir significados siempre nuevos a una tradición. Aquí se clarifica un elemento central del problema hermenéutico. Cfr. Ferraris, Maurizio: *Óp. Cit.*, 2004, pág. 11-12.

<sup>10</sup> **Martín Lutero** (1483-1546) teólogo, fraile católico agustino recoleto y reformador religioso alemán, inspirador de la Reforma Protestante. Su doctrina teológica y cultural del luteranismo influyó en otras tradiciones protestantes. Sus contribuciones fueron más allá de lo religioso como en el arte de la traducción.

<sup>11</sup> *Sola Scriptura* plantea que sólo la Biblia, y no la Iglesia y su jerarquía, es la depositaria de las verdades de la fe; y a la Escritura –que es por sí misma “muy cierta y muy clara”- deberá dirigir su mirada el creyente.

<sup>12</sup> **Philipp Melanchton o Philipp Schwartzertdt** (1497-1560) reformador religioso y erudito alemán.

<sup>13</sup> **Johann Conrad Dannhauser** (1603-1666) teólogo, filólogo y lingüista y exégeta alemán. Pese a estar en la primera línea de los teólogos de su tiempo, pero ha recibido escasa justicia de la posteridad.

<sup>14</sup> **Baruch de Spinoza** (1632-1677) filósofo neerlandés, de origen sefardí portugués, heredero crítico del cartesianismo, y uno de los tres grandes racionalistas de la filosofía del s XVII, junto con René Descartes y Gottfried Leibniz.

<sup>15</sup> Cfr. Ferraris Maurizio. *Óp. Cit.*, 2004, pág. 13.

de ser palabra de Dios (dogma) interpretada por la Iglesia, para convertirse en la palabra de Dios, interpretada por el hombre.

Por primera vez, el poder espiritual tiene la precedencia sobre el puramente hereditario y tradicional, y la fuerza. La rapidez con que se realiza esta transmutación de valores lo demuestra el hecho de que los príncipes y obispos se pongan de repente a coleccionar libros, cuadros y manuscritos en lugar de armas; inconscientemente capitulan, de este modo, con el reconocimiento de que el poder del espíritu creador ha asumido en sí la soberanía en Occidente y de que las creaciones artísticas están destinadas a sobrevivir a las construcciones militares y políticas de la época. Por primera vez concibe Europa su razón de ser y su misión en la supremacía del espíritu, en la erección de una uniforme civilización occidental, en una cultura universal que actúe como modelo.<sup>16</sup> La Razón se identifica con el principio que traza las normas, racionalizando el desorden y el caos, ordenando según sus designios, al mundo. Tras las guerras de religión que cubren la Europa del siglo XVII, la religión que había impuesto la razón rectora, que antes unía a los pueblos, ahora separa. Así Europa pierde la base de sustentación sobre la que descansaba su identidad y que legitimaba el viejo orden social. En este escenario aparece la razón cartesiana<sup>17</sup> que llena el vacío dejado por la religión y legitima el nuevo orden social burgués que emerge.

La Cosmópolis que quiere surgir entre los siglos XVI y XVII, tiene por un lado, como fundamento un nuevo orden, donde se busca la seguridad más que la verdad, relegando a un segundo plano una concepción escéptica de la misma, contextualizando siempre al ser humano único y no fragmentado. Si entre 1350 y 1550 la sociedad europea occidental conoció y vivió una auténtica revolución espiritual, una crisis de perfiles muy nítidos en todos los órdenes de la vida; una profunda transformación del conjunto de los valores económicos, políticos, sociales, filosóficos, religiosos y estéticos que habían constituido la época medieval, aquella que había sido definida, con un cierto desprecio, como la edad de las tinieblas. En realidad, fue la voz latina "humanista", empleada por primera vez en Italia a fines del siglo XV para designar a un profesor de lenguas clásicas, la que dio origen al nombre de un movimiento que no sólo fue pedagógico, literario, estético, filosófico y religioso, sino que se convirtió en un modo de pensar y de vivir vertebrado en torno a una idea principal: en el centro del Universo está el hombre, imagen de Dios, criatura privilegiada, digna sobre todas las cosas de la Tierra.

El humanista comenzó siendo, en efecto, un profesor de humanidades, es decir, de aquellas disciplinas académicas que constituían el programa educativo formulado idealmente por Leonardo Bruni<sup>18</sup>. Su propósito consistía en formar a los alumnos para

---

<sup>16</sup> Historia de la Filosofía. Johannes Hirschberger. Ed. Herder, Barcelona, 1973. Págs. 463 y ss.

<sup>17</sup> <http://www.boulesis.com/didactica/apuntes/?a=208>.

<sup>18</sup> Leonardo Bruni (1370-1444), el líder cívico humanista del Renacimiento italiano, se desempeñó como secretario apostólico a cuatro Papas (1405-1414) y canciller de Florencia (1427-1444). Él era famoso en su día como un traductor, orador e historiador, y fue el autor más vendido del siglo XV. Historia de Bruni, de los florentinos en doce libros generalmente se considera la primera obra moderna de la historia, y fue imitado por los historiadores



una vida de servicio activo a la comunidad civil, proporcionándoles una base amplia y sólida de conocimientos, principios éticos y capacidad de expresión escrita y hablada. El medio de expresión y de instrucción sería el latín, recuperado y limpio de barbarismos medievales. La lectura y el comentario de autores antiguos, griegos y latinos, especialmente Cicerón y Virgilio, y la enseñanza de la gramática, la retórica, la literatura, la filosofía moral y la historia constituían las humanidades impartidas por el humanista. Sin embargo, el humanista, como ya se ha indicado, era algo más que un maestro. Su preocupación por los problemas morales y políticos le obligó a adoptar también posiciones humanistas, en el sentido de que nada de lo humano le sería ajeno. El Humanismo no apareció de una forma brusca. Sus orígenes son complejos. La cronología de su nacimiento parece imprecisa. En el norte de Italia, durante la segunda mitad del siglo XIII ya se advierten señales anunciadoras. Por ello su herencia es medieval: el interés de los abogados por el valor práctico de la retórica latina, el uso cada vez más apreciado del Derecho Romano, de la filosofía y de la ciencia aristotélica por teólogos y profesores, y el encuentro literario con los clásicos de la Antigüedad, son pruebas suficientes de los cambios que se estaban produciendo en los círculos intelectuales prehumanistas por aquellas fechas. En verdad, todas esas novedades, con el tiempo consagradas, no formaban parte más que de una única realidad: la del redescubrimiento de la Antigüedad (cultura greco-latina), fuente viva del Humanismo.

Los derroteros por los que discurrió la forma de razonar y de ver al hombre dentro del mundo y la sociedad, se presentaba articuladas de dos formas diferentes, por una parte Montaigne(Siglo XVI), consideró una unicidad entre cuerpo y alma, dando a su pensamiento una integridad que aceptaba de buena gana las virtudes y los defectos del hombre, mientras que posteriormente Descartes(Siglo XVII), pensó al hombre como pensamiento de sí mismo, sin relación con el exterior ya que, era de dudosa concreción, por lo que la racionalidad es la única forma de entender al hombre, el hombre solipsista, que desarrolló los avances más importantes en la historia de la humanidad, en cuanto al conocimiento y desarrollo de las ciencias experimentales: *“Los rasgos clave de la edad moderna tuvieron dos comienzos intelectuales distintos. El primero se debió a Erasmo y a los demás humanistas del Renacimiento, que vivieron en una época de relativa prosperidad y crearon una cultura marcada por la <<sensatez>> y la tolerancia religiosa. El segundo comienzo se debió a Descartes y a los demás racionalistas del siglo XVII, que reaccionaron a la crisis económica de su época –en la que la tolerancia se consideraba un fracaso y la religión se defendía con la espada– renunciando a la modestia escéptica de los humanistas y buscando pruebas <<racionales>> que apuntalaran nuestras creencias con una certeza neutral respecto a todas las posturas religiosas. Los historiadores que fechan la modernidad a principios del siglo XVII la veían como la creación de unos intelectuales que, en la estela de Galileo y Descartes, se propusieron desarrollar unos modelos racionales de*

---

humanistas de dos siglos después de su publicación oficial por el florentino Signoria en 1442. Esta edición pone a disposición por primera vez en la traducción al inglés. History of the Florentine People, Volume 1, Books I-IV. Leonardo Bruni. Edited and translated by James Hankins.

*pensamiento, alejados de la superstición medieval y del control teológico.*<sup>19</sup>” La pregunta por la certeza de los filósofos del siglo XVII no era un simple propósito de construir esquemas intelectuales abstractos y atemporales, imaginados como objetos de estudio intelectual puro; por el contrario era una respuesta contextualizada en un preciso desafío histórico, a saber, el caos político, social y teológico que supuso la Guerra de los Treinta Años<sup>1</sup>. Como se ve un sistema frío, objetivo y que no se inmiscuía en las cuestiones de detalle precisamente para resolver las cuestiones de detalle: «*vista en su contexto, el movimiento racionalista de descontextualizar los problemas de la ciencia y de la filosofía y de usar los métodos de la lógica formal y de la geometría como fundamento para la resolución racional de los problemas físicos y epistemológicos, era más que un estimable experimento del método filosófico. Era también un movimiento político oportuno*»<sup>20</sup>. Pues bien, es aquí donde reaparece con energía la idea de Cosmópolis, una palabra-concepto que pone en funcionamiento John Donne<sup>21</sup> para hablar de una unión del Cosmos y de la Polis, algo que sea capaz de unificar el gobierno de la Naturaleza con la naturaleza humana, que permita abandonar el escepticismo tranquilo de Montaigne y la retórica naif humanista y obtener, a cambio, una vigorosa idea del mundo desde la cual abandonar la corrupción y miseria de un presente, como el del XVII, tan caótico y en crisis como nuestro propio tiempo.

Hoy día se habla de la crisis de la modernidad, debido a que no sólo “*de ciencia y geometría vive el hombre*”, sino que evidentemente el hombre racional cartesiano, no ha podido colmar la sed de los grandes interrogantes del hombre. Pero ante esta crisis de valores, donde se cuestiona la modernidad, con su razón cartesiana, su antropocentrismo, su escepticismo ante la metafísica y su imperativo categórico, pareciera que detrás de ésta aparente “*liberación del hombre*”, se encuentran unas estructuras, unos valores, unas actitudes, si cabe tanto o más que el autoritarismo moderno, del cual quieren emanciparse. Para ello sería conveniente observar la tradición y los pre-juicios, de los cuales la modernidad quiso desembarazarse y cuáles de ellos han seguido y siguen latiendo dentro de nuestra concepción del individuo y de la sociedad de la cual formamos parte, es decir ¿deberíamos sin más desdeñar la *auctoritas* y someternos a un autoritarismo no visible-*imperium*-, pero presente en nuestras sociedades occidentales, de tal manera y suerte que el hombre no tenga un centro desde el cual poder construir o vislumbrar un radio y extrarradio de su posibilidades como persona, con criterio para construir una vida propia y consecuente?. Si asumimos el paradigma cartesiano de tabla rasa, quizás la crisis de la modernidad, sea su incapacidad para perpetuarse sine die, sobre un continuo presente vacío, mientras

---

<sup>19</sup> Del original: *Cosmópolis. The Hidden Agenda of Modernity*. Toulmin, Stephen, The University of Chicago Press, Chicago. *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Stephen Edelston Toulmin. Barcelona, Península. 2001. Pág.124. 289 págs.

<sup>20</sup> Óp.cit. *Cosmópolis*. Pág. 80.

<sup>21</sup> **John Donne** (1572- 31 de marzo de 1631) fue el más importante poeta metafísico inglés de las épocas de la reina Isabel I (*Elizabeth I*) (1559-1603), el rey Jacobo I (*James I*) (1603-1625) y su hijo Carlos I (*Charles I*) (1625-1642). La poesía metafísica es más o menos el equivalente a la poesía conceptista del Siglo de Oro español de la que es contemporánea. Su obra incluye: poesía amorosa, religiosa, traducciones, epigramas, elegías según la tradición de imitación de los *Amores* de Ovidio (es decir, en realidad son poemas de amor), canciones y sermones en prosa.

que si hablamos de la crisis de la modernidad humanista, habría que retomar los postulados de ésta, adecuándolos a nuestro tiempo, pero sin olvidar que el hombre está contextualizado, y como tal se debe a una herencia del pasado, de la cual habrá de ser hermeneuta del mismo.

## 2º LA MODERNIDAD ENTRE EL HUMANISMO Y EL RACIONALISMO.

Si la filosofía antigua había tomado la realidad objetiva como punto de partida de su reflexión filosófica, y la medieval había tomado a Dios como referencia, la filosofía moderna se asentará en el terreno de la subjetividad. La Filosofía Moderna corresponde a ese período que llamamos Edad Moderna en la Historia Universal y que comienza en el Renacimiento y la Reforma Protestante. Es a René Descartes<sup>22</sup> a quien se le considera como el padre de ésta. Es el primero de esos atrevidos pensadores del siglo XVII y XVIII, que si bien es cierto que se apoya todavía en la Escolástica, sin embargo, por haber introducido en la filosofía la *Duda Metódica*, por su interpretación mecanicista de la naturaleza y por su idealismo metafísico, se constituyó en la fuente de todos los subsiguientes sistemas. Él exigió para el pensar filosófico una absoluta autonomía de modo que vinieron a desarticularse la razón y la fe; por todo ello Descartes se llama Padre de la Filosofía Moderna.<sup>23</sup>

Se entroniza la Razón como el eje vertebrador y configurador del hombre moderno, -que naciendo en Descartes-, tiene su correlato en la Revolución Francesa y los Ilustrados, y que da cuerpo, como sistema filosófico, Immanuel Kant (1724-1804) al afirmar que el conocimiento se limita a la experiencia, por lo que se aproxima al empirismo<sup>ii</sup>, y al afirmar que no todo el conocimiento proviene de la experiencia se acerca al racionalismo<sup>iii</sup>. En el año 1781 publica su libro capital, "*Crítica de la razón pura, Kritik der reinen Vernunft*"<sup>24</sup>, que después volvió a publicar -una edición bastante modificada- en 1787. Justamente la palabra "crítica" es esencial en ese periodo; él publica otros libros importantes: *Crítica de la razón práctica*, *Crítica del juicio*, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*...Lo interesante es que en esas obras de madurez, ya más propiamente personales, que marcan un estilo nuevo, él tiene conciencia de esto y dice que se trata de "*un giro copernicano*". Él piensa en la inversión de la concepción astronómica de Ptolomeo en manos de Copérnico y presenta su filosofía como "*un giro copernicano, eine kopernikanische Wendung*", así dice: "*si los conceptos deben cumplir con la constitución de los objetos, no veo cómo podríamos saber nada de este último, a priori, pero si el objeto (como objeto de los sentidos) deben ajustarse a la constitución de nuestra facultad de la intuición, no tengo ninguna dificultad en concebir tal posibilidad*"<sup>25</sup>. Es decir, él tiene perfecta conciencia de un estilo nuevo. Este estilo tiene que ver, evidentemente, con la tendencia que ya se advierte claramente en Descartes: la tendencia a evitar el error. Más que el

---

<sup>22</sup> René Descartes (La Haye en Touraine, actual Descartes, 31 de marzo de 1596 – Estocolmo, 11 de febrero de 1650) fue un filósofo, matemático y científico francés, considerado como el padre de la filosofía moderna.

<sup>23</sup> *Breve Historia del Saber*, Charles Van Doren, Ed. Planeta, Barcelona 2.006, Págs. 304-308.

<sup>24</sup> *Crítica de la Razón Pura*. Immanuel Kant. Ed. Alfaguara, 12ª edición, Madrid, Octubre de 1.996, en adelante KrV)

<sup>25</sup> KrV BXVII.

descubrimiento de la verdad, con más fuerza todavía, se busca evitar el error, a semejanza a como las leyes naturales que gobiernan el movimiento en la Tierra y las que gobiernan el movimiento de los cuerpos celestes son las mismas, aportadas por Newton, y que a la postre fue calificado como el científico más grande de todos los tiempos, y su obra como la culminación de la revolución científica. Pero también es esencial en el pensamiento kantiano la influencia del tercer gran movimiento filosófico de la modernidad, la Ilustración. El proyecto ilustrado es un esfuerzo común de transformación y mejora de la humanidad mediante el desarrollo de su propia naturaleza racional. Para realizar este proyecto se propone como tareas fundamentales el desvelamiento de las leyes de la naturaleza y el ordenamiento racional de la vida humana. Así Kant, en su libro, “*¿Qué es Ilustración?*”, llamaba a hacer uso público de una razón mayor de edad para desmontar el pensamiento dogmático de los tutores y abrirse a formas de argumentación libres y emancipadoras:

«La Ilustración -reza el texto celeberrimo- es la liberación del hombre en su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia, sino de decisión y valor para servirse de ella por sí misma sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón! He aquí el lema de la Ilustración»<sup>26</sup>.

Para los modernos lo que existe es el pensamiento, y en ello reside la metafísica idealista. Desde la crítica kantiana surge el idealismo alemán, representada sobre todo por Fichte, Schelling y Hegel, y que considera a la realidad como un acontecimiento espiritual en el que el ser real es superado, siendo integrado en el ser ideal. La forma más nítida de este idealismo -lo vio con penetración el profesor García Morente<sup>27</sup>- es la de Kant, ya que para él todo objeto pensado es objeto porque, y cuando es pensado, y el sujeto pensante es sujeto porque piensa y en tanto que piensa: "*Eso es lo que quiere decir (manifiesta) todo el sistema kantiano de las formas de espacio, tiempo y categorías...La actividad del pensar es la que crea el objeto como objeto pensado. No es pues que el objeto sea, exista, y luego llegue a ser pensado (que esto sería el residuo de realismo aún palpitante en Descartes, en los ingleses y en Leibniz), sino que la tesis fundamental de Kant estriba en esto: en que objeto pensado no significa objeto que primero es y que luego es pensado, sino objeto que es objeto porque es pensado; y el acto de pensarlo es al mismo tiempo el acto de objetivarlo, de concebirlo como objeto y darle la cualidad de objeto*"<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> ¿Qué es Ilustración? Immanuel Kant. Trad. Roberto Rodríguez Ramayo. Ed. Alianza. Madrid, 3ª reimpresión. 2011. Pág.83

<sup>27</sup> **Manuel García Morente** (Arjonilla, Jaén, 22 de abril de 1886 – Madrid, 7 de diciembre de 1942) fue un filósofo español. En 1911 se doctoró en Filosofía por la Universidad de Madrid, en la que ganó por oposición la cátedra de Ética al siguiente año. Gran divulgador, traductor de destacadas obras del pensamiento europeo, filósofo de cuño original, extraordinario profesor, gracias a su magisterio oral y escrito se iniciaron en la filosofía, y aún hoy día lo siguen haciendo, multitud de promociones universitarias españolas. [http://es.wikipedia.org/wiki/Manuel\\_Garc%C3%ADa\\_Morente](http://es.wikipedia.org/wiki/Manuel_Garc%C3%ADa_Morente).

<sup>28</sup> Lecciones Preliminares de Filosofía. Analítica Trascendental. García Morente, Manuel. Ed. Encuentro, Madrid 2ª Edición, 2007. Pags.275-278.

Las tres preguntas fundamentales que se plantea Kant en la *Crítica de la Razón Pura* son: ¿Cómo es posible la matemática pura? ¿Cómo es posible la física pura? ¿Es posible la metafísica?<sup>29</sup> Hay que ver la diferencia entre las preguntas: da por supuesto que son posibles la matemática y la física puras y se pregunta si es posible la metafísica<sup>iv</sup>. Y dice “*que no se ha encontrado todavía el seguro camino de la filosofía, mientras las matemáticas y las ciencias han encontrado un seguro camino y progresan, avanzan, se consolidan; en filosofía, en metafísica no se ha llegado a tener el seguro camino de la ciencia "kein sicherer Weg der Wissenschaft"*”<sup>30</sup>. El seguro camino de la ciencia y esto es justamente lo que él va a buscar, lo que va a determinar la obra de Kant. Esto lo va a llevar a una reflexión muy profunda. Normalmente se ha pensado que el pensamiento conoce las cosas; conoce las cosas tal como son. Y Kant dice: no, esto no es posible. Lo que llama “la cosa en sí”, “*das Ding an sich*” no se puede conocer; porque yo conozco “la cosa en mí”. Lo que yo conozco, lo conozco sometido a mí; sometido a mi espacio, a mi tiempo, a mis categorías, esto es la “*cosa en mí*”, que él llamará “*fenómeno*”, oponiéndolo al “*noumeno*”, la cosa en sí. Cuando yo conozco algo, transformo, modifico la cosa en sí, que, como tal, es inadmisibile. Es contradictorio que yo conozca la cosa en sí porque cuando la conozco está en mí, ingresa en mi subjetividad, que la modifica. Es algo capital, decisivo, que va a iniciar una manera nueva de plantear los problemas filosóficos y esto es justamente lo que va a explorar en la *Crítica de la Razón Pura*<sup>v</sup>. En efecto, la subjetividad es una tarea sintética, la síntesis “*es lo primero a lo que debemos prestar atención cuando queremos juzgar sobre el origen primero de nuestro conocimiento*”<sup>31</sup>.

Pero llegados a este punto, habría que decir, que si bien la modernidad que triunfa y se convierte en el nuevo credo de la vieja Europa, es el de la búsqueda de la certeza, habría que plantearse ,como lo hace Toulmin, en su libro *Cosmópolis*, sobre las necesidades prácticas sobre las que se asentaba dicha necesidad. Considera que, a partir de 1640, en los Estados-nación que se formaban la palabra deseada era estabilidad y *Cosmópolis* la ofrecía, es decir, no cohabitar en la retórica (en la negociación, en el reconocimiento de que no hay una verdad última sino una eterna discusión y consensos momentáneos), sino buscar un punto de universal aquiescencia. *Cosmópolis* era un modelo en el que el orden social se mantenía porque era reflejo de un orden cósmico y universal; un orden que afectaba a todos los cuerpos, pues por debajo de sus diferencias la razón -tan emancipada como ajena a intereses, pasiones y engaños- hallaba una ley común que a todos ordenaba y que, además, hacía que todo (y todos) se entendiera a partir de tal ley. Resumiendo el pensamiento de Toulmin, la *Cosmópolis que nació con Descartes y la física de Newton*, es la idea de que el orden del Cosmos se debe reflejar en la ciudad de los hombres, de tal modo, que ésta puede obtener un fundamento tan firme y seguro como aquel. A partir de aquí el cosmopolita es un ciudadano global no en el sentido del viajero montañista que viaja y mira, sino en el de quien sabe que hay

---

<sup>29</sup> KrV BXXI

<sup>30</sup> KrV BXV-BXVI.

<sup>31</sup> KrV A 78, B 103.



un orden y él pertenece a tal orden (como acontece con uno de los adalides del cosmopolitismo, incluso no hará falta salir de casa para sentirse cosmopolita)<sup>32</sup>.

Pero, tanto como un ciudadano del mundo, también es, el cosmopolita, el ciudadano de un Estado-nación, donde el rey, como el sol, gobierna todo el movimiento de los elementos sociales: bien podemos ser diferentes y diversos (con distintas energías y capacidades e intereses), pero existe una naturaleza que a todos nos une y vincula, que nos hace iguales y libres en la medida en que nos apercebimos - y por ende aceptamos - del orden justo y natural. Frente a la retórica humanista que buscaba acuerdos entre partes que no renunciaban a sus diferencias, el intento de *Cosmópolis* es buscar un punto de indubitable aquiescencia, un lugar, tan claro y distinto que nadie pueda poner en duda. Un punto de partida desde el que todos acordemos en utilizar el mismo camino «aun en el caso» de que no creyéramos en el mismo Dios. Como sea, lo cierto es que un ciudadano del mundo que por doquier ve su propia casa (con diferencias, mas sin variaciones fundamentales) quizás pudo organizar la Modernidad y nuestras democracias con sus irrenunciables ventajas, pero cualquiera hoy puede sentirse violentado desde fuera, desde las diferencias a las que se ha de forzar a ver que no son tales o que no lo son de un modo fundamental; porque, realmente, la ley que se hace ver, la que se explicita con la ciencia moderna y sus modos de racionalizar y explicar la realidad (o con la democracia y la vida que impone desde hace ya algunas décadas) nos parece una universalidad muy controvertible.

El fenómeno de la Modernidad no consiste solamente en los cambios reales que experimenta la sociedad en la que la Modernidad se gesta, sino que incluye además la reflexión filosófica que interpreta esos cambios. Voltaire, Montaigne, Descartes, Condorcet<sup>33</sup>, Kant, Herder... y otros muchos filósofos de la época saludan con optimismo los signos de la nueva sociedad que se está configurando, a la vez que quieren orientar y motivar a sus contemporáneos para que colaboren conscientemente a acelerar la transformación social en la misma dirección que ellos detectan. Ahora bien, pesa sobre ellos la consolidación de la revolución científica, ya que las matemáticas se convierten “plenamente” en el modelo último y en el criterio definitivo de realidad, de rigor, de verdad y, en suma, de racionalidad. Culmina así una ya muy venerable identificación entre matemática y racionalidad pues, no olvidemos, que ya etimológicamente razón remitía a “ratio” (proporción matemática) y provenía de “reor”, “calcular”<sup>34</sup>. Por eso Toulmin<sup>35</sup> considera como un axioma de la nueva

---

<sup>32</sup> Immanuel Kant. Pasó toda su vida dentro o en los alrededores de su ciudad natal, la capital de Prusia Oriental en esa época, sin viajar jamás más allá de 150 km de Königsberg. Cfr. Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant. Ludwig Ernst Borowski. Trad. Agustín González Ruiz. Ed. Tecnos, Madrid, 1993.

<sup>33</sup> **Marie-Jean-Antoine Nicolas de Caritat**, marqués de Condorcet (Ribemont, Aisne, Francia, 17 de septiembre de 1743 - Bourg-la-Reine, 28 de marzo de 1794), fue un filósofo, científico, matemático, político y politólogo francés. Su asombroso nivel de conocimientos le valió que Voltaire le llamara "filósofo universal", al tiempo que es descrito por D'Alembert como "un volcán cubierto de nieve", lo que está de acuerdo con lo que comenta Mademoiselle de Lesponasse, quien ha dejado un admirativo relato del Ilustrado, según sus palabras: "Esta alma sosegada y moderada en el curso ordinario de la vida, se convierte en ardiente y fogosa cuando se trata de defender a los oprimidos o de defender lo que aún le es más querido: la libertad de los hombres..."

<sup>34</sup> Se refiere a la función o capacidad de calcular. *El racionalismo como ideología*, Kolakowski, Barcelona, Ariel, 1970, pág. 7

filosofía en el siglo XVII<sup>36</sup> que: “*El conocimiento geométrico proporciona un vasto patrón de certeza absoluta, con respecto al cual deben ser juzgadas todas las otras pretensiones de conocimiento.*”<sup>37</sup> A partir de este momento, lo real y lo verdadero son identificados esencialmente por su capacidad de ser tratables y reducibles a procedimientos matemáticos. Ahora no sólo la física moderna muestra una dependencia ontológica respecto la matemática (por eso hablamos de ciencia físico-matemática), sino también el nuevo tipo de racionalidad. Heidegger dirá que a partir de ahora “*el único y genuino acceso*” al ente es el “*conocimiento en el sentido del físico-matemático*”<sup>38</sup>.

Por otro lado, históricamente se ha considerado que el poder político ejercido a través del Estado, cuya etimología (del latín status, acción de permanecer, situación, y de stare, permanecer en pie), ya nos habla de alguien, de un sujeto que necesita permanecer o estar en el poder<sup>39</sup>. Por otra parte, toda vez que alguien quiere permanecer en el poder lo hace movido por algún interés. Obviamente, el poder ofrece siempre ventajas a quien lo ejerce, pero el problema es mucho más profundo porque no siempre los móviles coinciden con la realidad objetiva que acompaña al ejercicio del poder y, por supuesto, el ejercicio del poder es una resultante de interacción entre sujetos que está condicionada por ciertas condiciones socio-históricas. La máxima atención por tanto debe recaer no sobre el problema de determinar el interés concreto de los individuos que ejercen o se valen del poder político, sino de los intereses que con éste objetivamente se defienden. Es un tema complejo, pues también los intereses interfieren en las interpretaciones y valoraciones de quienes se deciden a abordarlo. Así Toulmin, expresa esta idea, diciendo: “*La política progresista de los viejos tiempos descansaba en la creencia a largo plazo de que la ciencia era el camino más seguro para alcanzar la salud y bienestar humanos[...]Detrás de su continuada confianza en la ciencia y la industria se esconde una concepción de <<racionalidad>> que se extendió entre los filósofos de la naturaleza europeos en el siglo XVII y prometió una certidumbre y una armonía de orden intelectual [...]A partir de entonces, al menos en teoría, la garantía para el ejercicio del poder de un monarca soberano, hay que buscarla menos en el hecho de un título feudal heredado que en la voluntad del pueblo que aceptó dicho gobierno; una vez que esto se convirtió en la base reconocida de la*

---

<sup>35</sup> *La comprensión humana. I. El uso colectivo y la evolución de los conceptos*. Stephen Toulmin. Madrid, Alianza, 1977, pág. 30. Considera que estos axiomas no sólo eran en el XVII comunes, sino de “*sentido común y, en particular, los partidarios de la ‘nueva filosofía mecánica’ los consideraban fuera de duda.*”

<sup>36</sup> Para él esta característica es mucho más básica que dicotomía empirismo-racionalismo.

<sup>37</sup> Cf. *The Discovery of Time*. Stephen Toulmin y June Goodfidd (Londres y Nueva York, 1965), especialmente el capítulo 4.

<sup>38</sup> Cfr. *El ser y el tiempo*. Heidegger, Martín. \$21 (trad. Jorge Eduardo Rivera C.), Ed. Trotta. Madrid. 2ª ed. 2.009, Pág. 110. Con su complejo justificará esta identificación, pues: “*El conocimiento matemático pasa por ser aquella forma de aprehensión de entes que puede estar cierta en todo momento de poseer con seguridad el ser de los entes aprehendidos por ella. Aquello que por su forma de ser es de tal suerte que responde al ser que se hace accesible en el conocimiento matemático, es lo que es, en sentido propio. Este ente es el que es siempre lo que él es; de donde que constituya el verdadero ser del ente empírico del mundo, un ser del que puede mostrarse que tiene el carácter del constante permanecer*”. Véase también en esta línea Felipe Martínez Marzoa. *Historia de la filosofía*, vol. II, Madrid, Istmo, Págs. 32ss.

<sup>39</sup> **Diccionario de Filosofía**. Ferrater Mora. Ed. Ariel. 2ª edición, marzo 2.009. Págs. 1110-1114.

*autoridad estatal, la política podía analizarse también según estos nuevos términos <<rationales>>*<sup>40</sup>.

Ahora bien el poder, desde la antigüedad clásica hasta llegar al Renacimiento, la idea del poder político ha estado vinculada a la del bien común. Tanto en Platón (428-347 a. C.), como en Aristóteles (384-322 a.C.), pasando por la escolástica con San Agustín (354- 430 ) y Santo Tomas de Aquino (1224- 1274 ), hasta llegar a Maquiavelo (1469 - 1527), en todos estos casos, el “bien común”, el “interés común” o la “utilidad pública” son cualitativamente diferentes y superiores a la suma de los bienes particulares de los individuos que los componen, de ahí que estos últimos deban subordinárseles, siendo el Estado en abstracto el garante de la subordinación. En estos sistemas teóricos, la funcionalidad social se acoge al principio de subordinación de la parte al todo, de lo particular a lo público, del interés individual al común. De manera que aquí un Estado se considera justo si hace corresponder su política con un orden considerado natural, siguiendo determinados principios de inclusión y exclusión. Por naturaleza hay hombres libres y esclavos, ciudadanos y extranjeros, señores y siervos, siendo el bienestar general de los primeros el que está llamado a garantizar el Estado. Los segundos quedan excluidos y sujeto su bienestar a la suerte, la misericordia o la caridad de los que tienen el poder. También queda excluida la naturaleza, concebida entonces como objeto moralmente neutro del accionar humano.

Por el contrario, la Edad Moderna se mueve en otra dirección. Ahora el referente ya no será sólo la comunidad, sino también la individualidad. Las teorías iusnaturalistas y empiristas liberales pretendieron erigir al Estado en garante de los intereses individuales. Ese es el sentido y finalidad fundamental de la enunciación de la llamada primera generación de derechos humanos, los civiles y políticos: derecho a la libertad (de conciencia, de reunión, de empresa), a la vida, a la salud, a la propiedad. La garantía de estos derechos se aspira a lograr organizando racionalmente a la sociedad con un contrato social que los asuma como inviolables porque se le reconocen al hombre por su naturaleza, y los respalde con una superestructura política democrática basada en la división de poderes. En resumen, estos derechos son negativos porque existen antes del contrato, de ahí que el derecho positivo deba normar su observancia y garantizarla al amparo de las facilidades que brinda el Estado de Derecho. Así se abrió paso la ideología liberal que llegó a alcanzar incluso al positivismo de Spencer<sup>41</sup>, quien sigue afirmando que la vida de la sociedad “*depende del mantenimiento de los derechos individuales*”<sup>42</sup>.

Las revoluciones modernas fueron concebidas como proyectos encaminados al logro de un ideal de sociedad en el que el bienestar general hiciera posible a su vez el bienestar individual. En este contexto, el bien común se ordena en función del bien de

---

<sup>40</sup> Óp. Cit. Cosmópolis. Pág. 33

<sup>41</sup> **Herbert Spencer** (Derby, 27 de abril de 1820 - Brighton, 8 de diciembre de 1903) fue un naturalista, filósofo, psicólogo y sociólogo británico. Instauró el Darwinismo social en Gran Bretaña y fue uno de los más ilustres positivistas de su país. Ingeniero civil y de formación autodidacta, se interesó tanto por la ciencia como por las letras.

<sup>42</sup> *El hombre contra el Estado*. Spencer, H., Editorial M. Aguilar, Buenos Aires, 1953, Pág. 160.



los individuos particulares, considerando que no puede existir sin el bien de las personas individuales. Los modernos tuvieron el gran reto de definir la relación entre el bien común y el bien de las personas individuales, cuestión en la que entran en consideración las circunstancias históricas del desarrollo de la cultura y de la sociedad. Hasta la Edad Media dominó una perspectiva holista de la sociedad, en la que se aprecia el predominio del todo sobre las partes. En estas sociedades no se había llegado aun al concepto de privacidad propio de los modernos. A partir de la filosofía moderna y, en concreto, del liberalismo político que se inició con el empirismo inglés, el concepto de bien común pasó a ser tratado en función de aspectos económicos fundados en el derecho “natural” a la propiedad privada; fue entonces que se comenzó a hablar preferentemente de “interés general”, noción más ligada al contexto socioeconómico de la época que la de bien común, que tiene un sentido mucho más ético y metafísico. Los principios del cálculo utilitarista son una de las formulas con que se aspiró a dar solución a la tensión que se creaba entre el interés general y el bien privado. Con el proyecto moderno se desarrolló la convicción de que los derechos del hombre eran inalienables e inviolables, de ahí que desde entonces se entendiera que no debía defenderse una idea de bien común que no tuviera en cuenta determinados derechos propios e intransferibles de la persona humana. Por eso comenzó a decirse que el bien común (o interés general) sólo podía prevalecer sobre el bien particular en determinados aspectos y que aquél, en general, debía tender a promover éste<sup>43</sup>.

Dejando de costado, el paso del “bien común” al “interés común”<sup>44</sup>, en nuestra sociedad occidental como desarrollo del capitalismo, habría que decir, que dependiendo de dónde pongamos el eje de coordenadas del comienzo de la modernidad y en qué autores, así tendremos una interpretación diferente para determinar el sentido de ésta y sus consecuencias posteriores en la llamada crisis de la modernidad. Stephen Toulmin<sup>45</sup> empieza su libro<sup>46</sup> situando el origen de la modernidad: “*Mientras hay quien fecha el comienzo en 1436, cuando Gutenberg desarrolla la imprenta de tipos móviles, o en 1648, final de la guerra de los Treinta Años o, incluso, en 1776 y 1789, años de las revoluciones Americana y Francesa [...]*”<sup>47</sup>, dependiendo fundamentalmente de dónde pongamos la mirada en la que fue el fundamento de su aparición, bien de orden científico, social, económico, ético...etc. Toulmin la sitúa cuando la imprenta permite que los libros bajen de precio y pueden comprarlos la creciente burguesía europea. En opinión de Toulmin, “*la Europa del siglo XVI disfrutó de una constante expansión económica gracias, en parte, a los cargamentos de metales preciosos que llegaban a España de sus colonias iberoamericanas. Las últimas décadas del siglo fueron de libertad. Sin embargo, a partir de 1605 Europa inicia una época llena de crisis y*

---

<sup>43</sup> A la caza de la realidad. El puente entre hecho y teoría. Mario Bunge. Ed. Gedisa, Enero de 2.007. Págs. 245-262

<sup>44</sup> Addenda, pág. 25

<sup>45</sup> **Stephen Edelston Toulmin** ( Londres, 25 de marzo de 1922 - Los Ángeles, 4 de diciembre de 2009) fue un pensador inglés, nacionalizado estadounidense. Influido por el pensador austríaco Ludwig Wittgenstein, Toulmin dedicó su trabajo al análisis del razonamiento moral. A través de sus escritos buscó el desarrollo de argumentos prácticos que puedan ser usados eficientemente al evaluar la ética detrás de los asuntos morales. Falleció en el University Hospital de la Universidad de Southern California el 4 de diciembre de 2009.

<sup>46</sup> Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad. Barcelona, Ed. Península, 2001.289 págs.

<sup>47</sup> Op.cit. Cosmópolis. Pág.27

turbulencias. Si se creía que después de 1600 el yugo de la religión fue más ligero, lo cierto es que tras el Concilio de Trento la confrontación entre protestantes y católicos hizo especialmente duro y cruento el conflicto religioso. Entre 1615 y 1650 buena parte de los europeos corrían el riesgo de ser asesinados o sus casas quemadas por no comulgar con las ideas religiosas del vecino<sup>48</sup>”. Por lo que fundamentalmente Toulmin, fechaba el comienzo de la modernidad el 14 de mayo de 1610, día del asesinato de Enrique IV de Navarra, magnicidio que “asestó un golpe mortal a las esperanzas de quienes, tanto en Francia como en otros lugares, veían en la tolerancia la mejor manera de desactivar la rivalidad entre las distintas confesiones<sup>49</sup>”. “La actitud de Enrique IV con la política práctica –escribía Toulmin– nos recuerda el talante de Michel de Montaigne en el ámbito intelectual. (...). Enrique no permitió que el dogmatismo doctrinal arrojara con el pragmatismo político, como Montaigne no permitió que el dogmatismo filosófico se impusiera al testimonio de la experiencia cotidiana. Los dos hombres llevaron las modestas prerrogativas de la experiencia por encima de las exigencias fanáticas de la lealtad doctrinal y fueron, por tanto (en el verdadero sentido del término) unos escépticos<sup>50</sup>”. El auténtico escepticismo para Toulmin no es “ese dogmatismo negativo que se niega sistemáticamente a aceptar todo lo que no sea totalmente cierto” sino “el escepticismo modesto de los que respetan el derecho de cada cual a tener su propia opinión, una opinión alcanzada mediante la reflexión sincera sobre la experiencia cotidiana<sup>51</sup>”. El racionalismo cartesiano y la visión newtoniana de la naturaleza, fruto de la segunda manzana más famosa de la historia, nos abrirían las puertas de la modernidad en la que, sin el freno de la tolerancia, imperó una Cosmópolis racionalmente ordenada donde todo ocurría de manera predecible y perfectamente reglada. Y si no ocurría así, peor para la realidad, que tendría que atenerse a las consecuencias. La experiencia cotidiana estaba proscrita del pensamiento, y las teorías abstractas se convirtieron en una cárcel para el hombre durante más de 300 años.

En el primer tercio del siglo XVII se estrecha el ámbito de la libertad de debate del siglo anterior. Montaigne finaliza sus Ensayos en la década de 1580 y escribe con una libertad que no le impide opinar sobre los sentimientos y las pasiones de la sexualidad. En 1630, el Discurso y las Meditaciones de Descartes son ya incompatibles con la tolerancia que se le trata a Montaigne. A mediados del siglo XVII la apertura intelectual en la que se desarrolla la obra tanto de Montaigne como de Erasmo, Rabelais o Bacon ya no existe. El racionalismo que se inicia entonces trata de descontextualizar la filosofía y la ciencia, busca aislarlas de su contexto social e histórico. La cosmovisión racionalista hipertrofia la estabilidad de las relaciones sociales en el seno de la nación-estado y busca una separación radical entre la razón y las emociones, despreciando éstas y entronizando aquella. Estos dos rasgos se mantienen, con efectos negativos para la filosofía y la ciencia desde finales del siglo XVII hasta mediados del XX. El andamiaje

---

<sup>48</sup> *Ibidem*. Pág.43

<sup>49</sup> *Ibidem*. Pág.87

<sup>50</sup> *Op.cit.* Cosmópolis. Pág 85

<sup>51</sup> *Ibid.*Pág.85.

de la modernidad no empieza a cuestionarse, de verdad, hasta la década de los 70 cuando se admite que la ciencia, el saber, no es una empresa abstracta cuyo progreso se puede definir sin referencia a la situación histórica en la que se realiza dicho progreso.

En la actualidad, como muestra Toulmin, la reflexión postmoderna ha hecho desvanecer la esperanza de encontrar un punto cero que sirva de base para construir un sistema de filosofía basado en la racionalidad moderna. El desarrollo de la física y la matemática tras Einstein hace que sea necesario reconocer un conjunto de mutaciones que implican una amplitud de perspectivas impuestas por las nuevas posibilidades y exigencias que conllevan un mundo de filosofía práctica, ciencias multidisciplinares e instituciones transnacionales. Ya no es posible mantener que la física es la ciencia “maestra” capaz de ofrecer un modelo autorizado de método racional a toda la ciencia y la filosofía. Los distintos saberes han de desarrollar sus propios modelos y adaptarse a sus propios problemas específicos. Una crisis en la fundamentación de la Lógica, la Física y las Matemáticas que hace nacer la percepción de que la base científica de la modernidad se tambalea: El descubrimiento de las paradojas lógicas y matemáticas, la imposibilidad de una axiomatización completa<sup>vi</sup> y consistente de las matemáticas (Gödel<sup>52</sup>), las consecuencias de la Teoría de la Relatividad que obligan a un nuevo replanteamiento de conceptos físicos (espacio, tiempo, masa, velocidad, simultaneidad, etc.), el indeterminismo esencial de la mecánica cuántica (Werner Karl Heisenberg), etc., hacen que la razón moderna, basada en las concepciones “*exactas e inamovibles*” de Newton en Física y de Leibniz en Lógica y Matemáticas, sufra una “crisis de fe”. Los sueños formalistas y deterministas se derrumban, el hombre ya no parece ser el amo y señor de la Naturaleza, la realidad física ya no depende de hechos físicos que las teorías físicas puedan restablecer, sino del azar y de la incertidumbre.

Todo ello conlleva, a una crisis general de los valores de todo tipo: teóricos, prácticos, expresivos, políticos, económicos, sociales, culturales, religiosos, éticos... Hay, pues, un desencanto, una pérdida de fe en la razón y en la racionalización, que se traduce también en la vida cotidiana, siendo en la obra de Jonatahn Raban<sup>vii53</sup>, “Soft city” (Ciudad suave), donde podemos encontrar la tesis, “*según la cual la ciudad, cada vez más era víctima de un sistema racionalizado y automatizado de producción masiva y consumo masivo de bienes materiales. Raban responde que se trata fundamentalmente de la producción de signos e imágenes. Oponiéndose a la tesis de una ciudad rígidamente estratificada por ocupación y clase, señala en cambio una vasta difusión del individualismo y la iniciativa del empresario, en cuya óptica*

---

<sup>52</sup> **Kurt Gödel** (28 de abril de 1906 Brno (Brünn), Imperio austrohúngaro (ahora República Checa) – 14 de enero de 1978 Princeton, New Jersey) fue un lógico, matemático y filósofo austriaco-estadounidense. Reconocido como uno de los más importantes lógicos de todos los tiempos, el trabajo de Gödel ha tenido un impacto inmenso en el pensamiento científico y filosófico del siglo XX. Gödel, al igual que otros pensadores como Bertrand Russell, A. N. Whitehead y David Hilbert intentó emplear la lógica y la teoría de conjuntos para comprender los fundamentos de la matemática. A Gödel se le conoce mejor por sus dos teoremas de la incompletitud, publicados en 1931 a los 25 años de edad, un año después de finalizar su doctorado en la Universidad de Viena.

<sup>53</sup> “*la forma habitual del consumidor, tanto en el arte y la vida, es el epigrama - que comprime, desconectado del circuito transistorizado del lenguaje, que trasciende la historia y la continuidad de la exactitud con que se ilumina al instante. La compra de un cocodrilo de goma es un epigrama: Un rápido gesto oblicuo, ingenioso que transforma un objeto en una idea por el mero hecho de la adquisición*” Jonathan Raban. Soft City. Pág. 117.

posesiones y apariencias son esencialmente las marcas de distinción social”,<sup>54</sup> que aparece desprovista de todo sentido y que se refleja en la angustia del hombre, que tan magistralmente describe la obra de Kafka. Ni Ciencia ni Religión sirven ya para que el hombre dé un sentido global a su vida.

### 3º ¿LA MODERNIDAD TRANSFORMÓ EL ABSOLUTISMO POR EL AUTORITARISMO?

Para llegar a la década de los 70, hay un largo recorrido, salpicado de acontecimientos, actitudes y comportamientos, que lejos de ser una renovación de la cultura greco-romana y un olvido de la época medieval o feudal, resulta ser una continuación solapada de la misma en cuanto al poder y su forma de ejercerlo, con lo que lleva de irradiación de ideas y formas de entender al hombre y su sociedad. Así tenemos que el despotismo ilustrado es un concepto político que surge en el siglo XVIII, que se enmarca dentro de las monarquías absolutas y que pertenece a los sistemas de gobierno del Antiguo Régimen europeo, pero incluyendo las ideas filosóficas de la ilustración, según las cuales, las decisiones del hombre son guiadas por la razón. Los monarcas de esta doctrina contribuyeron al enriquecimiento de la cultura de sus países y adoptaron un discurso paternalista. También se le suele llamar despotismo benevolente o absolutismo ilustrado; y a quienes lo ejercen dictador benevolente. En la Europa del siglo XVIII cuando las monarquías absolutas habían alcanzado momentos de plenitud de su poder, podía establecerse una distinción entre Monarquía y Estado, pero la relación entre ambos era tan estrecha que en muchos aspectos se fundían en una única realidad; así por ejemplo en Francia el rey encarnaba al Estado, se identificaba con él, era su cabeza, su principal servidor y se consideraba con la autoridad, con el derecho y también con el deber de obrar de acuerdo con lo que pensaba que era la conveniencia del Estado: “ *Luis XIV conservó el poder del estado en sus propias manos. Proyectó su autoridad como fuente de <<iluminación>> que alcanzaba a todas las acciones del estado y como la <<fuerza>> de garantizar la estabilidad y de promover cambios. Como rey, fue sol alrededor del cual giraban los satélites del estado, convirtiéndose incluso en la encarnación del propio estado. De él dependía en exclusiva que los ciudadanos fueran promovidos a – o apartados de– posiciones de autoridad, dentro de un orden cuya racionalidad y simetría cartesianas eran tan impresionantes como las de su palacio y jardines de Versalles*”<sup>55</sup>. La idea del monarca como primer servidor del Estado, identificado con él es fundamental en las Monarquías del Absolutismo Ilustrado, teniendo a Federico el Grande,<sup>56</sup> como uno de

---

<sup>54</sup> *La condición de la posmodernidad*. David Harvey. Amorrortu editores. Avellaneda, provincia de Buenos Aires. Argentina. Noviembre de 1.998. pág. 17

<sup>55</sup> *Op. Cit.* Cosmópolis. Pág. 140

<sup>56</sup> **Rey de Prusia**, de la Casa de Hohenzollern (Berlín, 1712 - Sans-Souci, Postdam, 1786). Era hijo de Federico Guillermo I, a quien sucedió en 1740. Durante su juventud se sintió inclinado hacia la literatura francesa y mantuvo correspondencia con algunos filósofos de la Ilustración; no obstante, su rechazo a la disciplina de la corte y a las tradiciones militares prusianas terminaron después de que fracasara en un intento de escapar a Inglaterra, de resultados del cual fue ejecutado un íntimo amigo del príncipe y él mismo fue condenado a prisión (1730-32). Poco antes de acceder al Trono defendió públicamente sus ideas ilustradas en su obra *Anti-Maquiavelo* (1739), en la que condenaba el realismo político inspirado por Maquiavelo en nombre de una mayor exigencia moral para los gobernantes. [http://www.biografiasyvidas.com/biografia/f/federico\\_ii.htm](http://www.biografiasyvidas.com/biografia/f/federico_ii.htm)

los soberanos que mejor la supo formular. En su ensayo sobre las formas de gobierno y sobre los deberes de los soberanos, escribía: *“El soberano está sujeto por lazos indisolubles al cuerpo del Estado... No tiene más que un bien, que es el del estado general... El soberano representa al Estado: él y sus pueblos no representan más que un cuerpo, que no puede ser feliz más que mientras la concordia los une. El príncipe es a la sociedad que gobierna lo que la cabeza es al cuerpo: debe ver, pensar, obrar para toda la comunidad, a fin de procurarle todas las ventajas... Si es el primer juez, el primer general, el primer financiero, el primer ministro de la sociedad, no es por lo que representa, sino con el fin de cumplir sus deberes. No es más que el primer servidor del Estado, obligado a obrar con probidad, con sabiduría, y con total desinterés, como si en cada momento debiera rendir cuentas de su administración a sus conciudadanos”*<sup>57</sup>. Como seguidor del ideal ilustrado (“Aufklärung”) que le hacía mantener una relación permanente con los más eminentes “philosophes” -se carteaba regularmente con Voltaire a quien acogió varias veces en sus palacios- rompió de forma clara y rotunda con la dimensión religiosa de la monarquía y creó un estado neutral que debía permitir la práctica de todos los cultos sin preferencia por ninguno de ellos, lo que expresaba con sus propias palabras al decir que *“en mi reino cada uno se salva por su propio camino”*<sup>58</sup>.

Estos primeros balbuceos del estado-nación, no sometido a la voluntad omnímoda de un monarca, no iba a desaparecer del escenario europeo, antes bien el absolutismo se iba a metamorfear, respetando el marco social fundante de la modernidad cartesiana, es decir, el respeto a la estabilidad, como piedra angular del principio organizador necesario tanto de la naturaleza como de la sociedad y, por otra la tensión existente entre la razón y las emociones en la conducta individual y colectiva. Así nos comenta Toulmin: *“A partir de 1700, las relaciones sociales en el seno de la nación-estado se definieron en términos horizontales de superioridad y subordinación, sobre la afiliación de clase: los <<ordenes inferiores>> se consideraron en general subordinados e inferiores a los de la <<clase superior>> ...”*<sup>59</sup>.

En cuanto al otro concepto en ciernes, *el autoritarismo* es un concepto muy utilizado, pero no todos entienden su significado exacto cuando lo utilizamos. De ahí que se haga necesario perfilar, dentro de los límites de este trabajo, el origen y sentido de las abundantes investigaciones sobre el autoritarismo. Podríamos decir incluso que el autoritarismo arranca de la concepción platónica de su Ideal de sociedad perfecta: *“El sueño de una <<cosmópolis>> capaz de mantener unidos los órdenes de la naturaleza y de la sociedad, se han remontado a la obra de la República.”*<sup>60</sup> Indiscutiblemente el término autoritarismo y otros similares como persona autoritaria, ideas autoritarias, formas autoritarias, etc., poseen un uso cotidiano en todas las esferas sociales, pero realmente, ¿qué es él autoritarismo?, ¿qué es lo que caracteriza a las personas

---

<sup>57</sup> [http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/federicoelgrande/el\\_antimaquiavelo.htm](http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/federicoelgrande/el_antimaquiavelo.htm).

<sup>58</sup> Cfr. Ulrich Im Hof. La Europa de la Ilustración. Ed. Crítica, Barcelona 1993. 260 Págs.

<sup>59</sup> Óp. Cit. Cosmópolis. Pág.190

<sup>60</sup> Ibíd. Pág.189.



autoritarias?, ¿cómo se origina? ¿Hay alguna relación entre el autoritarismo y el absolutismo?

El Autoritarismo, en ciencia política, se puede definir como el sistema de Gobierno e ideología donde todas las actividades sociales, políticas, económicas, intelectuales, culturales y espirituales se hallan supeditadas a los fines de los dirigentes y de la ideología inspiradora del Estado. Varias características importantes distinguen el autoritarismo -que es una forma de autocracia propia del siglo XX-, de otras formas anteriores, como el despotismo, el absolutismo y la tiranía<sup>61</sup>. En las formas anteriores de autocracia, la gente podía vivir y trabajar con una cierta independencia, siempre y cuando no se inmiscuyera en política. Sin embargo, en el autoritarismo moderno el pueblo se ve obligado a depender por entero de los deseos y caprichos de un partido político y de sus dirigentes, por regla general a causa de la adhesión de éstos a una ideología que lo engloba todo. Las autocracias anteriores estaban gobernadas por un monarca o por cualquier otro aristócrata, que gobernaba basado en un principio, como por ejemplo el derecho divino de los reyes (unión entre Estado e Iglesia), mientras que el Estado autoritario moderno está con frecuencia dirigido por un partido político, que encarna una ideología que dice tener la autoridad universal y no permite ninguna discrepancia de lealtad o conciencia.

Dentro de los diferentes autoritarismos, el fascismo es una forma de totalitarismo del siglo XX que pretende la estricta reglamentación de la existencia nacional e individual de acuerdo con ideales nacionalistas y a menudo militaristas; los intereses contrapuestos se resuelven mediante la total subordinación al servicio del Estado y una lealtad incondicional a su líder. En contraste con los totalitarismos de izquierdas identificados con el comunismo, el fascismo basa sus ideas y formas en el conservadurismo extremo. Los regímenes fascistas se parecen a menudo a dictaduras - y a veces se transforman en ellas -, a gobiernos militares o a tiranías autoritarias, pero el fascismo en sí mismo se distingue de cualquiera de estos regímenes por ser de forma concentrada un movimiento político y una doctrina sustentados por partidos políticos al margen del poder. El fascismo hace hincapié en el nacionalismo, pero su llamamiento ha sido internacional. Surgió con fuerza por primera vez en distintos países entre 1919 y 1945, sobre todo en Italia, Alemania y España. En un sentido estricto, la palabra fascismo se aplica para referirse sólo al partido italiano que, en su origen, lo acuñó, pero se ha extendido para aplicarse a cualquier ideología política comparable. Del mismo modo, Japón soportó durante la década de 1930 un régimen militarista que presentaba fuertes características fascistas. Los regímenes fascistas también existieron en periodos variables de tiempo en muchos otros países. Incluso democracias liberales como las de Francia e Inglaterra tuvieron movimientos fascistas importantes durante las décadas de 1920 y 1930. Después de la derrota de las potencias del Eje Roma-Berlín-Tokyo en la II Guerra Mundial, el fascismo sufrió un largo eclipse, pero en los últimos tiempos ha

---

<sup>61</sup> Frank W. Bealey. Diccionario de Ciencia Política. Ed. Istmo, S.A, 2003.pág.38

reaparecido de forma más o menos abierta en las actuales democracias occidentales, sobre todo en Francia y en Italia<sup>62</sup>.

La otra cara de la moneda del autoritarismo, la tenemos en el comunismo, que es una Ideología política cuya principal aspiración es la consecución de una sociedad en la que los principales recursos y medios de producción pertenezcan a la comunidad y no a los individuos: *“El capital no es, pues, una fuerza personal; es una fuerza social. En consecuencia, si el capital es transformado en propiedad colectiva, perteneciente a todos los miembros de la sociedad, no es la propiedad personal la que se transforma en propiedad social. Sólo habrá cambiado el carácter social de la propiedad. Esta perderá su carácter de clase<sup>63</sup>”*. En teoría, estas sociedades permiten el reparto equitativo de todo el trabajo en función de la habilidad, y de todos los beneficios en función de las necesidades. Algunos de los conceptos de la sociedad comunista suponen que, en último término, no se necesita que haya un gobierno coercitivo y, por lo tanto, la sociedad comunista no tendría por qué tener legisladores. Sin embargo, hasta alcanzar este último estadio, el comunismo debe luchar, por medio de la revolución, para lograr la abolición de la propiedad privada; la responsabilidad de satisfacer las necesidades públicas recae, pues, en el Estado. El concepto comunista de la sociedad ideal tiene lejanos antecedentes, incluyendo La República de Platón y las primeras comunidades cristianas. La idea de una sociedad comunista surgió, a principios del siglo XIX, como respuesta al nacimiento y desarrollo del capitalismo moderno. En aquel entonces, el comunismo fue la base de una serie de afirmaciones utópicas; sin embargo, casi todos estos primeros experimentos comunistas fracasaron; realizados a pequeña escala, implicaban la cooperación voluntaria y todos los miembros de las comunidades creadas participaban en el proceso de gobierno. Posteriormente, el término “comunismo” pasó a describir al socialismo científico, la filosofía establecida por Karl Marx y Friedrich Engels a partir de su Manifiesto Comunista. Desde 1917, el término se aplicó a aquellos que consideraban que la Revolución Rusa era el modelo político ideal, refundido el tradicional marxismo ortodoxo con el leninismo, creador de una verdadera praxis revolucionaria. Desde el inicio de aquella, el centro de gravedad del comunismo mundial se trasladó fuera de la Europa central y occidental; desde finales de la década de 1940 hasta la de 1980, los movimientos comunistas han estado frecuentemente vinculados con los intentos de los países del Tercer Mundo de obtener su independencia nacional y otros cambios sociales, en el ámbito del proceso descolonizador<sup>64</sup>.

Uniendo las ideas del autoritarismo como forma de gobierno de un estado-nación, bien sea el fascismo o el comunismo, trataremos de aclarar algunos aspectos problemáticos del autoritarismo, problemas que puede estudiarse desde diferentes perspectivas: regímenes políticos autoritarios, condiciones económicas y sociales determinantes de tales regímenes, etc. Pero nosotros nos adentraremos en su abordaje desde una sola perspectiva, la perspectiva psicológica, ya que para que existan

---

<sup>62</sup> *Ibíd.* págs. 172-73

<sup>63</sup> Cfr. *El Manifiesto del Partido Comunista*. Marx y Engels. (1948). Edición electrónica - Buenos Aires 2004.

<sup>64</sup> Cfr. *Historia del Siglo XX*. Eric Hobsbawm. Capítulo V. Contra el enemigo común. Ed. Crítica, 5º reimpresión, octubre 1997. Págs. 149-181.

regímenes autoritarios, las personas necesitan o permiten consciente o inconscientemente esos regímenes, es decir, más en concreto estudiaremos el autoritarismo como variable de personalidad: según esta perspectiva el autoritarismo de las personas vendría determinado por algunas de las características psíquicas de la estructura de personalidad de esas personas autoritarias, es decir, creemos que el autoritarismo puede estar determinado por las propias estructuras ideológicas de un pensamiento de búsqueda de la certeza, con una personalidad también necesitada de seguridad ante las inseguridades de la propia vida.

El concepto de autoritarismo, tal como lo utilizaremos en este trabajo, surgió históricamente dentro de la teoría del rasgo<sup>65</sup> y para entenderlo plenamente es imposible aislarlo de los supuestos teóricos de esa teoría que pretende explicar la personalidad como el conjunto de disposiciones estables que se reflejan en conductas transituacionalmente consistentes. Pero, por otra parte, al ser el autoritarismo un constructo de plena vigencia actual y llevar ya varias décadas en la palestra de las polémicas psicológicas, posee ya una cierta historia, historia que creo totalmente necesario recordar para comprender el hilo argumental entre autoritarismo y posmodernidad. Ya los propios orígenes del concepto marcarán buena parte de sus contenidos y orientación.

Los orígenes de las investigaciones en este campo hay que colocarlas en torno a la Segunda Guerra Mundial e íntimamente vinculados a algunas de sus causas y a algunas de sus consecuencias. Esas causas son los prejuicios antisemitas de buena parte del pueblo alemán y esas consecuencias son el genocidio judío por parte de los nacionalsocialistas alemanes. De hecho, dos libros son fundamentales en estos orígenes, y los dos poseen algunas características comunes: el primero, totalmente teórico, abriría el camino a las investigaciones sobre el autoritarismo. Nos estamos refiriendo al libro que Erich Fromm<sup>66</sup> publicó en 1941 "*El miedo a la libertad*"<sup>67</sup>. El segundo es indiscutiblemente la obra más influyente en este campo "*La personalidad Autoritaria*"<sup>68</sup>, publicado en 1950 por Adorno, Frenkel-Brunswik, Sanford y Levinson. Los dos autores, Fromm y Adorno, eran judíos, huidos de la Alemania nazi y emigrados los dos en los EE.UU. Pero existen también importantes diferencias entre ambos trabajos: baste enumerar la tal vez más importante de tales diferencias, la metodología empleada por Adorno es ya una metodología empírica, llegando por este camino a resultados fundamentalmente similares a los de Fromm. Todo ello dará un matiz

---

<sup>65</sup> [http://es.wikipedia.org/wiki/Modelo\\_de\\_los\\_cinco\\_grandes](http://es.wikipedia.org/wiki/Modelo_de_los_cinco_grandes).

<sup>66</sup> **Erich Fromm** (Frankfurt, 1900 - Muralto, 1980) Psicoanalista alemán. Del psicoanálisis parece apreciar sobre todo la crítica a la sociedad occidental, y del "primer Marx", el de los *Manuscritos económicos-filosóficos del año 1844*, el proyecto humanista. Estos intereses se remontan a su licenciatura en Sociología y Psicología, obtenida en Heidelberg en 1922. Al finalizar sus estudios, ingresó en el Instituto de Psicoanálisis de Berlín, pero permaneció al margen de la Asociación Internacional Freudiana. Trabajó con Horkheimer y Adorno en el Institut für Sozialforschung de Frankfurt. En 1934, emigró a América por cuestiones raciales, y vivió en Nueva York y en Cuernavaca (México).

<sup>67</sup> *El miedo a la libertad*. E. Fromm. Ed. Paidós estudio, 13ª reimpresión en España, 1.989.

<sup>68</sup> *La personalidad autoritaria*. T. W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson y Nevitt R. Sanford Estudios sobre el prejuicio. Ed. Proyección. Buenos Aires Argentina., 1965. 926 páginas.



ideológico muy definido a las investigaciones llevadas a cabo sobre el autoritarismo que será criticado posteriormente por autores como M. Rokeach, entre otros.

En el miedo a la libertad, Erich Fromm, cuya obra es un continuo intento de aplicación de los conceptos y el método del psicoanálisis a los fenómenos históricos y sociales, pretende estudiar a través de qué mecanismos esos hechos históricos y sociales van formando la conciencia psíquica individual, y para ello estudiará el significado que para el hombre moderno tiene la libertad, y el cómo y el por qué de sus intentos de rehuirla, a la luz de los procesos históricos, sociales y económicos. La piedra angular sobre la que girará toda la obra de Fromm en este punto es de sobre conocida: *“el hombre, cuanto más gana en libertad más pierde en seguridad”*<sup>69</sup>. Y ello parece ser la espada de Damocles que siempre pende sobre la cabeza del hombre: si quiere ser libre le acechará una gran inseguridad, inseguridad que a su vez le hará rehuir esa libertad. Por ello en épocas de crisis, y la nuestra es una de ellas, el hombre siente más inseguridad, sentimientos de impotencia, etc., y de ahí que sea justo en épocas de crisis cuando más prolifera el autoritarismo. Fromm analiza este proceso dialéctico seguridad-libertad a tres niveles: ontogenético, filogenético e histórico. De los tres, posiblemente el que más nos interese sea el último. Veámoslo brevemente: A pesar del posible “cliché” histórico, afirma Fromm, que era la ausencia de libertad individual la más destacada característica de la Edad Media. Pero, en cambio, existía una gran seguridad. Sin embargo, al final del Medievo fue constatándose una revuelta en todos los terrenos contra esa estructura medieval, en filosofía, economía, etc. Como consecuencia de tal revuelta se produjo un cambio radical en la posición del hombre moderno; el hombre era ya dueño de su destino, poseía un grado de libertad desconocido hasta entonces, pero a la vez perdió la seguridad que poseía en el Medievo<sup>70</sup>. También Toulmin, en esa misma perspectiva, ahonda un poco más en la misma, expresándolo de la siguiente forma: *“Para Montaigne, una buena parte de nuestra humanidad consiste en cargar con la responsabilidad de nuestros cuerpos, sentimientos y afectos de las cosas que hacemos, dados estos cuerpos y sentimientos; lo que debemos hacer aun cuando no siempre podamos ejercer un control absoluto sobre estas cosas. [...] La cuestión mente-cuerpo tiene más importancia de lo que parece a primera vista. La manera de abordarla no es un asunto de mera teoría; como lo que esta en juego implica <<autocontrol>>, se suscitan cuestiones morales o sociales. Los cambios que se producen en la actitud intelectual y en la teoría filosófica entre 1580 y 1640 corren, así parejos con unos cambios más amplios que se producen en la actitud hacia aceptable o no aceptable. En la década de 1640, los racionalistas no sólo restringen la racionalidad a los sentidos y al intelecto –lo que los psicólogos llaman ahora la <<cognición>>- sino que también refleja los primeros amagos de esa <<respetabilidad>> que va a ser tan influyente en los dos siglos y medio siguientes.”*<sup>71</sup>. Las soluciones que cada persona emplea para combatir esa inseguridad,

---

<sup>69</sup> Óp. cit. El miedo a la libertad. Págs. 41-42

<sup>70</sup> Ibídem. El miedo a la libertad. Págs.77-78

<sup>71</sup> Óp. Cit. Cosmópolis. Pág.73.

según Fromm, son muy variadas, pero entre ellas destacan dos, muy utilizadas y muy relacionadas entre sí:

*-El autoritarismo: “es un mecanismo de evasión que consiste en la tendencia a abandonar la independencia del yo individual propio, para fundirse con algo o alguien exterior a uno mismo, que tiene autoridad o se le atribuye. Posee dos formas principales, que suelen ir juntas en los individuos autoritarios: la primera es una tendencia fuerte a la sumisión y a la dependencia, como consecuencia de los sentimientos de inferioridad, impotencia e insignificancia individual. La segunda, también consecuencia de sus sentimientos de inferioridad, se refiere a la tendencia a someter a los demás, pero de una forma tan ilimitada y absoluta que estos queden sometidos al papel de meros instrumentos”<sup>72</sup>.*

*-Conformidad automática: también como consecuencia de los sentimientos de inferioridad, insignificancia e impotencia, “el hombre abandona su yo individual, deja de ser uno mismo para ser uno de tantos, se identifica y conforma con la mayoría”<sup>73</sup>.* Como ya Ortega y Gasset había anunciado más de cincuenta años, será este mecanismo el más utilizado por el hombre contemporáneo.

Fromm cree que la culminación de todo este proceso histórico se encuentra en la Alemania nazi (1933- 1945): *¿cómo fue posible que el partido nacionalsocialista alemán, de reciente creación, alcanzara el poder en tan breve tiempo y como consecuencia de ser votado por una mayoría del pueblo alemán?* Muchos creen que la victoria nazi fue la consecuencia de un engaño por parte de una minoría acompañado de coerción sobre la mayoría del pueblo. Pero con ello no queda explicado el fenómeno. En el aspecto psicólogo, ni debemos contentarnos con esta explicación. El problema es mucho más profundo: la explicación es fundamentalmente de tipo psicológico. La raíz del problema -y por tanto también la posibilidad de solucionarlo- no está tanto en las condiciones socioeconómicas ambientales, cuanto en la estructura de la personalidad de los individuos que se someten a toda autoridad y a toda norma. Aunque, evidentemente, esa estructura de personalidad venga determinada por las estructuras socioeconómicas en que le ha tocado formarse. Es la nuestra una época de crisis, debido sobre todo a la rapidez con que se suceden las transformaciones sociales y una de las consecuencias de esta crisis es la falta de estructuración del campo cognitivo del individuo, lo cual le crea al hombre moderno una gran ansiedad e inseguridad, fenómenos estos que le empujarán hacia el autoritarismo y hacia el prejuicio como soluciones a esa inseguridad y a esa ansiedad.

---

<sup>72</sup> Óp. Cit. El miedo a la libertad., pág. 146

<sup>73</sup> Ibíd. pág.183

En esta línea escribieron Adorno y sus colaboradores “*La Personalidad Autoritaria*”<sup>74</sup>, autores que definen el autoritarismo como una tendencia general a colocarse en situaciones de dominación o sumisión frente a los otros como consecuencia de una básica inseguridad del yo. El principal objetivo de este libro fue, en palabras de sus autores “*el de estudiar al sujeto potencialmente fascista, cuya estructura de personalidad es tal que le hace especialmente susceptible a la propaganda antidemocrática*”<sup>75</sup>. Parten de la hipótesis fundamental de que la susceptibilidad de un individuo para ser absorbido por esta ideología depende primordialmente de sus necesidades psíquicas. Para medir tal susceptibilidad construyeron una escala, que llamaron Escala F, con dos objetivos fundamentales:

- Detectar el etnocentrismo, y
- Detectar al sujeto potencialmente fascista.

Este factor de autoritarismo, medido por la Escala F, se compone, según Adorno, de nueve subvariables teóricas: 1) *Convencionalismo*: adhesión rígida a los valores convencionales de la clase media. 2) *Sumisión autoritaria*: actitud de sumisión y aceptación incondicional respecto a las autoridades morales idealizadas del endogrupo. 3) *Agresividad autoritaria*: tendencia a buscar y condenar, rechazar y castigar a los individuos que violan los valores convencionales. 4) *Antiintraceptividad*: oposición a lo subjetivo, a la autoreflexión, a la introspección. 5) *Superstición y estereotipia*: creencia en la determinación sobrenatural del destino humano e inclinación a pensar en categorías rígidas. 6) *Poder y fortaleza*: preocupación por la dimensión dominio-sumisión, fuerte-débil, etc; en sus relaciones interpersonales, identificándose con las figuras que representan el poder y valorando en exceso la fuerza y la dureza. 7) *Destructividad y cinismo*: significa una hostilidad y un vilipendio general de la humanidad. 8) *Proyectividad*: al proyectar hacia el exterior impulsos emocionales inconscientes, las personas autoritarias tienden a creer que en el mundo suceden cosas desenfrenadas y peligrosas. 9) *Sexo*: preocupación exagerada por las cuestiones sexuales.

Ya que no hemos entrado en explicar los detalles de esta obra, creemos que puede entenderse mejor su contenido recordando las conclusiones textuales de sus autores: “*En opinión de los autores, el resultado capital del presente estudio es la demostración de que existe una estrecha correspondencia en el tipo de enfoque y perspectiva que un sujeto puede adoptar en una gran variedad de campos de la vida, de los aspectos más íntimos de la adaptación familiar y sexual, pasando por las relaciones personales con la gente en general, hasta las ideas religiosas, políticas y sociales. (...). De igual modo, la dicotomía padre-hijo lleva a un concepto dicotómico de las*

---

<sup>74</sup> Del original: *The authoritarian personality*. Harper, Nueva York, 1950. W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson y Nevitt R. Sanford, (1965). *La personalidad autoritaria*. Estudios sobre el prejuicio. Ed. Proyección. Buenos Aires Argentina., 1965. 926 páginas.

<sup>75</sup> Óp. Cit. *La personalidad autoritaria*. Adorno y cois., 1950, Pág. 27.

*relaciones sociales, enfoque que se manifiesta especialmente en la formación de estereotipos y en la tendencia a establecer una separación entre endogrupo y exogrupo. El convencionalismo, la rigidez, la negación represiva y la consiguiente irrupción de la debilidad, el temor y el espíritu de dependencia que existen dentro de uno, son simplemente aspectos de la misma pauta fundamental de la personalidad; puede observarse en la vida personal y en las actitudes hacia la religión y los problemas sociales”.*<sup>76</sup> No entraremos en profundidad en las críticas metodológicas que ya en la misma década de los 50 se levantaron contra estos trabajos<sup>viii</sup>.

### **3.1 Razón de Estado por La Sin Razón del Mercado.**

La conformación de los Estados Nacionales tuvo su origen durante la transición del feudalismo al capitalismo. No puede ser explicada sino dando cuenta de la multiplicidad de factores que intervinieron y que se retroalimentaron en un proceso que llevó varios siglos. Los cambios políticos, económicos, sociales y culturales por sí mismos no pueden dar cuenta completamente del proceso de consolidación de los estados nacionales, que comenzaron constituyéndose en la Europa occidental entre los siglos XVI a XVIII. No obstante, las transformaciones en el plano del poder fueron fundamentales: el pasaje del poder político feudal disperso y relativamente limitado por la Iglesia y los señores feudales locales a un poder centralizado en la figura del monarca. La concentración del poder de los reyes por encima de la Iglesia, así como la pérdida de poder de los señores feudales locales a raíz de la desaparición gradual de la servidumbre, permitió el surgimiento en el siglo XVII de los denominados Estados absolutistas. La coerción pasó del ámbito del señorío feudal al plano “nacional”, creándose un aparato reforzado de poder para controlar y reprimir a las masas campesinas. La nobleza mantenía su dominio mientras “toleraba” o se adaptaba al surgimiento de un nuevo antagonista, las burguesías comerciales de las ciudades medievales.

La expresión Razón de Estado -Estado del absolutismo ilustrado-, tiene una doble vertiente: expresión de poder absoluto, que no toleraba ningún otro poder que le pudiera hacer sombra, pero manifestación también de la convicción profunda en la necesidad de abrir paso a las luces, apartando los obstáculos que pudieran frenar las reformas ilustradas. La Razón de Estado designa el imperativo en virtud del cual se autoriza al poder a transgredir el Derecho, la ley positiva a favor del bien común, del interés general o del bien público. Por eso en caso de conflicto entre los intereses del Estado y otros intereses o bienes jurídicos, prevalece el interés del Estado aunque para ejecutarlo deba vulnerarse la legislación positiva e incluso la formación moral, tal como indica el padre de la política moderna, Nicolás Maquiavelo<sup>77</sup>, el cual centra su

---

<sup>76</sup> Óp. Cit. La personalidad autoritaria. Adorno y cois., 1950, Pág. 903.

<sup>77</sup> **Nicolás Maquiavelo** (en italiano Niccolò di Bernardo dei Machiavelli) (Florencia, 3 de mayo de 1469 - Florencia, 21 de junio de 1527) fue un diplomático, funcionario público, filósofo político y escritor italiano. Fue asimismo una figura relevante del Renacimiento italiano. En 1513 publicó su tratado de doctrina política titulado *El Príncipe*.

diferencia radical con toda la tradición política anterior en la defensa de la autonomía de la política, y la afirmación de la separación y fractura ineliminable entre política y moral. Mantener la independencia entre la esfera ética y la política y nunca sostener que todo aquello que fuese políticamente conveniente o útil para la conservación y defensa del Estado fuese, por eso mismo, moralmente correcto. Al contrario, creyó que no se podía valorar como justo todo aquello que el Estado considerase útil o necesario para su propia conservación, pues los principios morales que están en la base de la vida civil son válidos en toda forma de vida en sociedad, aun cuando reconozca de forma traumática, y sin hipocresía de ningún tipo, que a veces es necesario violarlos, pero no por ello pierden su predicado moral convirtiéndose en moralmente válidos. La justificación de los medios en virtud de un bien superior: “... *en las deliberaciones en que está en juego la salvación de la patria no se debe guardar ninguna consideración a lo justo o lo injusto, lo piadoso o lo cruel, lo laudable o lo vergonzoso, sino que, dejando de lado cualquier otro respeto, se ha de seguir aquel camino que salve la vida de la patria y mantenga su libertad.*”<sup>78</sup>.

Hoy estamos en un Estado de derecho democrático y social y por tanto la justificación de los presupuestos definitorios de la Razón de Estado serían contrarios a la esencia del mismo:

- No cabe hacer primar el interés general sobre el individual pues, de un lado, ello contradice el sistema de libertades y garantías político-liberales y de otro lado, exige asumir una concepción fuerte, injustificada y poco materializable de la comunidad en sentido orgánico.
- Existe una contradicción interna y de presupuestos políticos en la afirmación de la posibilidad de legalizar lo que el mismo Estado de Derecho considera ilegal o inmoral.

En nuestra sociedad occidental, la defensa de la Democracia, tal como la define Bobbio<sup>79</sup>: “*el gobierno del poder visible, el gobierno del poder público en público*”<sup>80</sup>; en cuanto se sitúa en la esfera de la política, esto es de la cosa pública, tendría como regla general la transparencia, el principio de publicidad como condición del conocimiento/información, sin el que no es posible, de un lado la participación de quienes son titulares del poder y de otro, el control de quien lo administra en su nombre. En cuanto a las “falsas promesas” enunciadas por Bobbio, cabe señalar que en primer término la democracia se concibe como la relación directa entre Estado e individuos<sup>81</sup>, sin la existencia de cuerpos intermedios. Sin embargo la realidad nos ha mostrado lo opuesto, los grupos, y no los individuos, se han convertido en sujetos políticos

---

<sup>78</sup> El Príncipe. Nicolás Maquiavelo. Discorsi, III, pág. 41.

<sup>79</sup> **Norberto Bobbio** (Turín, Italia, 18 de octubre de 1909-9 de enero de 2004), jurista, filósofo y politólogo italiano. Uno de los más eminentes pensadores de los últimos tiempos.

<sup>80</sup> *La democracia y el poder invisible*. Norberto Bobbio. Traducción de José F. Fernández Santillán. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 02/11/1998. Pág.34. Diez años después afirmó que “...un Estado tiene mayor o menor democracia según sea la extensión del poder visible respecto del invisible”.

<sup>81</sup> Esta concepción se explica a partir del cambio del concepto orgánico de sociedad existente hasta la época feudal y el paso hacia una sociedad individualista de tipo secular.

relevantes, vale decir, las organizaciones, los sindicatos, los partidos políticos, han sido los articuladores o mediadores entre el Estado y la sociedad. Por lo tanto podemos extraer: a) no son los individuos (como se pensaba al concebir la democracia moderna) sino los grupos los protagonistas de la vida política en una sociedad democrática y; b) no existe un poder soberano único sino el pueblo dividido en grupos contrapuestos, en competencia entre ellos, con una autonomía relativa respecto al gobierno central. En definitiva existe, acuñando el término de Robert Dahl<sup>82</sup>, una poliarquía, una democracia pluralista, que en definitiva provoca un distanciamiento entre poder - sociedad o más bien entre individuo y democracia no cumpliendo de esta manera el modelo democrático originario (ideal)<sup>83</sup>.

Aunque no pareciera haber duda alguna de la caracterización realizada por Bobbio acerca de que la existencia de diversos grupos mermarían los ideales democráticos y se transforman en una promesa no cumplida, también cabe preguntarse si estos grupos amenazarían la existencia misma de la democracia; Bobbio responde de manera optimista al señalar que: *“la existencia de grupos de poder que se alternan mediante elecciones libres permanece, por lo menos hasta ahora, como la única forma en que la democracia ha encontrado su realización concreta<sup>84</sup>”*. Sin embargo podemos acusar esta afirmación de autocomplaciente ya que al no poder prever el futuro nada nos garantiza que las democracias no sufrirán cada vez más las amenazas de los grupos, por ejemplo, de intereses económicos transnacionales. Por consiguiente sería coherente añadir la variable del crecimiento a escala global del mercado. Profundizando la variable económica y en relación al individuo-Estado, podría decirse que la propiedad individual no le confiere al individuo un carácter totalmente autónomo ya que si afirmamos la existencia de ésta (propiedad individual) también deberíamos afirmar la igualdad de medios y condiciones para producir, es decir, el individuo no produce la totalidad de los bienes necesarios para su subsistencia y por lo tanto debe articular sus intereses con otros individuos, creando formas de dependencia recíproca e incluso sometiendo a otros para garantizar su subsistencia, para esto el individuo agrupado en alguna organización de diversa índole intenta alcanzar el poder o influir en él para servir a sus intereses estableciendo las reglas del juego que más convengan a su organización en la competencia entre grupos contrapuesto; bajo esta argumentación, una democracia donde no exista aislamiento entre individuo y Estado sólo sería concebible en la medida que los individuos pudieran satisfacer por sí solos todas sus necesidades; o en caso contrario, que los medios para satisfacer esas necesidades pertenezcan a la sociedad en su conjunto. El mismo criterio que he argumentado más arriba es aplicable en cuanto a la representación de intereses particulares por sobre el interés general de la nación.

---

<sup>82</sup> **Robert Alan Dahl** (nacido el 17 de diciembre de 1915), es profesor emérito de ciencia política en la Universidad de Yale, fue presidente de la Asociación Americana de Ciencia Política (*American Political Science Association*) y es, en la actualidad, uno de los más destacados politólogos norteamericanos. En los años sesenta del siglo XX, mantuvo una polémica con Charles Wright Mills sobre la función de los grupos de poder en la toma de decisiones dentro de la política en los Estados Unidos. Mientras Mills defendía la tesis de que las decisiones en Estados Unidos son tomadas por una élite reducida, Dahl opina que existe una pluralidad de grupos que compiten entre sí, limitan las acciones de los otros y cooperan para beneficio mutuo. Dahl decía que si esto no es una verdadera democracia, en el sentido populista, es al menos, un tipo de poliarquía.

<sup>83</sup> La democracia: una guía para los ciudadanos. Robert Dahl. Madrid, Taurus 1999. 246 Págs.

<sup>84</sup> Óp. Cit. La democracia y el poder invisible. Págs.16-17



También podría señalarse que para mantener una estructura democrática de dicha forma, en atención al interés general de la nación, manteniendo las estructuras económicas capitalistas, no sería posible y de haber intentos (y si los ha habido) no serían más que fenómenos de tipo populista, es decir, fenómenos que tienden al interés general de la nación pero que en el fondo no son más que grupos de elite que pretenden articular sus intereses con los de la sociedad en general y que terminan por fracasar al momento de ceder a los intereses de uno u otro grupo social.

Otro aspecto de nuestras democracias es, el “*espacio limitado*”, es decir, el mayor o menor grado de democratización de las sociedades, considerando la presencia de una mayor democracia a través de la existencia de adecuadas instancias de participación. Sin embargo para concebir una mayor participación en todos los niveles de las organizaciones sociales, tendría el estado que intervenir en asuntos de índole privado con el fin de democratizarlos, poniendo en riesgo las relaciones democracia - individuo. Por otra parte el reconocimiento de un “*poder invisible*” pone en serio problemas los principios democráticos del poder gubernamental. En este sentido el argüir a la “Razón de Estado” o la subsistencia en democracia de los arcana imperii –los secretos del imperio- implica la reducción de la expansión democrática y por lo tanto un menor control hacia el poder por parte del ciudadano. Esta apreciación posee una validez moral si es que se quiere manifestar en la praxis los principios democráticos, sin embargo presenta algunas controversias desde la óptica de la conservación del Estado y de la estabilidad política ya que muchas veces si es que se quiere mantener la gobernabilidad o el equilibrio democrático se debe apelar al uso de mecanismos oscuros, que no serían sometidos al control público, entrando en contradicción con los principios democráticos pero con el fin de preservar la estabilidad del sistema y por ende de la democracia; desde la perspectiva maquiavélica ésta sería una acción loable siempre y cuando se ajuste a preservar el interés general de la nación. El fin no justifica los medios. La Razón de Estado puede llegar a justificar acciones transgresoras necesarias a la consecución de seguridad y autonomía de la comunidad. Así por ejemplo los medios inevitablemente sangrientos que se utilizan en una guerra defensiva, supuestamente producto de una agresión o posible agresión exterior, tratan de ser justificados mediante la apelación a la seguridad del Estado y a la autodefensa de la comunidad. El argumento de que el fin justifica los medios atenta contra el respeto a las libertades y la integridad individual y justifica medidas y consecuencias inaceptables como puede ser el castigo predictual.

También tenemos otro concepto maniqueo, Secreto de Estado, el cual denomina Sissela Bok<sup>85</sup> como: “*un conocimiento intencionadamente separado, un conocimiento que se reserva a unos pocos y excluye a los demás.*”<sup>86</sup> Lo que constituye al secreto es la

---

<sup>85</sup> **Sissela Bok** nació en Suecia y educada en Suiza y Francia antes de venir a los Estados Unidos. Ella recibió su licenciatura y maestría en psicología en la Universidad George Washington en 1957 y 1958, y su doctorado en filosofía en la Universidad de Harvard en 1970. Anteriormente fue profesor de Filosofía en la Universidad de Brandeis.

<sup>86</sup> *The limits of confidentiality. Secrets: on the ethics of concealment and revelation.* Sissela Bok .New York: Pantheon Books, 1982: 116-135

derogación del principio general de conocimiento, una derogación que se advierte a sí misma como excepcional. El secreto sería pues la noción del núcleo mismo del ideal democrático de la igualdad de condiciones en el conocimiento para que todos participen de forma paritaria en el poder. Montaigne dice: “*Si el bien público requiere que se traicione, que se mienta y se masacre dejemos tales encargos a gentes más obedientes o más flexibles.*”<sup>87</sup> El secreto contradice los presupuestos políticos del Estado de Derecho, su publicidad, la posibilidad de controlarlo y la interdicción de la arbitrariedad. El engaño y la mentira son rápidamente rechazados alegando su ilicitud, pero el secreto puede implicar un engaño, una mentira, ya que no se puede controlar su entidad por lo que todos son potencialmente maliciosos.

*Cosmópolis* se tambalea porque sólo los más viejos del lugar creen que exista algo universal que subyace a *todo*. Pero si todo el fundamento teórico de *Cosmópolis* se puso en duda en los años setenta y ochenta; todo su fundamento ético y político se pone en duda con unos procesos económicos que han transformado *Cosmópolis* en un mundo globalizado donde el «idioma universal» ya no es la razón para entendernos entre los seres humanos, sino la herramienta para imponer un mercado impersonal que no supone el acuerdo universal, sino simplemente el consumo generalizado. Si uno recuerda el reparto colonial que en el XIX se hizo del mundo, podrá considerar que ciertamente *Cosmópolis* nunca fue sino una excusa para establecer un estado de paz estable (no justo, sino donde sencillamente se ponía el pie sobre los demás de una manera estable); eso es lo que se nos echa en cara *con fuerza* a quienes pensábamos que un mundo cosmopolita era el culmen de la justicia universal y ahora nos es difícil dar razón de nuestra «ingenua» creencia. Es verdad que en algún momento el cosmopolitismo aparece como la admisión de que todos los humanos tenemos siempre en común no tanto una ley o una naturaleza cuanto un deseo de querer ser felices, de poder vivir con dignidad, de explicar nuestros actos cuando se nos afronta algo, etc. , pero esta forma más *light* y amable que hoy el cosmopolitismo puede adoptar (yo, nacido en París, vivo en Tánger y viajo habitualmente por Europa y Estados Unidos) no tiene nada que ver con la exigencia de *Cosmópolis*. De hecho o se hace similar al viajero de Montaigne (ese curioso que viaja sencillamente para decirse a sí y, al tiempo, decir desde sí algo sobre el mundo)<sup>88</sup> o vuelve a poner sobre la mesa derechos inalienables del ser humano independientes del país, de la casa donde habiten (país y casa generalmente amueblados ambos merced a una globalización impuesta).

En su día Toulmin consideró que ante el mundo que se le abría la postura ideal era hacernos hijos tanto del racionalismo que comienza con Descartes cuanto del

---

<sup>87</sup> *De lo útil y lo honesto*. Michel de Montaigne. Edición digital basada en la de París, Casa Editorial Garnier Hermanos, [s.a.].que, precisamente, precede en el libro III de su gran obra a otro sobre el arrepentimiento.

<sup>88</sup> Posición que mostrará al XVIII francés de modo ejemplar Fougeret de Monbron en su *El cosmopolita o el ciudadano del mundo* que en 1750 plantea la posición del cosmopolitismo cínico de la que antes hablé de un modo ejemplar y quizás de una manera mucho más contemporánea que el caso de Montaigne: «*Todos los países me son iguales siempre que pueda disfrutar en libertad de la claridad del cielo y que pueda mantener convenientemente a mi persona hasta el final de mis días*» [Fougeret de Monbron, *Le cosmopolite ou le citoyen du monde*, MHRS (Modern Humanities Research Association) n.º 22, 2010 (*El cosmopolita o el ciudadano del mundo*, Pamplona, 2011)].



Humanismo que se perdió con él<sup>89</sup>, pues ahora nuestro interés ya no es la estabilidad y uniformidad, sino proteger la diversidad y adaptabilidad. Tener nostalgia de la vieja *Cosmópolis* es olvidar en qué se apoyaba: el sol y sus planetas se reflejaba en el rey sol y sus vasallos. Y eso ya no nos convence pues «*en una época de interdependencia y cambio histórico, la mera estabilidad y permanencia ya no es suficiente*»<sup>90</sup>, de ahí nuestro retorno filosófico y teórico a lo oral, a lo local, a lo particular y ello sin querer dejar de lado la gran teoría que nos ha dado a luz, la interdependencia que nos hace universales. Toulmin en su momento no veía más solución que una cosmópolis ecológica, donde el modelo no fuera la física sino la compleja vida, donde todo estuviera conectado sin que se renunciara a la particularidad del individuo. No se trata de olvidar el Estado-nación sino simplemente plantear que no pocas veces tiene intereses que no son naturales ni fundamentados. Y sobre todo recuperar lo razonable frente a lo racional, hacer hincapié en lo temporal, en la pequeña escala, en el hecho de que la justicia ya no vendrá bajo el modelo de *Cosmópolis*, pero sí deberá ser cosmopolita: deberá viajar, hablar y tratar de recoger lo pequeño en lo global, lo cual, en política, quizá sea no olvidar Liliput: «*Por último, atendiendo a lo transnacional, no olvidemos Liliput. Las comunidades locales y los grupos no representados necesitan medios de autoexpresión y protección... en la tercera fase de la Modernidad, el nombre del juego será influencia y no fuerza y, jugando en este terreno, los liliputienses tienen ciertas ventajas*»<sup>91</sup>. El esperanzado mensaje con el que finaliza el libro de Toulmin quizá hoy nos suene demasiado optimista y esa es realmente la diferencia que marcan los años transcurridos entre la publicación de *Cosmópolis* y nuestros días. Lo que hemos aprendido en tres décadas es que no sabemos realmente como mirar a la pequeña escala y conservar al mismo tiempo el mundo en el que vivimos y al que no deseamos renunciar (para, sin ir más lejos no perder nuestra misma noción de Justicia). Que la justicia ha de ser global parece hoy evidente, pero ¿cómo hallar el mismo marco de la discusión global siquiera de cuáles han de ser los problemas a discutir? ¿Cómo imaginar un Tribunal Penal Internacional sin un consenso fuerte, sin la firma definitiva de todos? Que otros países entren en la discusión internacional, tal y como hoy acontece y Toulmin anunciaba que era inevitable, nos deja, de nuevo, en una época de confusión donde el remedio del XVII ya no vale porque lo hemos finiquitado. Y donde el escepticismo humanista, como entonces, trae problemas y además (y posiblemente más importante) no es desarrollado por todos. En estos términos el viajero nos es curioso pero insoportable y el cosmopolita kantiano supone demasiadas cosas poco cosmopolitas. Como se intuye, la solución es compleja.

---

<sup>89</sup> Óp. Cit. *Cosmópolis*. Págs. 180-181.

<sup>90</sup> *Ibidem*. Pág. 186

<sup>91</sup> Óp. Cit. *Cosmópolis*. Pág. 208

#### 4. ° ¿QUÉ SE PUEDE ENTEDER POR POSMODERNIDAD?

Ya a principios del siglo XX la diversidad (que aparece incluso en las mismas ciencias) resulta tal que hace imposible mantener el sueño de un Cosmos ordenado según una misma ley. El evolucionismo, Freud, la antropología, las nuevas ciencias, un sinfín de situaciones que -el mismo Toulmin recopila- para mostrar que en 1910 la variedad era tan grande que la «*Europa occidental estaba al borde de regresar al mundo de la moderación política y la tolerancia humana que había sido el sueño de Enrique IV y de Montaigne*»<sup>92</sup>. Pero la evidencia de que a comienzos del siglo XX ya se debía cambiar el sueño de *Cosmópolis* por otro diferente quedó olvidada de nuevo por una situación política internacional que hizo patente la necesidad de un orden «cosmopolita». Podemos advertir un convincente paralelo entre 1630 y 1930: las dos guerras mundiales y posteriormente la guerra fría no eran el ambiente más propicio para olvidar un lugar de común resolución de conflictos por otro de retórica y diferencia; mala era la situación para jugar a la locura del surrealismo, del dadaísmo o de los mundo probables e incluso diferentes tal y como aparecían en las nacientes teorías científicas. Lo cierto es que la quiebra de *Cosmópolis* no podía demorarse más y ya a partir de los sesenta y de los setenta comienza el gran cambio: se pone de manifiesto que no hay lugar para una sola ley, que incluso el Cosmos era demasiado complejo como para regirse con una sola voz y nuestra misma comprensión de la ciencia deja de ser unificada (el plural -las ciencias- comienza a ser utilizado poniendo en claro que cada ciencia tiene un diferente método de acercamiento a su objeto); también dejamos de ser tomados como elementos racionales económicos y, con Freud, aceptamos las pasiones y no distinguimos entre mente y cuerpo - con ello comenzamos a considerar que la razón no debe ser en todo punto racional y aprendemos hasta a razonar «ecológicamente»; es, todo ello, el comienzo de una nueva era donde volvemos a revalorizar posturas como la de Montaigne. Pero seamos justos: no es tanto que la crítica intelectual y el desarrollo científico hayan vuelto a poner a Montaigne dentro de nuestros intereses, cuanto que el orden mundial ha variado y ya no nos es fácil imponer la visión cosmopolita.

La ciudadanía universal quiebra cuando el universal se desvela tremendamente controvertible y la misma noción de ciudadanía resulta que se entiende desde una perspectiva muy particular. En este sentido la óptica que nos presta Toulmin es capaz de componer una cámara capaz de darnos una excelente -y útil, y explicativa- fotografía de nuestra realidad ética, política, cultural y científico-técnica; realmente su interés era recordarnos lo que para aquéllos que nos oyen (que oyen nuestra voz en el FMI, en la OCDE o en cualesquiera de aquellos altavoces del mundo de *Cosmópolis*) resultaba evidente. Si el mundo de *Cosmópolis* hoy se nos hace difícil de pensar desde el mismo mundo que *Cosmópolis* crea, desde los Estados-nación, también, en una perspectiva internacional, el mundo de la ciudadanía universal que surge al hilo de la apuesta por la razón moderna es complicado de mantener tal cual, sobre todo a poco que atendamos a la evidencia del hecho de que otros países piden voz y si bien hasta ahora se les

---

<sup>92</sup> Ibídem. Pág. 151

«obligaba» a pasar por *Cosmópolis* y por las diferentes organizaciones con las que hemos creído desarrollarla, ellos ahora tienen fuerza y no desean leer sólo a Descartes.

Y la palabra es <<fuerza>>. No es que ahora oíganos otras voces, es más bien que éstas ahora tienen el poder para imponerse, para chillar lo suficientemente alto y poderosamente como para exigir que nosotros las atendamos no como un ruido, sino como un idioma. Ésa fue una de las paradojas de *Cosmópolis*, el hecho de que se propuso como un idioma universal para entenderse entre todos, pero tal idioma, creado para responder a una serie de problemas históricos concretos, muchas veces era difícil tomarlo sino como un idioma muy ajeno al propio (idioma que se terminaba imponiendo a la propia lengua). Hasta no hace mucho se solía decir que lo que se imponía no era nada que no fuera la misma humanidad, el lenguaje que naturalmente corresponde al hombre, pero hoy sabemos que no es sencillo legitimar el hecho de obligar a hablar en moderno en todos los sitios. La misma razón de nuevo recibe la duda que Pascal alzó contra Descartes: *¿es la razón algo tan poderoso como para dar razón de un mundo complejo (como para ser piedra angular de nuestro mundo)?* Nacionalismos y fundamentalismos piden paso para entrar en nuestra política y negárselo, con las claves con las que Descartes presentó nuestro mundo, cada vez nos es más complicado. Y no sólo es la aparición de argumentaciones alejadas de la razón que el XVII creó, es también el hecho de que cada vez con más evidencia se plantea que es la fuerza la que ha de acompañar a tal razón. Ora un golpe en la mesa que establece la ciudadanía en tal o cual país (ya sin necesidad de una noción de ciudadanía cosmopolita), ora una invasión o una amenaza ante voces <<no ilustradas>>, son variados y no escasos los momentos en que, de nuevo, la duda de Pascal triunfa: la razón sola es demasiado débil, una minusválida para organizar el mundo de los seres humanos. [http://es.wikipedia.org/wiki/Declaraci%C3%B3n\\_Universal\\_de\\_los\\_Derechos\\_Humanos](http://es.wikipedia.org/wiki/Declaraci%C3%B3n_Universal_de_los_Derechos_Humanos).

#### **4.1 ¿Los últimos estertores filosóficos de la modernidad?**

Si la modernidad filosófica ha sido necesariamente metódica, como dice Eugenio Trías<sup>93</sup>, hasta el punto de que "*La filosofía moderna es moderna porque es metódica y es metódica porque es moderna*", se está en un punto en el que la relación con el método no puede por menos de ser irónica. Pues si se considera que toda la filosofía moderna supone una pregunta: ¿qué puede conocerse?, en esta tarea de determinar los límites del mundo, se vislumbra que una sombra evanescente aparece junto al sujeto o lugar donde arraiga la pregunta; no puede olvidarse que en muchas ocasiones las preguntas no tienen respuesta y que el fundamento al que se llega es más un abismo que un suelo firme, como señala Heidegger.

La filosofía hegeliana<sup>ix</sup> fue el último intento conseguido de interpretación global de la realidad natural y humana: "*La palabra de la reconciliación es el espíritu que es allí que intuye el puro saber de sí mismo como esencia universal en su contrario, en el*

---

<sup>93</sup> **Eugenio Trías** (Barcelona, 31 de agosto de 1942) es un filósofo español. Es considerado, por buena parte de la crítica, el pensador de escritura castellana más importante desde Ortega y Gasset.

*puro saber de sí como singularidad que es absolutamente en sí misma —un reconocimiento mutuo que es el espíritu absoluto*”<sup>94</sup>. Esta reconciliación se expresa en la realización de una comunidad universal de reconocimiento mutuo<sup>95</sup>, en el pueblo libre<sup>96</sup> en el Estado. El problema de la realización de la libertad encuentra su respuesta en el Estado, donde la voluntad particular (la de los individuos) se encuentra conciliada con la voluntad general, sustantiva, del pueblo<sup>97</sup>. El viejo interrogante cartesiano, el del abismo ontológico que separa la particularidad del yo, el sujeto, de la universalidad del objeto, la sustancia, es respondido por la existencia del Estado, una sustancia —un pueblo— que ha devenido, al fin, sujeto. Pero, ¿creeríamos hoy que el Estado es la solución al problema del desgarramiento del mundo, problema cuyos días coinciden con los de la moderna sociedad capitalista? ¿Podríamos confiar al Estado el índice de un reconocimiento universal —de todos y de cada uno— de los miembros de una comunidad política? Afirmar algo así hoy no evitaría levantar las peores sospechas hacia quien se atreviera a hacer tal afirmación. Desde su disolución, las interpretaciones de la realidad han sido divergentes y no han podido agruparse en un paradigma único, así tenemos que la profesora D’Agostini, establece, “*que en torno a los años 60, se puede definir el comienzo de la filosofía del presente, aglutinándose el pensamiento contemporáneo en las siguientes ramas: la filosofía analítica, la hermenéutica, la teoría crítica del estructuralismo, y la epistemología positivista en sus distintas expresiones*”<sup>98</sup>. Aquí en este apartado no queremos entrar en la distinción que realiza la autora entre filosofía analítica y continental, ya que ello nos llevaría por otros derroteros, ajenos a este trabajo. Baste con decir, que este trabajo se adhiere más bien a la corriente continental, entendida como: “*Desde el punto de vista continental, y especialmente desde el punto de vista hermenéutico, presumir que se puede pensar <<con la propia cabeza>> es una ilusión, una ideología o un mito: es difícil concebir una <<cabeza propia>> que no se encuentre constituida por los <<contenidos>> de otras cabezas. Esto se traduce en la concepción de la relación entre la tradición y el propio trabajo interpretativo en términos de un diálogo cuyos participantes a menudo se determinan recíprocamente y se encuentran dominados y sobredeterminados por el lenguaje del que se sirven*”<sup>99</sup>.

---

<sup>94</sup> Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 16ª. reimpresión, 2006 ed. Pág. 391.

<sup>95</sup> Para Valls Plana el “*fin [de la Historia] es la comunidad autoconsciente en la cual todos los individuos son libres porque son universales y se reconocen entre sí... porque el Todo es de todos, la voluntad individual de cada uno realiza el bien universal a través del perdón de la parcialidad de las acciones singulares. Este es el sentido global del saber absoluto*”. Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Ed. Estela, Barcelona 1971, 426 páginas. pág. 355.

<sup>96</sup> Véase DRI, Rubén. *La odisea de la conciencia moderna...*, ed. Biblos, Buenos Aires.2000. 294 págs. pág. 19.

<sup>97</sup> “*El estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial revelada [sustancia], clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe [sujeto]. En las costumbres tiene su existencia inmediata [sustancia] y en la autoconciencia del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata [sujeto]*”. Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. Juan Luis Vermal, Barcelona, Edhasa 2004, § 257, pág. 227.

<sup>98</sup> Analíticos y Continentales. Franca D’Agostini. Trad. Mario Pérez Gutiérrez. Ed. Cátedra, 2ª edición, Madrid, 2.009. Pág.31

<sup>99</sup> Óp. Cit. Analíticos y Continentales. Pág.100. Véase también Imitación y experiencia. Javier Gomá. Ed. Pre-textos, Valencia, abril 2.010. Págs. 42-46

Las tres corrientes modernas dominantes tienen su origen en las tres distintas y divergentes críticas de la filosofía hegeliana:

a) El Positivismo, que rechaza la abstracción y se interesa por los hechos. El positivismo es un sistema filosófico que se basa en el método experimental y que rechaza los conceptos universales y las nociones a priori. Para los positivistas, el único conocimiento válido es el conocimiento científico que surge de la afirmación positiva de las teorías tras la aplicación del método científico. En esta rama podemos destacar a Auguste Comte<sup>100</sup>, el cual considera que el antiguo poder espiritual que regulaba en lo esencial la sociedad de antes de la Revolución está ya caduco. Como el catolicismo no es más que una imponente ruina histórica, el ascendente moral que ejercía en la Edad Media incumbe ahora a periodistas y escritores, esos directores espirituales de los tiempos modernos. Hoy diríamos que, para el público en general, los medios de comunicación de masas han sustituido a la Iglesia. La humanidad estaría perdida si un nuevo ascendente, esta vez de inspiración positiva, no viniera a regular la sociedad actual y asegurar así el futuro de la humanidad. Por lo tanto, la educación no es una función como las demás: constituye el alma misma de la sociedad. Los hombres se conducen en lo esencial de acuerdo con la educación recibida.

b) El Marxismo, que continúa y desarrolla el humanismo materialista y ateo de Feuerbach. La filosofía de Schelling y Hegel no estableció ninguna identidad absoluta del pensamiento y del ser, pues el ser como tal, libre, autónomo, que se basta a sí mismo, fuera del pensamiento e independientemente del pensamiento existente, aquí sencillamente no se toma en cuenta y queda como algo del otro mundo e indefinido. Marx, con los ojos de su mente dialéctica, se percató de esta pseudo-identidad y valoró que Hegel *convierte lo ideal en demiurgo de lo real*, y expresó su profunda contraposición, que no es una contradicción lógico formal, debido a que contiene la esencia de la nueva racionalidad. Como bien consideró que *“lo ideal no es más que lo material traducido y transpuesto a la cabeza del hombre”*<sup>101</sup>.

c) La Hermenéutica, la cual encuentra uno de sus orígenes en la defensa que el Existencialismo de Kierkegaard hace del individuo frente a su totalización por el Absoluto. La doble tarea hermenéutica tiene su desarrollo metodológico, en primer lugar, en la descripción lingüística de los significados denotativos y, en segundo lugar en la interpretación hermenéutica sintética de los significados totales. Hermenéutica (como interpretación sintética globalizante) y teoría crítica (como descripción y explicación no sólo de lo objetivo, sino también de lo subjetivo) son, pues, las tareas del hombre según la dilucidación de su propio lenguaje, porque el lenguaje es la especialización (estructuración) del tiempo humano (historia). Gadamer, juntamente con Heidegger y Bultmann, forma lo que podríamos denominar el trío hermenéutico de

---

<sup>100</sup> **Auguste Comte**, cuyo nombre completo es Isidore Marie Auguste François Xavier Comte (Montpellier, Francia, 19 de enero de 1798 - † París, 5 de septiembre de 1857). Se le considera creador del positivismo y de la disciplina de la sociología, aunque hay varios sociólogos que sólo le atribuyen haberle puesto el nombre.

<sup>101</sup> El Capital, t. I. Marx. Palabras finales a la 2ª ed.



Marburgo. Estos tres, junto con Jaspers, constituyen un conjunto interpretativo coherente que, a pesar de algunas diferencias ideológicas, logra una homogeneidad suficiente tanto para la metodología como para su común horizonte.<sup>102</sup>

Así, pues, la filosofía contemporánea es antihegeliana en todas sus vertientes; ha surgido como reacción crítica a la aspiración totalizadora de Hegel<sup>103</sup>. Marx y Kierkegaard son los primeros críticos de una razón clásica, que con Hegel llegó a su máximo desarrollo. No sólo critican el aspecto teórico y filosófico de la razón clásica, sino también su fijación institucional en un mundo económico dominado por el fetichismo de la mercancía, en un mundo político dominado por el Estado capitalista y en un mundo religioso dominado por las Iglesias cristianas. Ambos filósofos son los primeros críticos de la modernidad; resaltan y censuran las contradicciones de tres instituciones que en su día fueron "*modernas*": Capital, burguesía y cristianismo, cuyos ideales pasaron de progresistas a decadentes y reaccionarios. Nietzsche, Freud y, antes, Marx, descubren que el yo y su razón dependen de fuerzas irracionales que escapan a la conciencia. Instintos, voluntad de poder e ideología, son elementos inconscientes que determinan el yo consciente y son la base de la razón.

Nietzsche se planta ante la modernidad y declara en las Notas filosóficas redactas entre el otoño de 1.867 y la primavera de 1.868: "*Las leyes de la historia no se mueven en la esfera de la ética. El progreso no es en manera alguna una ley de la historia, no es ni un progreso intelectual ni tampoco moral o bien económico*". El sentido de la filosofía de Nietzsche<sup>104</sup>, es como una "*inversión del platonismo*", como un deseo de ir más allá de la razón clásica; cuya afirmación fundamental es la escisión entre un mundo suprasensible y un mundo sensible que es copia del primero. Nietzsche elimina la distinción entre ambos mundos, pues al suprimir el mundo verdadero se suprime también la apariencia. La eliminación de esta distinción supone el surgir de una nueva forma de valoración: la transmutación de todos los valores. Criticó la Metafísica como una lógica de la ficción que puso el mundo verdadero por encima del aparente, de

---

<sup>102</sup> Cfr. El siglo postmoderno (1.900-2.001). Octavi Fullat. Ed. Crítica. Barcelona, 2.002. Pág.84. Véase también Imitación y Experiencia. Javier Gomá. Ed. Pre-textos, Valencia, abril 2.010. Pág.43.

<sup>103</sup> Los idealistas alemanes posteriores a Kant partieron de una de sus más importantes premisas, para distanciarse de ella y superarla: la aspiración de la razón humana hacia la aprehensión del incondicionado "absoluto", que existe y que abre la única posibilidad de progreso del Conocimiento, en ese mismo proceso, hacia un objetivo inalcanzable, y que llega a consolidar, a su vez, la validez de los propios juicios morales, por darle a la existencia del "absoluto" una dimensión espiritual, que se capta por la intuición intelectual y que une las múltiples relaciones de los fenómenos. Se podría decir, resumidamente, que el idealismo alemán, a partir de la afirmación de la existencia de lo "absoluto", pretendía crear una unidad sistemática del conocimiento, del saber, que mostrara al mundo la racionalidad de lo real. La razón no tiene límites y Hegel, en su momento, llega a enunciar, incluso, su carácter absoluto. Este idealismo radical de una razón totalizadora y sistemática encuentra en la dialéctica-lógica la estructura metodológica ideal para tramar el eje vertebrador del conocimiento. Algunos de los autores posteriores a la razón especulativa del idealismo alemán reaccionaron de forma abrupta contra ella e hicieron añicos su teoría (Marx, Nietzsche).

<sup>104</sup> **Friedrich Wilhelm Nietzsche** (Röcken, cerca de Lützen, 15 de octubre de 1844 – Weimar, 25 de agosto de 1900) fue un filósofo, poeta, músico y filólogo alemán, considerado uno de los pensadores modernos más influyentes del siglo XIX. Realizó una crítica exhaustiva de la cultura, la religión y la filosofía occidental, mediante la deconstrucción de los conceptos que las integran, basada en el análisis de las actitudes morales (positivas y negativas) hacia la vida. Este trabajo afectó profundamente a generaciones posteriores de teólogos, filósofos, sociólogos, psicólogos, poetas, novelistas y dramaturgos. Meditó sobre las consecuencias del triunfo del secularismo de la Ilustración, expresada en su observación «*Dios ha muerto*», de una manera que determinó la agenda de muchos de los intelectuales más célebres después de su muerte. [http://es.wikipedia.org/wiki/Friedrich\\_Nietzsche](http://es.wikipedia.org/wiki/Friedrich_Nietzsche).

manera que éste, que es el único real, fue suplantado por aquel. Identificada toda Metafísica con el jorismós<sup>x</sup> platónico, su propuesta de inversión del platonismo conllevó la vuelta al "sentido de la tierra" y a la afirmación de los valores vitales y materiales. Denunció los conceptos metafísicos y científicos como ficciones útiles para controlar el pragmatismo y la realidad, pero que al ser considerados como verdaderos habían originado una lógica de la inversión verdaderamente peligrosa. El error metafísico tradicional lo expone Nietzsche en las cuatro tesis del "*Crepúsculo de los Ídolos*"<sup>105</sup>. En el aspecto epistemológico, la crítica se orienta hacia la génesis de las categorías y los conceptos en la metafísica. El error está en la concepción que tiene la metafísica tradicional de intentar establecer una correspondencia entre la realidad y los conceptos, y por tanto, pretender mostrar una esencia común. Nietzsche no renuncia a los conceptos, ya que son necesarios para hacer frente al devenir y situarse con seguridad en el mundo. Este error es debido a la concepción de la formación del concepto, pues no sigue un proceso lógico mientras que para los anteriores filósofos esto sí ocurría. Por ello, Nietzsche propone que la realidad sólo puede ser captada por un comportamiento estético (creativo y efímero). Además dice que existe una estrecha relación entre el concepto y el lenguaje, relación constituyente, de tal forma que los esquemas básicos de los filósofos vienen condicionados por esquema lingüístico previo y viceversa. Como los conceptos están basados en la metafísica tradicional, el lenguaje nos está engañando, *así manifiesta: "La razón en el lenguaje: ¡Oh, qué vieja hembra engañadora...! Creo que no vamos a desembarazarnos de la idea de "Dios" porque aún seguimos creyendo en la gramática."*<sup>106</sup>

Para Nietzsche, las palabras tienen un desarrollo en su significación. Nacen, se desarrollan y mueren. Tienen una genealogía<sup>107</sup>, así que su significado no es único, estático o congelado en el tiempo. El hombre no describe exactamente lo que siente porque no puede expresar las esencias de los fenómenos, sólo transmite sus impulsos, sus sensaciones, con las palabras que tiene más a mano. Es decir, hace retórica. Crea imágenes retóricas del mundo para decir lo que siente. Pero, además, debe ayudarse de figuras o ideas que son parecidas a lo que siente, de similitudes. El lenguaje es metafórico, de descripciones, por eso es creativo, por su naturaleza misma. Por eso es que los conceptos son estructurados por el lenguaje. La realidad se convierte en aquello que podemos decir solamente. Así que lo que creemos "conocer" es sólo lo que podemos decir. El conocimiento se hace, se constituye a través del lenguaje. No podemos conocer aquello para lo que no tenemos lenguaje. Si nos percatamos de algo nuevo, lo hacemos equivalente a algo conocido mediante la metáfora, o le inventamos una palabra nueva. Sólo cuando nos damos cuenta de esta trampa del lenguaje, podemos superarnos a nosotros mismos, creando o adquiriendo un lenguaje que trascienda al ser humano (al hombre) que hemos sido hasta ese momento.

---

<sup>105</sup> Crepúsculo de los Ídolos. Nietzsche, Friedrich. Ed. Alianza Editorial, Madrid, 2000

<sup>106</sup> Óp. Cit. Crepúsculo de los Ídolos. Pág.49

<sup>107</sup> De lo cual después Michel Foucault deducirá su "Genealogía del saber".

Por lo que el descubrimiento de que detrás de los conceptos metafísicos está una voluntad de poder que valora la realidad, dio pie al surgimiento de un pensamiento afirmativo, creador de nuevas tablas de valores, que supuso la ruptura con toda Metafísica dualista anterior, dando lugar a un pensamiento de la pluralidad y la diferencia, postmetafísico. Con la *"muerte de Dios"*, o muerte de lo suprasensible, y de los valores ideales, el hombre pierde el norte, no tiene sentidos de referencia, vaga por la nada infinita y surge el nihilismo. Nietzsche pone en marcha el discurso que nace después de la modernidad: *"Nietzsche siempre ha sido el teórico más importante de la crisis de la razón, el que ha señalado (y en cierta medida adelantado) todos los resultados del final de la racionalidad filosófica tradicional. <<La novedad de nuestra posición actual respecto a la filosofía>>, escribió en un fragmento de los años 1.879-1881, <<es una convicción que hasta ahora no ha pertenecido a ninguna época: no poseemos la verdad>>"*<sup>108</sup>. Para Hegel todo es razón aunque ésta se manifieste desplegándose a base de contradicciones. Razón científica, social, religiosa, moral... Nada escapa a la razón; esta es omnipresente y da cuenta de todo: *"Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo"*<sup>109</sup>. Nietzsche será el gran enemigo de Hegel. Schopenhauer influyó en el pensamiento de Nietzsche; el mundo acaba en representación humana. Y la inteligencia ¿qué es? Herramienta al servicio de los sentidos.<sup>110</sup>

A colación de lo dicho anteriormente, Heidegger afirma que cuando Nietzsche habla de la voluntad de poder y del eterno retorno, plantea la clásica distinción metafísica entre esencia y existencia, siendo la esencia la voluntad de poder y la existencia el eterno retorno de los entes. Freud describe un sujeto escindido entre el ello, el yo y el super yo; en el que el yo es un compromiso inestable entre los conflictos libidinales y el sujeto jamás puede integrarse como unidad plena. Siendo la cultura un eterno conflicto entre Eros y Tánatos, un irresoluble enfrentamiento entre las pulsiones instintivas y la agresividad represora del super yo. Deleuze señala que la *"muerte de Dios"* es sinónima del cansancio y del fin de la civilización (nihilismo pasivo). Dicha "muerte", también genera la deificación del hombre con atributos divinos y la secularización del cristianismo que da lugar al mundo moderno, a la democracia y al socialismo (nihilismo activo)<sup>111</sup>.

Después de la Segunda Guerra Mundial, las consecuencias negativas de la modernidad se hacen más evidentes. La pretensión científicista del socialismo

---

<sup>108</sup> Óp.cit. Analíticos y Continentales. Pág.64

<sup>109</sup> HEGEL, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 16ª. reimpresión, 2006, pág. 15

<sup>110</sup> Cfr. El Siglo postmoderno (1.900-2.001). El referente Nietzsche. Octavi Fullat. Ed. Crítica, Barcelona 2.002.Págs. 93-112

<sup>111</sup> Cfr. Metafísica. Francisco José Martínez Martínez. Capítulo X. Ed. Uned, Madrid sexta reimpresión, 2008. Págs. 177-186



estalinista en los años treinta, el uso instrumental y racista de la ciencia durante el holocausto en la Alemania nazi y el vínculo establecido entre el complejo tecnocientífico creado en EEUU durante la segunda guerra mundial y la decisión política de lanzar las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki son algunos de los factores que hicieron pasar a primer plano, al acabar la guerra, la reflexión filosófica acerca de la relación entre razón, ciencia y ética. La Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse y Benjamin) denuncia la crisis de la razón clásica y el progresismo de la vida moderna, la sumisión al cientifismo y su conversión en instrumento de dominación de la naturaleza y de los seres humanos. El progresismo ha renunciado a la crítica de los valores y fines últimos, a la dialéctica, a la valoración de los sentidos y sentimientos naturales a los que reprime para servir a un productivismo puramente económico. En resumen, el progresismo se ha convertido en una mera racionalidad local al servicio de una irracionalidad global: *“Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo, a ella y a los hombres. (...) Frente al triunfo actual del sentido de los hechos, incluso el credo nominalista de Bacon resultaría sospechoso de metafísica y caería bajo el veredicto de vanidad que el mismo dictó sobre la escolástica”*. *“Poder y conocimiento son sinónimos”*<sup>112</sup>. (...) *lo que importa no es aquella satisfacción que lo hombres llevan verdad, sino la operación, el procedimiento eficaz*<sup>113</sup>.

En el tiempo presente, la razón clásica, como racionalidad que se pretendía absoluta y capaz de crear un ordenamiento global, está totalmente descalificada y ya no es sostenible. Su crisis conduce al hombre actual a un pensamiento postmoderno que reconoce una pluralidad de modos de razón frente al intento de armonización global de la razón moderna. La racionalidad postmoderna es plural y múltiple, y opera sin someterse a una ley generalizadora y fuerte. El problema de la racionalidad “postmoderna” es que todavía no ha pasado de ser un desideratum<sup>114</sup>, una pluralidad de apuestas que se deben improvisar e inventar constantemente: *“No importa si no hay agente político a mano para transformar la totalidad, dado que no hay en realidad ninguna totalidad para ser transformada [...]. Las totalidades, después de todo, tienen que existir para alguien: y no parece haber nadie para quien la totalidad sea una totalidad”*<sup>115</sup>.

Muchos hablan hoy del fin de la Modernidad y del inicio de una nueva etapa, designada como postmodernidad, pero muchas son las dudas sobre qué se intenta decir con esto. ¿Qué es lo que ha llegado a su fin, si es que ha llegado algo? ¿Qué es lo que en este siglo XX y principios del XXI, se ha modificado tanto que ha trastocado la noción misma de Modernidad? La pregunta no es superflua, sobre todo si comparamos el debate que se ha instalado en la sociedad de este siglo con aquél que se dio en las

---

<sup>112</sup>Cfr. *Novum Organum*. F. Bacon: Aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre. Ed. Orbis. Barcelona, 1.985, Pág.27

<sup>113</sup> *Dialéctica de la Ilustración*. Max Horkheimer y Theodor W. Adorno .Introducción y traducción Juan José Sánchez. Ed. Trotta. 7ª edición, 2.005. pág. 60-61

<sup>114</sup> Deseo intenso de hacer o conseguir algo. <http://es.thefreedictionary.com/desider%C3%A1tum>

<sup>115</sup> *Las ilusiones del posmodernismo*. Eagleton, Terry, Ed. Paidós, Buenos Aires 1997, 1º edición, pág.27

postrimerías del siglo XIX y principios del XX, ya que las cuestiones que se planteaban entonces y las que se plantean hoy tienen una similitud muy grande. No queremos decir con esto que haya una simple repetición de cuestiones. Sin embargo, la actualidad que siguen manteniendo los enunciados de principios del siglo XIX hace de ellos, a nuestro juicio, un aporte interesante para la comprensión de la problemática actual. En ese sentido, y como señala Toulmin, hoy “*los temas centrales del debate sobre la Modernidad son los reclamos políticos del moderno estado-nación, de forma que el fin de la Modernidad está ligado al eclipse de la soberanía nacional*”<sup>116</sup>, poniendo así en cuestión la forma holística en que se lo construyó. Es en este contexto que podemos apreciar la relación existente entre la crisis actual de la Modernidad y aquella que apareciera entre fines del siglo XIX y principios del XX, y que reconoce como su primera manifestación la crisis del estado liberal. En ese momento también afloraron, al igual que hoy, el problema de las nacionalidades y la democracia de masas, forma esta última que pareció dar cabida a la diversidad manteniendo un momento de unidad en la construcción de la política. No es casual entonces que estas cuestiones vuelvan a aflorar hoy, en momentos en que enfrentamos otra vez la crisis de un modelo de estado, esta vez, el keynesiano, que fue el que se instituyó como solución a la crisis anterior. Es importante distinguir en todo este período la democracia de masas del parlamentarismo o sistema liberal. Ambas formas se van a unificar recién a partir de la II Guerra Mundial. Por eso hablar de crisis del estado liberal supone también una crisis del parlamentarismo, en el sentido que desaparece la noción de intercambio racional de ideas. Esto significa que la argumentación con el objeto de convencer y de buscar la verdad a través del debate se pierde y se ve reemplazada por el discurso articulado con la intención de movilizar las emociones.

Por otro lado, para la modernidad el problema del tiempo cobra una importante dimensión, especialmente para la modernidad estética, que necesita, para poder definirse a sí misma, introducir una polémica entre el tiempo antiguo y el tiempo moderno. Muchos han coincidido en sostener que el concepto mismo de modernidad surge de la esfera estética y está determinado por la *conciencia de lo nuevo*<sup>117</sup>. La *conciencia* del propio tiempo -o la comprensión de la finitud- convirtió a Hegel en el primer filósofo moderno de la historia. Gracias a él estamos condenados a saber que nuestro tiempo es histórico, esto es: relativo, limitado. La autoconciencia de la relatividad de nuestro tiempo nos fue legada por el hegelianismo. El tiempo es muy importante para la modernidad, ya que ella se fundamenta en el progreso, con respecto a un tiempo ya pasado. El espacio y el tiempo son categorías básicas de la existencia humana, damos esto por natural a tal punto que casi nunca reflexionamos sobre ello, pero es innegable según Harvey que toda producción social implican un conjunto de formas de ver el tiempo y el espacio, y también en la otra vía cada concepción espacio temporal implica producciones sociales, así pues el espacio y el tiempo no sólo son

---

<sup>116</sup> Del original: *Cosmópolis. The Hidden Agenda of Modernity* TOULMIN, Stephen, The University of Chicago Press, Chicago. Pág. 7. *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad.* Stephen Edelston Toulmin.. Barcelona, Península, 2001. Pág.29

<sup>117</sup> Cfr. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado.* Fredric Jameson. Ed. Paidós. 6ª impresión, enero 2.011. págs.15-22

entes que están ahí, sino en la mediada que nos hacemos conscientes de que se pueden utilizar, son herramientas poderosas que nos brindan gran número de posibilidades que pueden ir, desde crear identidad hasta ejercer un control económico y político. El mundo hoy en día tiende a buscar el progreso, y podemos evidenciar esto en frases como “avanzar”, “ir hacia adelante” o “llegar cada día mas alto”, sin embargo cada cierto tiempo suceden hechos que perturban nuestro orden social como son las guerras, o la crisis económicas y es así como adoptamos la idea de un tiempo cíclico, esto es muy práctico ya que si todos los eventos están enmarcados en un ciclo natural, no perdemos el sentido de progreso que nos hace sentir seguros, peor hay que resaltar que no existe una concepción única del tiempo sino un número de concepciones subjetivas que en la medida que las compartimos y exteriorizamos se vuelven objetivas. También existe un sentido de espacio generalizado dentro de una cultura específica, aunque con pequeñas variaciones según, edad, ámbito social e incluso género, por ejemplo; antiguamente era común creer que el espacio primordial de la mujer era el hogar. Cuando dos culturas diferentes entre sí se encuentran en un mismo espacio físico se produce una rivalidad debido a las diferentes concepciones del mismo, es el caso de nuestro presente donde nos encontramos a caballo entre valores, ideas y concepciones del mundo entre la modernidad y “la posmodernidad”.

A simple vista existe una aparentemente diferencia obvia, entre el tiempo y el espacio, mientras que el tiempo es cambiante el espacio es fijo, por lo menos así se ha tomado por las teorías sociales, donde el espacio es algo invariante y fijo, donde se desarrollan procesos temporales como la modernidad, y también es visto así por las teorías estéticas, por ejemplo en la arquitectura<sup>xi</sup> donde se busca crear un espacio donde se perciba un sentido de eternidad. “abolir el tiempo dentro del tiempo aunque sea por un tiempo<sup>118</sup>”. Esto tienen implicaciones sociales de gran relevancia, por ejemplo teniendo en cuenta que la teoría estética prioriza el espacio sobre el tiempo, si gracias a la tecnología cualquier acontecimiento histórico sin importar de donde provenga puede conocerse en cualquier parte del mundo de una forma casi instantánea, las naciones pierden su identidad histórica, en ese sentido hay que buscar una identidad espacial, por medio de conquistas y expansiones: “Del mismo modo que en cierto sentido, el filósofo alemán Heidegger fundó sus principios (aunque no a las prácticas) del nazismo, oponiéndose a la racionalidad mecánica universalizante, entendida como mitología pertinente de la vida moderna. En cambio propuso un contra-mito de tradiciones arraigadas en el lugar, ligadas al medio circundante como el único fundamento seguro para una acción política y social en un mundo claramente perturbado. La estetización de la política a través de la producción de este tipo de mitos aniquiladores (de los cuales el nazismo es uno de ellos) fue el aspecto trágico del proyecto modernista que se hizo cada vez más notorio cuando la era <<heroica>> se desmoronó hasta tocar a su fin en la Segunda Guerra Mundial”<sup>119</sup>; y es en este sentido que Heidegger justifica el

---

<sup>118</sup> La condición de la posmodernidad. David Harvey. Amorrortu editores. Avellaneda, provincia de Buenos Aires. Argentina. Noviembre de 1.998. pág. 231.

<sup>119</sup> Ibídem. pág. 51.

nazismo, siendo este es un claro ejemplo de las implicaciones de la estetización de la política.

Entiendo, de acuerdo con Habermas<sup>120</sup>, que el término “moderno”<sup>121</sup> expresa constantemente la conciencia de una época que se relaciona con el pasado para verse a sí misma como el resultado de una transición de lo viejo a lo nuevo. Así, modernidad es una experiencia cultural y una forma de ser de una sociedad que se define a partir de aquello con lo cual plantea una ruptura: la tradición. De esta manera, el proyecto socio-cultural de la modernidad se formula en un momento histórico concreto: el s. XVI-XVII, pensado por los filósofos de la Ilustración en un esfuerzo por desarrollar la ciencia objetiva, la moral y las leyes universales, así como el arte autónomo, con el fin de utilizar esta acumulación de cultura especializada para la organización racional de la vida social cotidiana. A partir de entonces, el trayecto histórico por el que atraviesa dicho proyecto está ligado intrínsecamente con el desarrollo del capitalismo en los países de Europa Central y con el dominio colonial establecido con América Latina y África. Un nuevo dios denominado Capital comenzará a transitar el mundo Tierra como una nueva forma de concebir la relación entre los seres humanos. De igual manera, este nuevo dios establecerá una particular vinculación entre la especie humana y el resto de la naturaleza. David Harvey dice que: *“El Capital (...) es un proceso de reproducción de la vida social a través de la producción de mercancías, en el que todos los que vivimos en el mundo capitalista avanzado estamos envueltos. Sus pautas operativas internalizadas están destinadas a garantizar el dinamismo y el carácter revolucionario de un modo de organización social que, de manera incesante, transforma a la sociedad en la que está inserto”*<sup>122</sup>. No es sólo un proceso difusionista en el que los desarrollos intelectuales, políticos y económicos se dan en Centroeuropa y por ella misma, es además un proyecto que, aunque gestado en Europa, nace estrechamente relacionado con el contacto entre el blanco occidental europeo (visto a sí mismo como “bueno”, “justo”, “civilizador”) y el otro (visto por el europeo como “salvaje”, “bárbaro”, “menor de edad”, etc.): *“La fe <<en el progreso lineal, en las verdades absolutas y la planificación racional de los ordenes sociales ideales>> en condiciones estandarizadas de conocimiento y producción era particularmente fuerte. Por lo tanto, el modernismo que surgió en consecuencia fue <<positivista, tecnocéntrico y racionalista>>, al mismo tiempo que se imponía como la obra de una vanguardia de élite formada por urbanistas, artistas, arquitectos, críticos y otros guardianes del buen gusto. La <<modernización>> de las economías europeas procedió aceleradamente, mientras que todo el impulso del comercio y la política internacionales se justificaba como un*

---

<sup>120</sup> **Jürgen Habermas** (n. Düsseldorf; 18 de junio de 1929) es un filósofo y sociólogo alemán, conocido sobre todo por sus trabajos en filosofía práctica (ética, filosofía política y del derecho). Gracias a una actividad regular como profesor en universidades extranjeras, especialmente en Estados Unidos, así como por la traducción de sus trabajos más importantes a más de treinta idiomas, sus teorías son conocidas, estudiadas y discutidas en el mundo entero. Habermas es el miembro más eminente de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt y uno de los exponentes de la Teoría crítica desarrollada en el Instituto de Investigación Social. Entre sus aportaciones está la construcción teórica de la democracia deliberativa y la acción comunicativa. [http://es.wikipedia.org/wiki/J%C3%BCrgen\\_Habermas](http://es.wikipedia.org/wiki/J%C3%BCrgen_Habermas)

<sup>121</sup> Cfr. El discurso filosófico de la modernidad. Habermas, J. Trad. de M.J. Redondo. Ed. Taurus, Madrid, 1989.

<sup>122</sup> Óp. Cit. La condición de la posmodernidad. Pág. 375.

<<proceso de modernización>> benéfico y progresista para el atraso del Tercer Mundo<sup>123</sup>”.

Son tres los periodos por los que el proyecto socio-cultural de la modernidad ha atravesado, de los cuales el tercero, que se inicia en la década de los sesenta del s. XX, es el que me interesa aquí<sup>124</sup>. Éste se caracteriza por una serie de transformaciones profundas y vertiginosas, dado el corto espacio de tiempo en el que suceden, el principio de mercado adquirió una pujanza sin precedentes, de tal forma que traspasó lo económico e intentó colonizar el principio de Estado y el de Comunidad, proceso que fue llevado al extremo por los lineamientos neoliberales. Se puede ver entonces que los desarrollos más profundos son: transnacionalización del capital financiero y de la lógica consumista, establecimiento de redes planetarias de información y comunicación, marginalización del Estado nacional junto con la pérdida de su autonomía y su capacidad de regulación social, y el desplazamiento masivo de personas como migrantes o turistas, entre otras<sup>125</sup>.

El proyecto socio-cultural de la modernidad es capaz de infinitas posibilidades, es muy complejo y está sujeto a desarrollos contradictorios. Se asienta en dos pilares fundamentales: el de la regulación y el de la emancipación. El primero se constituye por los principios de Estado, Mercado y Comunidad; el segundo lo constituyen tres lógicas de racionalidad: la moral-práctica (ética y derecho), la cognitivo-instrumental (ciencia y técnica) y la estético-expresiva (arte y literatura). Los tres principios del primer pilar se articulan respectivamente con las tres racionalidades del segundo. Me parece interesante ver cómo, a partir de este modelo, se pueden analizar las condiciones de transición moderna por las cuales no todos los países realizan el itinerario de forma asimétrica en el tiempo, tardíamente y de manera heterogénea según en comparación con lo acontecido en Europa. Esto introduce la polémica del carácter inacabado y tardío del proyecto moderno en ciertas zonas del planeta, el cual se ha dado de forma contradictoria y muy desigual en el que se combina, la heterogeneidad económica (supremacía del principio de Mercado) con la desestructuración social (menoscabo del principio de Comunidad), y, la apertura a la política de masas junto con un desigual avance de los sectores de la producción cultural y su segmentación de las formas participativas. En esta misma línea se cuestiona Eagleton: *¿Cuáles son las condiciones históricas de la promulgación de un fin de la historia? ¿Se trata de un enmascaramiento performativo tanto como constatativo, como se puede anunciar que ha dejado de llover porque se está desesperado por salir de la casa? ¿Ha llegado la historia, en el sentido de la modernidad, a un final porque hemos resuelto triunfalmente sus problemas, porque ahora nos parecen (¿a quiénes?) seudoproblemas o porque finalmente hemos cumplido con la tarea? Si nunca hubo una dinámica interna de la*

---

<sup>123</sup> Óp. Cit. La condición de la posmodernidad. Pág. 52.

<sup>124</sup> Cfr. El Posmodernismo o la... Fredric Jameson. Págs. 79-80

<sup>125</sup> Cfr. El Fin del Trabajo. Jeremy Rifkin. Trad. Guillermo Sánchez. Ed. Paidós, Barcelona, 1996. 338 Págs.



*historia, ¿no habría ya terminado? [...]¿Por qué la buena noticia del final de las ideologías parece haberse filtrado en Berkeley a Bolonia, pero no de Utah al Ulster?*<sup>126</sup>

De otra parte, se encuentra latente la cuestión de la vigencia u obsolescencia de los lineamientos fundamentales del proyecto socio-cultural de la modernidad. Autores como Habermas y Berman, creen que el proyecto está incompleto pero que eso se puede subsanar recurriendo a los instrumentos analíticos, políticos y culturales desarrollados por la misma modernidad, en palabras de Berman<sup>127</sup> “*apropiarse de las modernidades de ayer puede ser una crítica de las de hoy y un acto de fe en las del mañana*”<sup>128</sup>. Por el contrario, podemos pensar que sea lo que le falte a la modernidad, este proyecto no puede acabarse en los mismos términos modernos porque estaríamos condenados a la gran trampa preparada por la modernidad: “*Todo esto, por supuesto, es adquirible al más terrible de los costos. Esta dinámica y exuberante liberación de potencial es también una indescriptible tragedia humana, en las que las potencialidades son mutiladas y malgastadas; las vidas destrozadas y marchitadas y la gran mayoría de los hombres y las mujeres, condenados a una infructuosa labor en beneficio de unos pocos. El capitalismo es por cierto, un sistema progresista y, por cierto, no lo es en absoluto*”<sup>129</sup>. La transformación incesante de energías emancipatorias en energías reguladoras. De ahí la necesidad de pensar en discontinuidades, en cambios paradigmáticos y no meramente subparadigmáticos. Repensar el proyecto moderno cuestionando su racionalidad y buscar alternativas desde lo diverso y lo plural-local es parte de la propuesta “postmoderna”.

Aceptando que pasamos, desde hace unas décadas, por un proceso de transición tan heterogéneo como complejo, ha surgido el término “postmodernidad” para nombrarlo, pero éste no deja de ser inadecuado ya que designa el fin de la modernidad asumiendo que se le deja atrás, siendo esto un contrasentido porque no podemos dejar de ser modernos. Me parece importante pensar en encontrar un concepto que ayude a comprender tanto los cambios como las continuidades en este nuevo tipo de sociedades: “¿segunda modernidad, modernidad líquida?”. Más allá del nombre, postmodernidad alude a una temporalidad en la que la transitoriedad ha sustituido a la durabilidad en la cima de la escala de valores: lo que se considera útil es la capacidad y la destreza para estar en la movida, para viajar ligero de equipaje y sin previo aviso; alude a una época en la que las racionalidades y las técnicas dejan de ser exclusivas, por ejemplo, las personas recurren tanto a la medicina moderna como a las llamadas tradicionales y

---

<sup>126</sup> Óp. Cit. Las ilusiones de la posmodernidad.pág.40-41

<sup>127</sup> **Marshall Berman** (n. 1940) es un filósofo marxista y escritor estadounidense de origen judío. Nació en el Bronx. Ha escrito una serie de libros influyentes en la sociología de la cultura tales como "La política de la autenticidad", "Aventuras en el marxismo" pero fue con "Todo lo sólido se desvanece en el aire", considerado uno de los libros más influyentes del siglo XX, que logró reconocimiento internacional. Inspirado en las tesis de Karl Marx, fue creando desde esa base sus ideas sobre modernismo y modernidad donde se entiende la cultura contemporánea como un mito permanentemente recreado, tomando así el enlace temático sugerido por la Escuela crítica acerca de entender la modernidad como irracionalidad contenida en racionalidad y "mito ilustrado". [http://es.wikipedia.org/wiki/Marshall\\_Berman](http://es.wikipedia.org/wiki/Marshall_Berman).

<sup>128</sup> «*La modernidad de ayer, hoy y mañana*».En Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad. Berman, Marschall (2003). México: Siglo XXI. Pág. 66

<sup>129</sup> *Las Ilusiones del posmodernismo*. Terry Eagleton. Editorial Paidós. Buenos Aires. 1ª Edición, 1.997. Pág. 99



alternativas. Es una época en la que se incita a un retorno a lo religioso y a los valores locales. Sin embargo me parece pertinente establecer una diferenciación entre “postmodernidad” como una experiencia socio-cultural de nuestra contemporaneidad, y ‘posmoderno’ como el posicionamiento de una forma de pensar particular, que tuvo su origen en el campo del arte. Este último ha “*contribuido esencialmente al reconocimiento de las múltiples formas de otredad que surgen de las diferencias de la subjetividad, el género y la sexualidad, la raza y la clase, las localizaciones y dislocaciones temporales (configuraciones de sensibilidad)*”<sup>130</sup>. Para Lyotard<sup>131</sup>, lo posmoderno es una condición contemporánea que se caracteriza por la imposibilidad de sostener un relato para legitimar tanto la ciencia como las instituciones políticas; no es un proyecto ni una crítica, lo posmoderno es una prueba de la imposibilidad de inscribirse en las figuras del progreso histórico de la modernidad<sup>132</sup>.

Es en este marco teórico que surge el posestructuralismo, el cual se reconoce como una especie de vanguardia en el pensamiento postmoderno, y que comenzó como una crítica literaria hacia los dominios de la filosofía y acabó convirtiéndose en una práctica que habría de decretar la crisis de la razón y la ciencia: “*El estructuralismo sostiene la primacía de la estructura oculta por encima del fenómeno y del suceso. Fenómeno y suceso no son otra cosa que efectos de la estructura. Tanto la conciencia, como el sentido quedan con ello minusvalorados en provecho de un inconsciente estructural que los gobierna. Las identidades clásicas - esencia, substancia, origen, presencia...- ceden el paso a la diseminación y a la pluralidad. Esta falta de convergencia hacia algún absoluto hace que el estructuralismo se encuadre en el seno del espacio postmoderno*”<sup>133</sup>. Es importante reconocer, junto con Gibson-Graham (2002)<sup>134</sup>, la importancia del posestructuralismo en el dominio de investigación social puesto que su conocimiento tiene la capacidad de darle forma a la realidad en vez de reflejarla pasivamente, produciendo y reubicando nuevos saberes para validar nuevos sujetos, así como prácticas, políticas e instituciones. La propuesta alternativa de estas autoras se relaciona convergentemente con la propuesta de una “*política posmoderna*”. Para ellas, la interacción entre investigadores académicos y no-académicos durante el proceso investigativo genera nuevos lenguajes y representaciones que pueden constituir prácticas y visiones sociales alternas. Para nosotros, es posible construir un archipiélago de “*mini-racionalidades*” locales, las cuales están sujetas a una irracionalidad global, que se adecuen con las necesidades locales en una interacción democrática entre los

---

<sup>130</sup> Óp. Cit. *La condición de la posmodernidad*. Pág.134

<sup>131</sup> **Jean-François Lyotard** (Versalles 1924- París 1998) Filósofo francés. Es reconocido por su introducción al estudio de la postmodernidad a finales de 1970. Antes de este fue miembro del grupo 'Socialisme ou Barbarie' (Socialismo o barbarie), un grupo de la izquierda crítica conformado por intelectuales franceses iniciado en 1956 durante las revueltas en Hungría en oposición al estalinismo del comunismo soviético. Lyotard expuso en “*Le Différend*” el discurso humano ocurre en un variado pero discreto número de dominios incommensurables, ninguno de los cuales tiene el privilegio de pasar o emitir juicios de valor sobre los otros. [http://es.wikipedia.org/wiki/Jean-Fran%C3%A7ois\\_Lyotard](http://es.wikipedia.org/wiki/Jean-Fran%C3%A7ois_Lyotard)

<sup>132</sup> Cfr. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Jean-François Lyotard. Traducción de Mariano Antolín Rato. Editions de Minuit. Ediciones Cátedra S.A. 1987.

<sup>133</sup> Óp. Cit. *El siglo postmoderno*. Pág. 152

<sup>134</sup> Del original: *The end of capitalism (as we knew it): a feminist critique of political economy*. JK Gibson-Graham. U of Minnesota Press, 2006. 299 páginas. JK Gibson-Graham. *El fin del capitalismo (como lo conocíamos). Una crítica feminista de la economía política*. 2006.

miembros de las comunidades interpretativas. Consecuentemente con estas posiciones teóricas, Judith Butler<sup>135</sup> propone mediante la performatividad de lo “*queer*”<sup>136</sup>, reivindicar este término para refutar su empleo homofóbico. Lo que yo llamaría la “*mini-racionalidad de lo queer*” consiste, por un lado, en una deconstrucción política, con carácter de reapropiación, que cuestiona el uso peyorativo del término analizando las relaciones de poder por las que se gesta; y por el otro, en una propuesta performativa de los actos de habla que al ser pronunciados producen cierta acción y ejercen un poder vinculante: “*Tal poder no es estable ni estático, sino que es reconstruido en diversas coyunturas dentro de la vida cotidiana; constituye nuestro tenue sentido de sentido común y está cómodamente instalado en el lugar de las epistemes prevalecientes de una cultura. Más aun, la transformación social no ocurre simplemente por una concentración masiva en favor de una causa, sino precisamente a través de las formas en que las relaciones sociales son rearticuladas y nuevos horizontes conceptuales abiertos por prácticas anómalas o subversivas*”<sup>137</sup>.

Teniendo en cuenta que las propuestas anteriormente señaladas hacen referencia a lo local, que es un punto recurrente dentro de las iniciativas posmodernas, es preciso introducir en este punto la discusión acerca de la globalidad y la localidad<sup>138</sup>; y ver cómo estas reconfiguraciones plantean nuevos problemas para abordar el tema de las identidades, muy estudiado desde la disciplina antropológica. Empezaré diciendo que una de las transformaciones modernizantes que más impacto ha tenido en las últimas décadas es la pretendida globalización, término que surge en la teoría económica para describir los cambios en las economías nacionales, cada vez más integradas en sistemas sociales abiertos e interdependientes, sujetas a los efectos de la libertad de los mercados. Sin embargo, estoy de acuerdo con Featherstone<sup>139</sup> (*Globalización, postmodernismo e identidad*, 1995) cuando dice que para formular una teoría de la globalización es necesario no adoptar una lógica totalizante ni asumir que está en marcha algún plan maestro de integración global y que unificará al mundo de manera homogénea. Además, es importante resaltar que las categorías “global” y “local” no pueden seguir siendo pensadas como dicotómicas y separadas en el tiempo y en el espacio, por el contrario, están íntimamente relacionadas; pero no sólo esas, también hay que repensar otras como “lugar” y “comunidad”.

---

<sup>135</sup> **Judith Butler** (n. 24 de febrero de 1956, Cleveland, Estados Unidos) es una filósofa post-estructuralista que actualmente ocupa la cátedra Maxine Elliot de Retórica, Literatura comparada y Estudios de la mujer, en la Universidad de California, Berkeley, tras haber sido profesora en las Universidades de Wesleyan y Johns Hopkins. Esta teórica ha realizado importantes aportaciones en el campo del feminismo, la Teoría Queer, la filosofía política y la ética.

<sup>136</sup> La **teoría queer** es una hipótesis sobre el género que afirma que la orientación sexual y la identidad sexual o de género de las personas son el resultado de una construcción social y que, por lo tanto, no existen papeles sexuales esenciales o biológicamente inscritos en la naturaleza humana, sino formas socialmente variables de desempeñar uno o varios papeles sexuales. [http://es.wikipedia.org/wiki/Teor%C3%ADa\\_queer](http://es.wikipedia.org/wiki/Teor%C3%ADa_queer).

<sup>137</sup> Butler, J. (2004). Resignificación de lo universal: Hegemonía y límites del formalismo. En J. Butler, E. Laclau, & Z. Slavov, Contingencia, hegemonía, universalidad. Barcelona: FCE. págs.19-20.

<sup>138</sup> Cfr. Local y global. Jordy y Manuel Castells. Ed. Taurus, 6ª edición, febrero 2.001. 394 págs.

<sup>139</sup> **Mike Featherstone**. Profesor de investigaciones de Sociología y Comunicaciones, fundador y director del Centro de Teoría, Cultura y Sociedad en la Universidad Trent de Nottingham (Reino Unido), así como del Centro para el Estudio de la Vida Adulta. <http://www.criterios.es/autores/featherstone.htm>.

Considero interesante abordar este tema de lo global-local relacionado con la cuestión de la identidad, a la luz de los actuales fenómenos sociales de la migración y el turismo. Los turistas de los que habla Baumann<sup>140</sup> se caracterizan por ser “*globalmente móviles*” para quienes no existen fronteras nacionales y tienen el arbitrio de viajar donde les plazca, por más recóndito que sea el sitio que visiten siempre buscarán sentirse como en casa, según Featherstone, esto los hace “locales” en relación con otros turistas que comparten la locación turística, por ejemplo los turistas que siempre se alojan en el Hilton, desayunan korn flakes, beben coca-cola y siempre esperan ser bienvenidos en virtud de su condición de turista adinerado. Situación bastante distinta por la que atraviesan los vagabundos, los “*localmente sujetos*”, deben soportar los cambios que sufra la localidad a la cual están atados, el espacio real se les cierra vertiginosamente. Ambos están sujetos a una lógica del consumo en el que el acceso a la “*movilidad global*”<sup>141</sup> se ha convertido en el más elevado factor de estratificación.

De otra parte, al analizar el fenómeno de la migración, por ejemplo el que se da desde los países excoloniales hacia los centros metropolitanos occidentales, plantea nuevos retos para pensar el problema de la identidad cultural. Para Featherstone este “*movimiento centripeto de gente*” ha sido representado por Occidente con estereotipos simplificados, racistas y paternalistas acerca del Otro. Coincido con el autor cuando menciona que este hecho plantea el desafío de la reformulación de conceptos como “*identidad cultural*”, “*comunidad*” y “*nación*”. Puesto que los migrantes, por lo general, son renuentes a absorber pasivamente los patrones culturales del lugar donde llegan, entonces el problema del multiculturalismo y la fragmentación de la identidad, que en ocasiones ha provocado reacciones nacionalistas y xenófobas, plantea una paradoja: factores como el desarraigo y la discriminación unifican a individuos o pueblos por el carácter de su pasado compartido o por su condición de marginalidad, al mismo tiempo que Occidente les niega la posibilidad de acceder a su pasado al negarles el reconocimiento y ejercicio de sus saberes y memoria culturales.

El concepto de “lugar”, planteado por Massey<sup>142</sup> (1994), como un conjunto de redes de relaciones que trascienden un espacio compartido, está estrechamente relacionado con la noción de “*comunidad imaginada*” que propone Featherstone, la cual provee un fuerte sentimiento de pertenencia y camaradería que vincula a todos

---

<sup>140</sup> **Zygmunt Bauman** (Poznań, Polonia, 1925) es un sociólogo, filósofo y ensayista polaco. Es conocido por acuñar el término, y desarrollar el concepto, de la «modernidad líquida». <sup>1</sup> Junto con el también sociólogo Alain Touraine, Bauman es ganador del Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades 2010. [http://es.wikipedia.org/wiki/Zygmunt\\_Bauman](http://es.wikipedia.org/wiki/Zygmunt_Bauman).

<sup>141</sup> Cfr. *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Zygmunt Bauman Barcelona. Gedisa. 2000. 155 Págs.

<sup>142</sup> La geógrafa inglesa Doreen Massey (1994:141) constata que “*el 'espacio' está muy de moda en estos días*”, refiriéndose a un gran número de científicos sociales que articulan sus análisis en términos espaciales. Sin embargo, lo que Massey y otros deploran, es la carencia de un entendimiento analítico del concepto de espacio: “*las metáforas geográficas de las políticas contemporáneas deben contemplar concepciones de espacio que reconocen lugar, posición, ubicación etc. como creados, como producidos*” (Bondi 1993:99). Es más. No se trata solamente de reconocer la forma construida de dichos conceptos sino de mostrar *cómo* han sido construidos y bajo qué estructuras políticas y relaciones de poder/saber. En particular, Massey examina el tratamiento del concepto de espacio en Laclau (1990) y en Jameson (1991). Aunque ambos autores tienen una visión diferente del espacio, coinciden en un tratamiento apolítico de dicho concepto. Cfr. Massey, Doreen (1994), “Politics and space/time”, en Keith, M. & Pile, S. (eds), *Place and the politics of identity*, London: Routledge, pp.141-161.

aquellos que comparten un lugar simbólico particular. La relación estriba en que las redes de relaciones que establecen los miembros de un lugar simbólico, como el de nación por ejemplo, dan forma a un conjunto más o menos coherente de imágenes y memorias que se enfrentan con los problemas cruciales del origen, la diferencia y lo distintivo de un pueblo. Estos problemas se potencializan enormemente cuando se piensa en la construcción de una nación multicultural y pluriétnica como está ocurriendo en Europa (Francia, Italia, España). En este caso particular, el invento de una comunidad nacional fracasa debido a que elementos simbólicos como memoria, mito, saber e identidad son agudamente heterogéneos y giran alrededor de lógicas totalmente distintas.

#### ***4.2º ¿La posmodernidad es consecuencia de la modernidad o un estadio más de la misma?***

Posmodernidad es un concepto complicado de definir, como hemos visto en el apartado anterior, pero que podría caracterizarse a priori por su fuerte crítica, oposición e, incluso, superación (presunta, según mi modo de ver las cosas) del ambicioso y mayestático proyecto modernista, el cual fracasó en su intento de emancipar a la humanidad y resulta impensable llevarlo a cabo en las condiciones actuales. Sin embargo, sí resulta cuestionable asumir que vivimos un periodo llamado posmoderno (aunque parece asumible que el paradigma de pensamiento sí lo sea) y que una nueva Ilustración, más sólida y extensa y nada autoritaria, sea posible en el siglo XXI. Es necesario comprender que el pensamiento posmoderno se encuentra insertado en una nueva fase del capitalismo, caracterizado por un consumismo atroz y por un individualismo insolidario. El capitalismo ha atravesado por diversas etapas, resultando su capacidad de regeneración asombrosa (como veremos tras esta “presunta crisis”, cuyas consecuencias pagan más severamente los de siempre), y es la globalización tal vez la última de ellas (por lo que el pensamiento posmoderno parece suponer una claudicación cultural). Como ha señalado Fredric Jameson<sup>143</sup>, la fragmentación que conlleva la postmodernidad, sustentada en la saturación de información y en la complejidad tecnológica, supone la imposibilidad de una representación de la totalidad (transformación, por lo tanto, de la subjetividad). La modernidad poseía un indudable talante disciplinar y autoritario, con su búsqueda de reglas homogéneas, de una voluntad universal y de subordinación total al individuo (control de la subjetividad), pero la posmodernidad no supone una liberación del control social en absoluto. El control se logra por otras vías en la sociedad de consumo, por la seducción y la aparente

---

<sup>143</sup> **Fredric Jameson** (14 de abril de 1934) es un crítico y teórico literario de ideología marxista. Jameson nació en Cleveland, Ohio. Tras graduarse en el *Haverford College* en 1954, se desplazó a Europa por un breve periodo, estudiando en Aix-en-Provence, Múnich y Berlín, donde aprendió sobre las últimas tendencias en filosofía continental, incluido el ascenso del estructuralismo. Volvió a América el año siguiente para hacer su doctorado en la Universidad de Yale, bajo la dirección de Erich Auerbach. Ha alcanzado reconocimiento por su análisis de las tendencias modernas en la cultura contemporánea, especialmente tras su libro de *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991). Jameson considera al postmodernismo la claudicación de la cultura ante la presión del capitalismo organizado, pensamiento que recoge en su Teoría de la postmodernidad. En la actualidad da clases en la cátedra William A. Lane de literatura comparada y estudios romances de la Universidad de Duke.

diversificación de la elección individual. Parece que ya no se trata de que una clase dominante imponga su ideología sino de que en los países capitalistas, desarrollados, hay una heterogeneidad discursiva carente de norma. Según Jameson, *“unos amos sin rostro siguen produciendo las estrategias económicas que constriñen nuestras vidas, pero ya no necesitan imponer su lenguaje. En este contexto nace el pastiche (repetición mímica neutral del pasado) y todo intento de parodia (satírica, crítica, hilarante) queda abortado”*<sup>144</sup>.

Es reivindicable observar esta situación como una inequívoca forma de control social para la subjetividad, la cual sí podemos considerar que se ve transformada debido al pensamiento posmoderno, por lo que estamos de acuerdo con Jameson, cuando dice: *“me parece fundamental captar el posmodernismo no como un estilo (Artístico) sino como una pauta cultural, con una concepción que permite la presencia y coexistencia de una gama de rasgos muy diferentes e incluso subordinados entre sí”*<sup>145</sup>. Para entender este fenómeno hay que tener en cuenta que la producción estética actual se ha integrado en la producción de mercancías en general y se ha llegado a un consumismo estético. Y debajo de todo esto hay otra realidad, como bien señala Jameson: *“que toda esta cultura, que bien se puede llamar estadounidense, es la expresión interna y superestructural de toda una nueva ola de dominación militar y económica norteamericana de dimensiones mundiales; y, por tanto, como en toda la historia de las clases sociales, el trasfondo de esta cultura lo constituyen la sangre, la tortura, la muerte y el horror”*<sup>146</sup>. No obstante, estas reflexiones acerca de la posmodernidad parecen propias de un mundo desarrollado que asume las desigualdades sociales. Hay tantos lugares del planeta donde la pobreza es endémica que resulta impensable analizar las premisas de la posmodernidad nada más que como la aspiración de un modelo de desarrollo sustentado en la desigualdad (reflexión que puede entenderse como una crítica en sí al pensamiento posmoderno, elitista y falto de aspiraciones sociales). El desencanto frente a los proyectos políticos es otra característica posmoderna (otra claudicación). Como solemos decir, se ha hecho casi *“sentido común”* la idea de que es preciso replegarse al *“espacio privado”*, se ha exaltado lo *“individual”* y deslegitimado lo colectivo, se ha promovido sistemáticamente la desresponsabilización, reduciendo al ciudadano a mero consumidor. Esto no es fortuito o casual. Es que las clases dominantes se apropiaron cuanto han podido de lo público, desprestigiando la política no sólo con su prédica sino también con sus prácticas corruptas y clientelares. El ejercicio autorreferencial del poder, la politiquería burguesa de las transacciones privadas (de la cual la izquierda siempre debe preservarse) parece haberse naturalizado en nuestras sociedades. Para cerrar el círculo vicioso de la dominación, se ha instalado como dato cultural la idea de que no hay salida posible desde la política, de que *“los políticos son todos iguales”*.

Mientras tanto, en todo el mundo, algunas expresiones de la “izquierda” degeneran hacia el infantilismo voluntarista (inocuo y en última instancia funcional al

---

<sup>144</sup> Óp. Cit. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Pág.8

<sup>145</sup> *Marxismo y posmodernismo. El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998*, Fredric Jameson. Perry Anderson (ed.), Buenos Aires, Manantial, 2002. Pág.8

<sup>146</sup> Óp.cit. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Pág.19



sistema) o hacia el “pragmatismo” que descalifica a la ideología, negándose a hablar de capitalismo y socialismo, mientras se instala cómodamente en la administración del sistema reproduciendo viejas prácticas de la derecha. Sobre esta variante “posmoderna” dice Terry Eagleton con fina ironía: *“El poder del capital es ahora tan terriblemente familiar, tan sublimemente omnipotente y omnipresente que incluso vastos sectores de la izquierda han logrado naturalizarlo, tomándolo por garantizado como una estructura tan inconmovible que es como si apenas tuvieran coraje para hablar de él. Se necesitaría, para usar una analogía adecuada, imaginar un ala derecha derrotada deseosa de embrollarse en discusiones sobre la monarquía, la familia, la muerte de la caballería y la posibilidad de reclamar la India, mientras mantiene un prudente silencio sobre aquello que, después de todo, la compromete más visceralmente, los derechos de propiedad, dado que han sido tan enteramente expropiados que parecería simplemente academicista hablar de ellos.”*<sup>147</sup>

Para ser claro, si recordamos que el pensamiento moderno depositó su confianza en los conceptos de evolución y progreso, me niego a considerar que la idea de perfectibilidad en todos los planos de la acción humana, individual y colectiva, se pierdan en una especie de era pesimista en lo global, narcisista y superficial en lo subjetivo, con toda suerte de ambigüedades y exenta de compromiso. La postmodernidad critica las corrientes políticas surgidas del proyecto modernista (marxismo, liberalismo, democracia...), y señala su sustrato autoritario y etnocéntrico, pero se muestra más bien inerte, sin ninguna proposición en su rechazo a la idea de progreso o revolución, frente a un sistema político y económico globalizado, cuyas consecuencias (especialmente, la sociedad tecnológica y mediática, y la cultura de la imagen frente a la profundidad intelectual) analiza asumiéndolas. La caída del Muro de Berlín (fracaso del socialismo de Estado) pareció consolidar el pensamiento posmoderno<sup>xii</sup>, sin contar con las nuevas vías para el socialismo que ya abrió el anti-autoritarismo y el individualismo solidario. Utopía y progreso son desdeñados con facilidad (incuestionable para mí el segundo a pesar de no observar la historia de manera necesariamente lineal, necesaria la primera como meta de perfección para ensanchar la realidad), por lo que podemos calificar el pensamiento posmoderno con tintes conservadores.

Es rechazable la postmodernidad, que pretende ser según algunos autores como un paso a la tolerancia y a la diversidad, entendida como anti-modernidad, y sí es reivindicable una nueva Ilustración multicultural de características libertarias, donde los derechos humanos sean axiomáticos en cada contexto. Aquella faz unitaria del mundo y de la historia que se nos trató de entregar con la idea de progreso, al poco tiempo de su puesta en marcha, se ha visto quebrantada en la medida en que el racionalismo no ofrece, en modo alguno, el carácter de una evolución progresiva paralela en todas las esferas de la vida humana. Los análisis de filósofos y pensadores como Foucault,

---

<sup>147</sup> Óp. cit. *Las ilusiones del posmodernismo*. Pág. 47.



Lyotard y Lipovetsky<sup>148</sup> y tantos otros, nos muestran que una vez rota la unidad y la direccionalidad del progreso mesiánico, el hombre se encuentra en un laberinto sin saber la medida del avance o del retroceso. Las estrategias postmodernas, por ello, han hallado su justificación en esta fractura y sacrifican la historia en un intento de autonomía plena para el hombre; una autonomía tal que lo lleva a desaparecer, en su soledad perpetua, al margen de cualquier trayectoria, horizonte o destino<sup>149</sup>. La condición postmoderna, en este sentido, designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes, pero también de los sueños y de las expectativas. El intento de vaciar de contenido la idea progreso, de romper la forma continuista o su secularismo tecnicista sólo ha conducido a los posmodernos a ensayar un poblado campo semántico que acentúa las contradicciones de un presente insatisfactorio que aún clama por un futuro redentor.

Según una gran diversidad de autores, se puede observar cómo los símbolos de la modernidad y las orientaciones reflexivas vigentes han encontrado sus límites explicativos en la propia realidad, y han terminado siendo parte de las contradicciones y tensiones en las que transcurre la vida social, así por ejemplo Terry Eagleton se pregunta: *“¿Es el sistema capitalista progresista? La única respuesta razonable es un firme “sí y no”. Por un lado, el elogio de Marx al capitalismo está muy justificado. El capitalismo, como nunca se cansa de plantear, es el sistema social más dinámico, revolucionario y transgresor conocido en la historia, que derriba barreras, desconstruye oposiciones, junta promiscuamente diversas formas de vida y desata infinidad de deseos. (...) Siendo la mayor acumulación de fuerzas productivas que haya visto la historia, el capitalismo es el que por primera vez hace posible el sueño de un orden social libre de escasez y fatigas. (...). Sus ideales políticos -libertad, justicia, autodeterminación, igualdad de oportunidades- opacan, al principio al menos, casi todas las ideologías previas en la profundidad de su humanismo y la universalidad de su alcance. Todo esto, por supuesto, es adquirible al más terrible de los costos. Esta dinámica y exuberante liberación de potencial es también una indescriptible tragedia humana, en la que las potencialidades son mutiladas y malgastadas; las vidas destrozadas y marchitadas, y la gran mayoría de los hombres y las mujeres, condenados a una infructuosa labor en beneficio de unos pocos. El capitalismo es, por cierto, un sistema progresista y, por cierto, no lo es en absoluto. ¡Y es el marxismo el que es acusado por el posmodernismo por su visión monística, reduccionista, unilineal! La imagen que el marxismo ofrece del capitalismo es la de un sistema congelado en sus modos fijos de representación, mientras moviliza un deseo que sobrepasa toda representación; que da nacimiento al gran carnaval de la diferencia, de la inversión, de la transgresión, sin dejar nunca de ser rígidamente idéntico a sí mismo; que se reproduce por medio de un intercambio de comodidades espectrales y elusivas*

---

<sup>148</sup> Todos estos filósofos, podríamos decir en líneas generales, se han destacado, entre otras cosas, por su crítica al proyecto de la modernidad.

<sup>149</sup> En el caso específico de Lyotard, la posmodernidad se presenta como la crítica al discurso ilustrado y a su legitimación racional. Básicamente la posmodernidad representada por Lyotard lo que representa es la incredulidad en los metarrelatos, es decir, en los relatos omniabarcantes, totalizadores.

*rigurosamente cuantificado, y encarna rompecabezas de presencia y ausencia; que constantemente conjura la inequidad material de la igualdad abstracta; que necesita de una autoridad de la cual se burla y de inmutables fundamentos que amenaza con dejar de lado, y que incesantemente presiona sobre sus propios límites y alimenta a sus propios antagonistas. No es sorprendente que la ironía fuera una de las figuras más apreciadas por Marx<sup>150</sup>”.*

Ante la necesidad de asumir nuevos desafíos teóricos, muchos intelectuales realizaron un esfuerzo por despojar al pensamiento posmoderno del carácter superficial y pragmático con el que ha sido usualmente evaluado. Así, la postmodernidad alumbró algunas zonas que la racionalidad había descartado como parte del binomio progreso/riesgo de las sociedades y de los individuos. En un mundo fragmentado como el actual, la experiencia derivada tiende a la diversidad y al pluralismo, aunque no necesariamente a la tolerancia. El “sentir” a la otredad como riesgo implica que las pasiones son partes indisolubles de las reflexiones que se realizan sobre el mundo. Otro aspecto que muestra la discusión sobre la postmodernidad, es que la globalización de las instituciones y de los sistemas comunicacionales electrónicos, introduce una transformación del espacio y tiempo que impacta de manera decisiva en las formas de experimentar la vida personal y sociocultural. El efecto es, según Baudrillard<sup>151</sup>, una implosión de todos los límites, el desdibujamiento de las distinciones (pasado-presente, apariencia-realidad, entre otras). Desentrañar el sentido de la postmodernidad abre paso a otra forma de comprender los cambios ocurridos en el sistema-mundo, en las sociedades nacionales y en los sujetos.

Dicho lo anterior, sobre los perfiles del posmodernismo, hay que decir que el autoritarismo parece formar parte de la cultura del hombre occidental, por razones de educación, tradición de siglos y siglos, o quizá por razones psicológicas individuales, o, en mi opinión, influido por ambas variables, que aparece sobre todo en momentos de crisis profundas, económicas, sociales, culturales, etc... como ocurrió en Alemania. Ya vimos con anterioridad, que los textos más importantes sobre autoritarismo siguen siendo la investigación que hicieron Adorno, Frenkel-Brunswick, Levinson y Standford, focalizando su estudio en la personalidad autoritaria. El holocausto judío fue una de sus aspiraciones. Adorno ha sido uno de los autores que más ha descrito y teorizado sobre la personalidad autoritaria, utilizando para explicarlo una serie de escalas, Escala F (Fascismo potencial o autoritarismo) con sus 9 componentes. Tras él, Altemeyer<sup>152</sup> que pasa de 9 a 3 actitudes, poniendo el foco en el aprendizaje social. La

---

<sup>150</sup> Óp. Cit. *Las ilusiones del posmodernismo*. págs.99-100

<sup>151</sup> **Jean Baudrillard** (Reims, Francia, 20 de junio de 1929 – París, 6 de marzo de 2007) fue un filósofo y sociólogo, crítico de la cultura francesa. Su trabajo se relaciona con el análisis de la postmodernidad y la filosofía del postestructuralismo.

<sup>152</sup> **Robert "Bob" Altemeyer** es profesor emérito de Psicología de la Universidad de Manitoba .Ha escrito extensamente sobre el autoritarismo y refinado de la teoría en el concepto (y medir) de autoritarismo ala derecha . Altemeyer trabajo es ampliamente referenciado en John W. Dean 's libro de 2006, los conservadores sin conciencia . A sugerencia de Dean, que escribió un "everyperson" cuenta de sus hallazgos, los autoritarios, que es disponible gratuitamente en Internet.

teoría de Duckitt<sup>153</sup> viene a centrar la teoría en la identificación del individuo con el grupo.

El autoritarismo se ha asociado tradicionalmente al conservadurismo, a la derecha, pero no está tan claro que las personas autoritarias sean de derechas y que las de izquierdas no lo sean. Véase el ejemplo de Stalin, y sus purgas, en las que miles de miembros y no miembros del Partido Comunista fueron perseguidos o ejecutados, justificando esto con el argumento de limpiar el camino de elementos disidentes o saboteadores. O también, las persecuciones que sufrieron los kulaks (granjeros ricos soviéticos) y las minorías, por ser considerados una potencial ayuda para el enemigo. Analizando a Hitler, percibimos características de una personalidad autoritaria, según la escala F, como convencionalismo, agresividad autoritaria, anti-intracepción -todo lo asociado a la debilidad-, superstición y estereotipia, poder y dureza, afán destructivo, proyectividad, y, cómo no, el aspecto sexual (ambigüedad en lo que respecta a Hitler).

Fromm, por su parte, lo explicó desde el punto de vista de la ambivalencia respecto a la libertad y el deseo, muchas veces de forma inconsciente, en un intento de escape de la carga que suponen, y es ahí donde estaría la susceptibilidad de la persona a la propaganda totalitaria: su *“miedo a la libertad”* se convierte en el fundamento del individuo autoritario. Pero, ¿podríamos concluir que la razón por la que se produjo el exterminio y la persecución de los judíos fue únicamente por el tipo de personalidad de Hitler? La respuesta, en mi opinión, es negativa, podríamos decir que es una base ideal para llevar a cabo actos de tal calibre, pero no basta, necesitaba ingredientes adicionales como un contexto espacio-temporal específico con unas determinadas variables, que le permite obtener un poder legitimado para llevar a cabo lo que entendía era su misión. Considerar únicamente la personalidad autoritaria de Hitler no nos puede llevar a concluir que es la causa de lo que pasó. Otro ejemplo sería Slobodan Milosevic, expresidente de la Federación Yugoslava, acusado de crímenes de guerra y contra la Humanidad en Kosovo, Croacia y de genocidio por los crímenes ocurridos en Bosnia. Si indagamos en su personalidad, encontramos rasgos de una personalidad autoritaria, pero lo ocurrido tampoco está libre de la influencia de los factores sociales situacionales propicios para ello.

Al finalizar la primera guerra mundial, Alemania está sumida en una profunda crisis económica. Los alemanes se sienten humillados y perdedores, esclavizados por el resto de Europa. Existe un clima de descontento generalizado, esto es, un caldo de cultivo perfecto para un visionario como Hitler<sup>154</sup> (y sus secuaces). Un hombre también muy acomplejado, nacido en Austria, con una infancia infeliz, educado con la máxima rigidez, recibiendo de su padre brutales palizas; un hombre sin oficio, y que marcha a

---

<sup>153</sup> Es importante empezar señalando, siguiendo a Duckitt (2001, cit. en Enesco y Navarro, 2002), que la idea de prejuicio como actitud desfavorable e injusta hacia miembros de grupos étnico-raciales subordinados, no está presente en el pensamiento occidental hasta principios del siglo XX. Según este autor, la convicción de que algunos grupos humanos (o razas en términos decimonónicos) eran superiores a otros no se empezó a cuestionar seriamente hasta después de la Primera Guerra Mundial y solo a partir de entonces, estas creencias se redefinieron como *prejuicio* en lugar de “respuestas naturales de la gente “civilizada” (los occidentales) frente a las “deficiencias de los pueblos inferiores” (cit. en Enesco y Navarro, 2002, Pág. 95).

<sup>154</sup> [http://es.wikipedia.org/wiki/Adolf\\_Hitler#cite\\_note-9](http://es.wikipedia.org/wiki/Adolf_Hitler#cite_note-9).

Alemania en busca de fortuna, y es aquí donde empieza a tomar contactos con gente fascista, de derechas, con un discurso antisemita, buscando un enemigo externo a la propia Alemania como es el pueblo judío, con una cultura propia y que no se ha contaminado por las tradiciones alemanas, que forman sus propias sociedades herméticas, que tienen en su mano los bancos principales, una gran parte de los negocios de minoristas, un poder económico que no tenían los alemanes. Los judíos son catalogados como la “*desgracia alemana*”. Y, en este entorno, Hitler llega al Poder. Y utilizó su poder y autoridad legitimada a “lo Maquiavelo”, esto es, no desde una perspectiva intelectual, sino utilizando los diferentes escenarios para desplegar estrategias en busca de la satisfacción de “su verdad”. Un uso patológico del poder. Hitler un hombre que no posee una formación educativa sólida, pero posee una gran capacidad demagógica, con un pensamiento que va de lo tradicional a lo radical, con un fuerte instinto, quizá desarrollado por sus inicios de carencia y escasez, y con todo esto llega hasta la jefatura de Alemania. Y la masa sucumbe a los mensajes propagandísticos de Hitler, herramienta fundamental para el nazismo con Joseph Goebbels<sup>155</sup> al frente. Se utilizan discursos sencillos pero pasionales sobre la superioridad germana, basados en una lógica simple, asentada en tres pilares: anticomunismo, anticapitalismo y antisemitismo. Discursos que, en ocasiones, plagian los de Marx, con proyecciones negativas contra los judíos: “*¿Cuál es el fondo profano del judaísmo? La necesidad de práctica, la codicia. ¿Cuál es el culto profano del judío? El mercadeo. ¿Cuál es su dios? El dinero*”. Como podemos comprobar, haciendo uso continuamente de la mala situación del país, el contexto social y económico deprimido del momento, y aprovechando para lanzar un mensaje de asesinato en masa, de genocidio.<sup>156</sup>

Las masas necesitan escuchar a alguien que les asegure que la situación va a cambiar, que la vergonzosa rendición en Versalles va a poder ser, al fin, vengada. Necesitan que alguien les haga olvidar sus miedos. A Hitler, por su parte, no le interesa la verdad de las cosas, sino el triunfo de su opinión sobre las demás opiniones; su objetivo es la persuasión, por encima de cualquier cosa, de sus ideas, no intenta entender, sólo tiene una meta, que es eliminar las identidades individuales para conseguir una única identidad de grupo, de su grupo, que le ayude en “su misión”. Eliminar la diferencia, la diversidad, los comportamientos individuales. Una sociedad totalitaria es incompatible con la variedad. Este objetivo se ve en sus discursos propagandísticos: barrer las diferencias grupales y construir una identidad enfrentada al “otro” mediante el odio étnico. Más que pensamiento único, se trata de dogmatismo o falta de pensamiento, o mejor aún, de la apropiación del pensamiento. El individuo incluido en un grupo no suele discutir los mandatos del jefe legitimado; lo más usual es la conformidad con la autoridad. Así, a través de la conformidad grupal, es cómo Hitler

---

<sup>155</sup> **Paul Joseph Goebbels** (Rheydt, Renania del Norte-Westfalia, Alemania, 29 de octubre de 1897 – Berlín, Alemania, 1 de mayo de 1945), político alemán, fue el ministro de propaganda de la Alemania Nacional Socialista, figura clave en el régimen, amigo íntimo de Adolf Hitler, y Canciller de la Alemania Nazi en su sucesión. Uno de los principales oradores del Tercer Reich, fue él quien pronunció el famoso discurso de la guerra total en el Palacio de los Deportes. Tuvo un gran talento para persuadir a las masas. Tras la derrota de Alemania en la Segunda Guerra Mundial se suicidó junto a su esposa, Magda Goebbels, después de que ésta hubiera matado a los seis hijos de ambos. [http://es.wikipedia.org/wiki/Joseph\\_Goebbels](http://es.wikipedia.org/wiki/Joseph_Goebbels)

<sup>156</sup> Cfr. *De Munich a Auschwitz. Una historia del nazismo, 1919-184*. Ferrán Gallego. Ed. De bolsillo, marzo 2.006.

pretendió, y logró, transmitir y filtrar su pensamiento racista a través de sus secuaces de primera línea, sus generales, para pasar después al resto de la jerarquía militar, y de ahí a los ciudadanos.

Muchos y diferentes autores han intentado contestar a la recurrente pregunta de ¿cómo pudo ocurrir?, y, difícilmente, podremos llegar a obtener una respuesta única y definitiva. Entre ellos, el hombre que hizo posible, junto al pueblo alemán, la reconstrucción del país germano, Konrad Adenauer<sup>157</sup>, se pregunta “¿Cómo fue posible que en esa guerra se hiciesen milagros de valor y fidelidad al deber, y que muy cerca, al lado, en el mismo pueblo, fuesen cometidos los mayores crímenes?”. Así, el problema, según el propio Adenauer, podría ser una falsa opinión de todas las clases sociales alemanas con respecto al Estado, una falsa opinión del poder, de la situación del individuo frente al Estado, que lo había elevado al estatus de ídolo, al altar, sacrificando al individuo, su dignidad y su valor. Una convicción de la omnipotencia del Estado, de su primacía, de su concentración de poder sobre todo lo demás, incluso sobre los valores de la Humanidad; así también lo refleja el profesor Octavi Fullat: “El siglo XX, ha visto como se rompía la idea misma de humanidad.[...] Lo novedoso y sorprendente del siglo XX reside en que tanto para el nazismo como igualmente para el comunismo la violencia constituye un deber, una virtud y un método en vez, como sucedía otrora, de ser deleite, sadismo y placer...Nazismo y comunismo son voluntarismos que han decidido construir la historia por encima de las vidas individuales. El siglo XX ha sido simultáneamente tecnocientífico y bárbaro”<sup>158</sup>. Una sobrevalorización y sobreestimación del poder, a costa de una desvalorización de los valores éticos y de la dignidad del individuo. Una inundación del concepto materialista, del que se derivó la absoluta adoración al poder y el menosprecio al valor del individuo. Así, un pueblo preparado mental y espiritualmente hacia lo material y con una absoluta y exagerada obediencia al Estado, al que considera lo más elevado, en un entorno económico y culturalmente deprimido, fue un “caldo de cultivo” ideal para el horror nazi.

Y, así, entramos en un nuevo concepto: “la Obediencia a la autoridad”. Tampoco podemos concluir que los alemanes fueran unas personas malvadas o afectados de una patología como puede ser el trastorno antisocial, por ejemplo, que presenta un patrón de desprecio y violación de los derechos de los demás en su grado máximo. Ésta sería, otra vez, una explicación demasiado simplista. En su mayoría, podemos afirmar con casi total seguridad que eran padres y madres de familias que

---

<sup>157</sup> **Konrad Adenauer.** Primer canciller de la República Federal Alemana (Colonia, 1876 - Rhöndorf, 1967). Abogado de Colonia, entró en la política de la mano del católico Partido del Centro Alemán. En 1917 llegó a ser alcalde de su ciudad, de manera que estaba al frente de la misma cuando estalló la revolución alemana de 1919, que contribuyó a sofocar. Convertido ya en uno de los líderes del Centro, empezó a perfilarse como defensor de los intereses regionales de Renania frente al poder central. Presidió la cámara alta del Parlamento prusiano durante la República de Weimar, entre 1920 y 1933. Al llegar al poder los nazis, fue destituido de sus cargos e incluso detenido en 1934. Las persecuciones subieron de tono en 1944, cuando fue detenido de nuevo por la Gestapo e internado en el campo de concentración de Buchenwald.

<sup>158</sup> Óp. Cit. *El siglo postmoderno*. Pág.113



escuchaban a sus científicos, sus médicos, sus filósofos, sus políticos, etc... Arendt<sup>159</sup> dice que “no hay diferencia ontológica entre los perpetradores y nosotros, también hombres corrientes y superfluos, con nuestros “valores” y “virtudes”<sup>160</sup>. Se trata de personas “obedientes” que cumplieran con la ley y que se limitaron a cumplir órdenes. Tenemos un ejemplo en Adolf Eichmann<sup>161</sup> que fue juzgado por los crímenes contra la humanidad cometidos durante el régimen nazi, un aparentemente padre de familia, incluso aburrido a decir de algunos, y que cada vez que se le preguntaba por el motivo de su comportamiento, él respondía: “Cumplía órdenes”; o Rudolph Hess, que afirmó rotundamente que era un patriota al servicio de su país, que no tenía nada en contra de los judíos y que, por encima de todo, estaba la “obediencia a la autoridad”<sup>162</sup>. Esto nos remite directamente a los experimentos de Milgram<sup>163</sup>, y el denominado “estado de agente”, en el sentido de que el sujeto es un agente ejecutivo de una autoridad que él considera legitimada. Así, cuando una persona forma parte de una determinada estructura jerárquica puede descargar toda la responsabilidad de sus actos en la persona de rango superior o el poder. Por otra parte, la estructura social da lugar a una norma muy interiorizada en la sociedad occidental, la de la obediencia a la autoridad legítima. ¿Quién no respeta la “autoridad” política, científica, institucional...? Por tanto, para que se de una obediencia, la autoridad debe ser legitimada. En el caso de Alemania, la autoridad de Hitler fue legitimada por el pueblo alemán; su capacidad demagógica consiguió convencer al pueblo inmerso, como decíamos antes, en un contexto idóneo para generar esta legitimación. Si nos detenemos aquí, ésta podría ser una explicación del porqué de esa obediencia “ciega”. Pero, también debemos contar con la norma social aprendida de “no hacer daño a los demás”, y, en el experimento de Milgram, produjo una gran ansiedad en los sujetos. Así, esto hace que cuando la víctima se sitúa frente al verdugo, éste se vea reflejado en ella y su “obediencia a la autoridad” se vea disminuida, haciendo más consciente al verdugo de sus “malos actos”, aumentando su sentido de responsabilidad social.

En el caso nazi, predomina la obediencia a la autoridad por encima de la responsabilidad social, se sustituye la responsabilidad moral por la responsabilidad técnica (Bauman), en un entorno en el que la identidad individual se ve mermada en pro

---

<sup>159</sup> **Hannah Arendt**, nacida como Johanna Arendt, (Linden-Limmer, hoy barrio de Hanóver, Alemania, 14 de octubre de 1906 – Nueva York, Estados Unidos, 4 de diciembre de 1975) fue una filósofa política alemana de origen judío, una de las más influyentes del siglo XX. La privación de derechos y persecución en Alemania de personas de origen judío a partir de 1933, así como su breve encarcelamiento ese mismo año, contribuyeron a que decidiera emigrar. El régimen nacionalsocialista le retiró la nacionalidad en 1937, por lo que fue apátrida hasta que consiguió la nacionalidad estadounidense en 1951. [http://es.wikipedia.org/wiki/Hannah\\_Arendt](http://es.wikipedia.org/wiki/Hannah_Arendt).

<sup>160</sup> *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Hannah Arendt, Ed. Lumen, 2ª edición, traducción de Carlos Ribalta, Barcelona, España. (1999).

<sup>161</sup> **Adolf Eichmann** (Solingen, 1906 - Tel Aviv, 1962) Funcionario nazi alemán. Estudió en Linz (Austria). Ingresó en el Partido nacional sindicalista cuando Hitler subió al poder; se incorporó en 1932 a las SS, donde alcanzó el grado de coronel. Cuando los alemanes anexionaron Austria en 1938, se ocupó de la deportación de los judíos de ese país, de acuerdo con la política antisemita nazi. Desde 1940 dirigió la oficina de Seguridad del Reich.

<sup>162</sup> Óp. Cit. *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Pág.43

<sup>163</sup> El experimento de Milgram fue una serie de experimentos de psicología social llevada a cabo por Stanley Milgram, psicólogo en la Universidad de Yale, y descrita en un artículo publicado en 1963 en la revista *Journal of Abnormal and Social Psychology* bajo el título *Behavioral Study of Obedience* (Estudio del comportamiento de la obediencia) y resumida en 1974 en su libro *Obedience to authority. An experimental view* (Obediencia a la autoridad. Un punto de vista experimental). El fin de la prueba era medir la disposición de un participante para obedecer las órdenes de una autoridad aun cuando éstas pudieran entrar en conflicto con su conciencia personal.



de la identidad grupal - todos visten de uniformes, lo que les hace menos diferentes y más homogéneos -. En tiempos del nazismo, prevaleció la sujeción a la autoridad por sobre de la responsabilidad social, se suplantó la responsabilidad moral por la “responsabilidad técnica”<sup>164</sup> en un ambiente en el que la identidad individual se vio degradada a favor de la identidad grupal, se estigmatizó lo diverso y se valorizó la homogeneidad. Se trata de un conjunto de funcionarios, cada uno con una responsabilidad diferente en la maquinaria de la matanza: introducción en las cámaras-activación del gas- transferencia de los cadáveres a los hornos, y quedando la ejecución final a los llamados Sonderkommandos (comandos especiales). De esta forma, el que cada uno tenga una función muy específica contribuye a la disolución de la responsabilidad, sin mayores cuestionamientos sobre la finalidad de sus acciones individuales.

Finalmente, el rastro del Holocausto en la Modernidad: Auschwitz sirve, según Adorno y Horkheimer, para evidenciar el problema de la Modernidad: razón y ciencia no evitan barbaries de este calibre, presentándonos así los límites de la Modernidad. El Holocausto hace que se proyecten nuevos símbolos críticos de la modernidad, nos indican el carácter contradictorio de la modernidad occidental. Bauman, por su parte, invoca a la modernidad como clave para explicar el Holocausto, entendiendo que es precisamente la racionalidad de la modernidad, lo que hizo posible al Holocausto. Para Bauman, el Holocausto es producto de la capacidad técnica y burocrática destructiva del Occidente moderno. Y más aún, que siguen presentes, expresándose en otros actos destructivos. Cuando se supone que la sociedad se educa, existen mejoras sociales y económicas, progresiva convivencia armónica y racional entre las personas, resulta que nos topamos con el Holocausto. Y es por ello, por lo que Bauman atribuye las razones a la modernidad, porque fue gestado en esta sociedad y cultura y no en otra. Absolutamente planificado, organizado, impersonalizado, burocratizado y tecnologizado. *“Acaso el fracaso más espectacular fue el de la ciencia, en tanto conjunto de ideas y como red de instituciones para la mejora de los conocimientos y la educación. El mortífero potencial de los logros y principios más reverenciados de la ciencia moderna quedó al descubierto. Desde sus mismos comienzos, la ciencia defendió la libertad de la razón por encima de las emociones, de la racionalidad por encima de las presiones normativas y de la efectividad por encima de la ética. Una vez logradas estas libertades, sin embargo, la ciencia y las formidables aplicaciones tecnológicas que había producido se convirtieron en dóciles instrumentos en manos de un poder sin escrúpulos.”*<sup>165</sup> Es decir, a través del uso de todas las nuevas tecnologías que nos presenta la Modernidad para, se supone, conseguir la mejora del bienestar de la Sociedad. Pero ello, no significa que la Modernidad, la personalidad autoritaria del Jefe del Estado, o la obediencia a la autoridad, o un contexto socio-histórico determinado, sean los que produzcan holocaustos. Estos elementos no son suficientes en sí mismos pero sí necesarios, y su confluencia es lo que puede potencialmente dar lugar a que se produzcan nuevos Holocaustos.

---

<sup>164</sup> Cfr. “Modernidad y Holocausto”. Bauman Zigmunt., Ed. Sequitur. Madrid, 2006, (1989), 304 Págs.

<sup>165</sup> Óp.cit. *Modernidad y Holocausto*. Pág. 134.

La afirmación de que la técnica autoritaria ha vuelto hoy de una forma inmensamente ampliada y diestramente perfeccionada, parece tener tintes de veracidad. Hasta el momento, siguiendo la optimista premisas de pensadores novecentistas como Auguste Comte y Herbert Spencer, hemos considerado la difusión de la ciencia experimental y la invención mecánica como la más sólida garantía de una sociedad industrial pacífica, productiva, y sobre todo, democrática. Muchos han supuesto incluso, cómodamente, que la rebelión contra el poder político arbitrario en el siglo XVII estuvo casualmente relacionada con la revolución industrial que la acompañó. Pero lo que hemos interpretado como la nueva libertad resulta ser, ahora, una versión mucho más sofisticada de la antigua esclavitud, ya que el ascenso de la democracia política durante los últimos siglos ha sido progresivamente anulada por la afortunada resurrección de una técnica autoritaria centralizada, una técnica, que, de hecho había caducado a lo largo del tiempo en muchas partes del mundo.

No podemos engañarnos por más tiempo. En el mismo momento en que las naciones occidentales derrocaron el antiguo régimen del gobierno absoluto, que funcionaba bajo un rey en otro tiempo divino, estaban restaurando ese mismo sistema de una forma mucho más efectiva en su tecnología, restableciendo coerciones de carácter militar no menos estricta en la organización de una fábrica que en el nuevo ejército adiestrado, uniformado y reglamentado. Durante la fase de transición de los dos últimos siglos, la tendencia última de este sistema pudo ser dudosa, ya que en muchos lugares hubo fuertes reacciones democráticas pero en el entretejido de una ideología científica, a su vez liberadas de restricciones teológicas o propósitos humanísticos, la técnica autoritaria halla un instrumento a mano que le ha concedido hoy el mando absoluto de una energía física de dimensiones cósmicas. Los inventores de las bombas nucleares, los cohetes espaciales, y los ordenadores son los constructores de pirámide de nuestra época, psicológicamente inflados por un mito similar de poderío incompetente, jactanciosos a través de su ciencia de su creciente omnipresencia, cuando no sus omnisciencias, movido por obsesiones e impulsos no menos irracionales que los de anteriores absolutos, en particular la noción de la que el propio sistema debe ser ampliado, cualquiera que sea el precio final para la vida hoy rápidamente, el control total, se encuentra a su vez atrapado por la misma percepción de la organización que ellos han inventado. Como los faraones de la era de las Pirámides estos sirvientes del sistema identifican a sus dioses con su propia índole de bienestar; al igual que con el rey divino, su alabanza del sistema es un acto de autoadoración, y también al igual que el rey, son presa de un impulso irracional que les mueve a ampliar sus medios de control y a expandir el radio de acción de su autoridad. En este nuevo colectivo de sistema centralizado, ese Pentágono del poder, no hay una presencia visible que de órdenes; a diferencia del Dios de Job, las nuevas deidades no pueden ser afrontadas, y mucho menos desafiadas. Con el pretexto de ahorrar mano de obra, la meta última de esta técnica consiste en desplazar la vida o mejor dicho, en transferir los atributos de la vida a la máquina y al colectivo mecánico, permitiendo que solamente quede lo que del organismo puede ser controlado y manipulado.

No se debe malinterpretar este análisis. El peligro para la democracia no proviene de ningún descubrimiento científico ni de las invenciones electrónicas. Las compulsiones humanas que dominan la técnica autoritaria de nuestro tiempo se remontan a un periodo anterior incluso al de la invención de la rueda. El peligro procede del hecho de que, desde que Francis Bacon y Galileo definieron los nuevos métodos y objetivos de la ciencia, nuestras grandes transformaciones físicas han sido efectuadas por un sistema que deliberadamente elimina toda personalidad humana, ignora el proceso histórico, abusa del papel de la inteligencia abstracta, y hace del control sobre la naturaleza física, y por último del control sobre el propio hombre, la finalidad principal de la existencia. Este sistema se ha abierto camino de una forma tan insidiosa, en la sociedad occidental, que mi análisis de su derivación y de sus intenciones bien puede parecer más cuestionable –de hecho más chocante– que los hechos en sí.

¿Por qué nuestra época se ha rendido tan fácilmente ante los controladores, los manipuladores y los condicionadores de la técnica autoritaria? La respuesta a esta pregunta es la vez paradójica e irónica. La técnica del presente difiere de los decididamente brutales y toscos sistemas autoritarios del pasado en un detalle altamente favorable: ha aceptado el principio básico de la democracia, según el cual cada miembro de la sociedad debería tener su porción en sus productos. Al cumplir progresivamente esta parte de la promesa democrática, nuestro sistema ha conseguido un dominio sobre toda la comunidad que amenaza con borrar todo otro vestigio de democracia. El pacto, cuya ratificación se nos pide, asume la forma de un espléndido soborno. Bajo el contrato social democrático-autoritario, cada miembro de la sociedad puede exigir cualquier ventaja material, todo estímulo intelectual y emocional que pueda desear, en cantidades hasta hoy difícilmente obtenibles incluso para una restringida minoría: alimentos, vivienda, transporte rápido, comunicación instantánea, atenciones médicas, diversiones y educación. Pero ello con una condición: la de que no sólo nadie puede pedir algo que el sistema no facilite, sino que, además, hay que tomar todo lo que se ofrezca, debidamente procesado y fabricado, homogeneizado y nivelado, en las cantidades exactas que el sistema, y no la persona, exija. Una vez uno opta por el sistema, no queda más elección. En pocas palabras, si uno cede su vida desde un buen principio, los técnicos autoritarios le devolverán todo lo que ella pueda ser mecánicamente dosificado, cuantitativamente multiplicada y colectivamente manipulado y ampliado. ¿No es éste un buen trato? - preguntarán quienes abonan el sistema-. ¿No son los bienes que prometen los técnicos autoritarios bienes auténticos? ¿No es éste el cuerno de la abundancia con el que tanto tiempo ha soñado la humanidad y que toda clase de gobernante ha tratado de asegurarse para sí, al precio de toda clase de brutalidades e injusticias? No quiero rebajar, y menos negar, los muchos y admirables productos que ha aportado esta tecnología, productos de los que una economía autorregulada haría buen uso. Solamente sugeriría que ya es hora de reconocer las desventajas y costes a nivel humano, y no digamos los peligros de nuestra aceptación incondicional del propio sistema en sí. Incluso el precio inmediato es oneroso, pues el sistema anda tan lejos de estar bajo una efectiva dirección humana que es capaz de envenenarnos a todos para facilitarnos comida o de exterminarnos con tal de

lograr la seguridad nacional, antes de que podamos disfrutar de los artículos prometidos. ¿Es en realidad humanamente provechoso abandonar la posibilidad de vivir unos cuantos años en el estanque de Walden<sup>166</sup>, por ejemplo, a cambio del privilegio de pasar toda una vida en Walden Dos? Una vez nuestros técnicos autoritarios consolidan sus poderes, con ayuda de sus nuevas formas de control masivo, con su panoplia de tranquilizantes, sedantes y afrodisíacos, ¿Puede sobrevivir la democracia en cualquier forma? Esta pregunta es absurda, ya que ni sobrevivirá la propia vida, excepto la que se canalice a través del colectivo mecánico. La difusión de una inteligencia científica y esterilizada a través del planeta no sería, como tan inocentemente Teilhard de Chardin<sup>167</sup> había imaginado, la feliz consumación del propósito divino; más bien aseguraría el cese final de toda ulterior evolución humana.

Volvemos a pedir que no se debe interpretar mal el significado de las palabras. Esto no es una predicción de lo que ocurrirá, sino una advertencia contra lo que puede ocurrir ¿Qué medidas hay que adoptar para escapar de este signo? Al describir la técnica autoritaria que ha empezado a dominarnos, no he olvidado la gran lección de la historia: ¡preparémonos para lo inesperado! Tampoco paso por alto las inmensas reservas de vitalidad y creatividad que una tradición democrática más humana todavía nos ofrece. Lo que deseo hacer es persuadir a aquellos a quienes preocupa el mantener las instituciones democráticas para que procuren que sus esfuerzos constructivos incluyan a la misma tecnología. También en este aspecto debemos volver al centro humano; debemos enfrentarnos a este sistema autoritario que ha dado a una ideología y a una tecnología subdimensionadas la autoridad que pertenece a la personalidad humana, ya que la vida no puede ser delegada.

Curiosamente, las primeras palabras en apoyo de esta tesis procedieron, con exquisita aptitud simbólica, de un voluntarioso agente -¡pero muy cercano a ser víctima clásica!- de la nueva técnica autoritaria. Provinieron del astronauta John Glenn<sup>168</sup>, cuya vida se vio en peligro debido al mal funcionamiento de sus controles automáticos, accionados desde un centro remoto. Tras salvar por los pelos la vida gracias a su intervención personal, Glenn salió de su cápsula espacial con estas palabras impresionantes: “*¡Vamos a dejar que el hombre se ocupe de esto!*”.

Es más fácil pronunciar esa orden que obedecerla, pero si no queremos vernos impulsados a medidas todavía más drásticas que las sugeridas por Samuel Butler en Erehwon<sup>169</sup>, será mejor que nos tracemos un itinerario más positivo, es decir, la

---

<sup>166</sup> **Walden** (originalmente *Walden, la vida en los bosques*) es un ensayo, publicado en 1854, cuyo autor es Henry David Thoreau (12 de julio de 1817 – 6 de mayo de 1862; nacido David Henry Thoreau), y constituye uno de los textos de no ficción más famosos escritos por un norteamericano.

<sup>167</sup> **Pierre Teilhard de Chardin S.J.** (Sarcenat, 1 de mayo de 1881 - Nueva York, 10 de abril de 1955) fue un religioso, paleontólogo y filósofo francés que aportó una muy personal y original visión de la evolución.

<sup>168</sup> El 20 de febrero de 1962, el astronauta John Glenn se convirtió en el primer estadounidense en dar una vuelta completa a la Tierra a bordo de la cápsula Friendship 7. De hecho realizó tres órbitas en una misión de cuatro horas y 55 minutos y en la que tenía un mayor control de la nave. Durante el vuelo se detectaron fallas en una pieza. Aunque más tarde la repararon, muchos temían lo que podía suceder cuando la nave reingresara en la atmósfera terrestre. Pero al final no hubo problemas y Glenn se transformó en un héroe nacional en EU

<sup>169</sup> **Samuel Butler** (4 de diciembre de 1835 – 18 de junio de 1902) fue un escritor, compositor y filólogo inglés, principalmente conocido por su sátira utópica *Erehwon* y su novela póstuma *The Way of All Flesh*.

reconstitución simultánea de nuestra ciencia y nuestra técnica de modo que podamos insertar las partes repudiadas de la personalidad humana en cada fase del proceso. Esto significa sacrificar de buen grado la mera cantidad a fin de restablecer la elección cualitativa, desplazar la sede de la autoridad desde el colectivo mecánico hasta la personalidad humana y el grupo autónomo, favoreciendo la variedad y la complejidad ecológica, en vez de propugnar una uniformidad y una estandarización indebidas, y , sobre todo, reduciendo el insensato impulso tendente a extender el sistema en sí en vez de mantenerlo dentro de unos límites humanos definidos, dejando con ello al hombre en libertad para otros propósitos. No debemos preguntarnos lo que es bueno para la ciencia o la tecnología, y todavía menos lo que es bueno para la General Motors, para la Unión Carbide, para la IBM o para el Pentágono, sino lo que es bueno para el hombre, y no el hombre condicionado por la máquina, regulado por el sistema, el hombre-masa, sino el hombre en persona, el hombre en libre movimiento en todas y cada una de las áreas de vida.

Hay grandes áreas de la tecnología que pueden ser redimidas por procesos democráticos una vez hayamos superado las infantiles compulsiones y los automatismo que hoy amenazan con cancelar nuestras auténticas ganancias. El propio tiempo de ocio que la máquina proporciona hoy en los países avanzados puede ser provechosamente utilizado, no para nuevas dependencias respecto a otras clases de máquinas, que suministren un recreo automático, sino para realizar formas significativas de trabajos inaprovechables o técnicamente improvechosos bajo la producción en serie, es decir, trabajo que dependa de una habilidad o unos conocimientos espaciales, de un sentido de la estética. El movimiento del *“hágalo usted mismo”* quedó prematuramente atascado en un intento encaminado de vender todavía más máquinas, pero su consigna apuntaba en la buena dirección, siempre y cuando todavía tengamos algo que hacer nosotros mismos. La inundación de automóviles que hoy está destruyendo nuestras ciudades sólo puede atajarse si rediseñamos las ciudades a fin de utilizar al máximo un agente humano más eficiente: el caminante. Incluso al nacer un niño, la tendencia se está ya desplazando; por suerte, desde el procedimiento autoritario, oficioso y a menudo letal, centrado en la rutina hospitalaria, hacia una modalidad más humana que devuelve la iniciativa a la madre y a los ritmos naturales del cuerpo.

La consecución de la técnica democrática es, evidentemente, un tema demasiado importante para ser expuesto en un par de frases finales, pero confío en haber dejado bien sentado que las ventajas genuinas aportadas por nuestra técnica de base científica sólo pueden conservarse si situamos todo el sistema en un punto en el que se permitan alternativas humanas, intervenciones humanas y decisiones humanas para unas finalidades totalmente diferentes de las del propio sistema. En la actual coyuntura, si la democracia no existiera tendríamos que inventarla para salvar y volver a cultivar el espíritu del hombre.

A este respecto, Zygmunt Bauman<sup>170</sup> explica cómo los Estados, preocupados por conseguir que el comportamiento de sus ciudadanos fuera previsible ha permitido que el poder económico manipulara los niveles de incertidumbre rompiendo el contrato social entre empresa y trabajadores, en el que ambas partes estaban confinadas a una ausencia de libertad de elección por estar ligadas a un espacio geográfico que no podían romper so pena de incrementar los costes finales de los productos al consumidor por la vía de las barreras arancelarias de acceso a los mercados internos: *“La cultura nacional promovida por el Estado ha resultado ser una débil protección contra la comercialización de los bienes culturales y contra la erosión de todo valor, con la excepción del poder de seducción, la competitividad y la rentabilidad”*<sup>171</sup>. Capital y trabajo estaban obligados a entenderse. Era necesario para el capital poner coto a esa dependencia mutua abriendo las barreras arancelarias que permitieran deslocalizar la producción, rescindiendo unilateralmente aquel contrato mutuo que tanto permitió a las sociedades industriales alcanzar los niveles de bienestar que las caracterizó. Este contrato, enfatiza Bauman, ha sido rescindido unilateralmente porque *“mientras el capital ha pasado a moverse a escala planetaria con total libertad, la fuerza de trabajo ha continuado atada a unas fronteras políticas”*. La imagen que propone Bauman a este fenómeno es la de una fuerza de trabajo enraizada al territorio mientras que el capital sólo está anclado cual barco en un puerto, con la posibilidad de zarpar en cualquier momento: *“Los sólidos conservan su forma y persisten en el tiempo: duran mientras los líquidos son informes y se transforman constantemente: fluyen. Como la desregularización, la flexibilización o la liberación de los mercados”*<sup>172</sup>.

Una consecuencia directa de estos hechos ha sido la rotura de una tendencia que ha sido permanente durante todo el siglo XX: el crecimiento económico de las naciones ricas era variable explicativa directa del crecimiento de sus clases medias y del empobrecimiento de las naciones pobres. Esta tendencia ha cambiado con la consolidación de la globalización económica: mientras disminuyen las distancias entre naciones ricas y naciones pobres, están aumentando las diferencias sociales internas de las economías ricas alcanzando niveles de concentración de la riqueza análogos a los del siglo XIX. También estamos asistiendo a un desvío del capital inversor hacia las economías emergentes (20.000 millones de euros en 2010 hasta el momento) que ya está causando una burbuja en los activos de aquellas economías. Otra de las consecuencias de esta dinámica que ha quedado evidenciada con la crisis ha sido la pérdida de poder de la política local frente a las fuerzas económicas mundiales. En palabras de Bauman, nos encontramos en un campo minado y sin instrumentos de intervención a escala planetaria.

---

<sup>170</sup> **Zygmunt Bauman** (Poznań, Polonia, 1925) es un sociólogo, filósofo y ensayista polaco. Es conocido por acuñar el término, y desarrollar el concepto, de la «modernidad líquida». Junto con el también sociólogo Alain Touraine, Bauman es ganador del Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades 2010. [http://es.wikipedia.org/wiki/Zygmunt\\_Bauman](http://es.wikipedia.org/wiki/Zygmunt_Bauman).

<sup>171</sup> *Modernidad líquida*. Zygmunt Bauman. Trad. Carmen Corral. Ed. Tusquets. 1ª edición, noviembre. 2007. Pág. 87

<sup>172</sup> Óp. Cit. *Modernidad líquida*. Pág. 69.



En referencia a la afirmación de Bauman con respecto al peligro que corren nuestras democracias, la deriva del Tribunal Supremo estadounidense culminada por Bush ha puesto fin a los esfuerzos por controlar la financiación de las campañas electorales permitiendo la creación de unas sociedades opacas que vehicularán el dinero de forma secreta hacia los partidos. Los demócratas y liberales temen que se conviertan en un instrumento para apoyar a los aspirantes republicanos más conservadores. Las próximas elecciones americanas prevén una mayoría republicana en el Congreso que facilitaría la aprobación de este instrumento y que pondría a la política americana, todavía más si cabe, al servicio de los intereses empresariales.

Pero aquí no acaba todo, los conservadores de todo el mundo se están planteando si la democracia continúa siendo un instrumento válido para el crecimiento económico o, por el contrario, está suponiendo un exceso de trabas a sus aspiraciones económicas, tomando como referencia la pujante economía China y su ausente sistema de libertades. No es casual que Bernie Ecclestone, propietario de la Fórmula 1, haya declarado su ausencia de fe en la democracia y poniendo como ejemplo cómo la democracia ha traído el desastre a Irak. Bien podría el Sr. Ecclestone haber cuestionado la guerra inventada con documentos falsos de la CIA o denunciado las atrocidades cometidas por ejército estadounidense sobre la población local y que han sido reveladas por Wikileaks, o la tradicional ingerencia de occidente en el resto del mundo impidiendo, como alertaba Terzani<sup>173</sup> en *El fin es mi Principio*, la supervivencia de otros oasis económicos. Como se puede ver, aquella “*estrategia universal de la lucha por el poder*” a la que aludía Bauman, camina con paso firme en su intención de convertir al mundo, como bien dice Josep Fontana, en una sociedad anónima<sup>174</sup>.

## 5. CRITICA CRÍTICA A LA “POSTMODERNIDAD”.

La filosofía ha sido siempre una forma de entender, y en algunos casos de tratar de transformar la realidad a partir de la propia experiencia vital, del propio mundo y del propio tiempo. Ahora, esta exigencia es particularmente apremiante ante los problemas de la época que nos exigen no sólo filosofar sobre filosofías hechas, sino ser más que exegetas y glosadores, protagonistas de la aventura teórica de nuestro tiempo. Por lo que el debate hoy, entre la modernidad y la postmodernidad, necesita de una fuerte aportación de lo que viene siendo una controversia, fundada más bien en una situación de desorientación, que en un aporte teórico consistente, por parte de los defensores de la postmodernidad: “*Si el posmodernismo cubre todo, desde el punk rock hasta la muerte de la metanarrativa, desde las revistas de historietas hasta Foucault, entonces resulta difícil ver cómo un único esquema explicativo puede llegar a hacer justicia a una entidad tan raramente heterogénea[...]*Si hay alguna unidad en el posmodernismo, sólo puede ser asunto de “*los parecidos de familia ‘wittgensteinianos’*”

---

<sup>173</sup> **Tiziano Terzani** (Florencia, Italia, 1938 - Orsigna, Italia, 2004) fue un periodista, escritor y ensayista italiano.

<sup>174</sup> **Josep Fontana i Lázaro** (Barcelona, 1931) es un historiador español. La historia después del fin de la historia. Crítica. Barcelona. 1992.

y, en este sentido, parece proveer un instructivo ejemplo de su propio y dogmático antiesencialismo”<sup>175</sup>.

Es necesario abordar el problema. De momento se impone reflexionar el tema y no tanto suscitar desde ya, posibles adhesiones o rechazos personales. Pero ¿cómo podríamos entender la postmodernidad? ¿Como crisis epocal? ¿Como estado de la cultura? ¿Como sustento ideológico del capitalismo tardío? Podríamos diferenciar tres tipos de postmodernismos:

a. La Postmodernidad como ruptura con la modernidad. La postmodernidad quiere rechazar el proyecto moderno centrado en el poder, en la dominación, en el enriquecimiento a partir del individuo blanco, occidental, cristiano y la objetivación de todo lo demás. En la economía, el mercado hoy mundialmente integrado constituye una de las grandes construcciones sociales de la modernidad. La Postmodernidad quiere romper con todo eso. Por ello reafirma la diferencia, proclama el derecho de la existencia del otro, insiste en la superación del binarismo, bueno/malo, civilizado/bárbaro. Se acabó el logocentrismo, el patriarcalismo. Tiene lugar la diversidad, la singularidad, que no deberán ser más reprimidas sino favorecidas.

b. La Postmodernidad como realización final de la modernidad. El núcleo central de la modernidad buscaba la emancipación del individuo, siempre visto como un momento de totalidad mayor. La pretensión de la postmodernidad se centra, en cambio, en que el individuo goza de plena libertad y de una posibilidad de elegir ilimitada. El individuo establece sus valores. Las utopías salvacionistas están descalificadas. Los proyectos globalizadores, -como el capitalismo, el socialismo, el iluminismo- reafirman los postmodernos, condujeron a guerras con millones de muertos. Debemos descreer de esas utopías colectivistas, debemos atender más bien al individuo y su subjetividad, ya que es desde esa dimensión que se fundan los valores de convivencia. Al establecer que en torno al individuo se centran los valores, caben, entonces, todos los estilos de vida, formas literarias, códigos de conducta, escalas de valores y tradiciones religiosas. El llamado es a la tolerancia. Pero la tolerancia postmoderna está basada en que no existe ninguna verdad objetiva; los individuos fabrican sus verdades. La postmodernidad asume todo y lo estiliza todo. Todo es bueno mientras me sienta bien. Todo tiene el mismo valor e interés. De esta situación resulta la fragmentación de todo, la disolución de cualquier canon, la permanente crisis de identidad, la renuncia a cualquier profundidad, denunciada como metafísica, y la destrucción de cualquier compromiso radical: “Nadie que emerja de una visión regular de ocho horas diarias de televisión está en condiciones de ser el mismo sujeto idéntico a sí mismo que alguna vez conquistó la India o se anexo el Caribe. La epistemología de la “disco” o del Shoppin no se parece a la epistemología del juicio, la capilla o el cuarto oscuro”<sup>176</sup>.

---

<sup>175</sup>Óp. cit. *Las ilusiones del posmodernismo*. Pág.45

<sup>176</sup>Ibidem. Pág.35.

c. La postmodernidad como expresión de la crisis del capitalismo mundializado. Los que avalan esta tesis, como crítica de la postmodernidad, dicen que los postmodernos promulgan el descompromiso total. Éste es posible porque ya se encuentra en un mundo estabilizado al cual no le caben alternativas. No existe una auto-crítica del sistema, sino que lo único existente es el consumo del sistema. El pluralismo descomprometido del postmodernismo condujo a que más de la mitad de la humanidad viva en extrema pobreza. Para los críticos del postmodernismo, éste es una manera de disfrazar al capitalismo y su ideología del consumo. Por la falta de horizonte utópico de los postmodernos, dicen sus críticos, ellos están muy lejos de superar la modernidad. Más bien, los postmodernos muestran el lado débil de la modernidad expresado en la falta de solidaridad, la fascinación patológica de los mass-media, la manipulación de la religión, el consumo desenfrenado, la ética del simulacro, etc.

La crítica de Eagleton a lo que se ha convertido en la forma dominante del pensamiento contemporáneo y que conocemos con el nombre de posmodernismo no es algo nuevo. En su libro de 1996 *“Las ilusiones del posmodernismo”*<sup>177</sup> ya se encontraban de manera más sucinta ideas que desarrollaría posteriormente en *“After Theory”*<sup>178</sup>. En el primer libro apuntaba, por ejemplo, que el pensamiento posmoderno deja de lado cuestiones fundamentales para el ser humano, como la naturaleza, las clases sociales o la biología<sup>179</sup>. Desvelaba asimismo las contradicciones de una corriente teórica que se siente insultada por las opiniones dogmáticas cuando pontifica con la misma autoridad: *“El posmodernismo, está pleno de prescripciones morales universales: la hibridez es preferible a la pureza; la pluralidad a la singularidad; la diferencia a la autoidentidad.- y denuncia ese universalismo como un opresivo peso del Iluminismo”*<sup>180</sup>. Al igual que afirma en *After Theory*, en *Las ilusiones del posmodernismo* reconocía como méritos el hecho de que esta tendencia ha contribuido notablemente a que importantes cuestiones como la sexualidad, el género o lo étnico formen parte del debate político hoy en día<sup>181</sup>.

En lo que concierne a la Postmodernidad y a riesgo de conceptualizar un modelo de lo que es un antimodelo y de generalizar lo que es la reafirmación de un mundo fragmentario, nos atreveríamos a decir que su caracterización parte de la deconstrucción, es decir del desmigajamiento (para usar el término de Ciorán<sup>182</sup>) de las verdades absolutas en el arte, la historia, la política y la ideología, y, subrayaría, en una nueva forma de organización de la producción y de la economía mundial, y, en general, de la cultura y de la vida social. Se le debe Jean Francois Lyotard<sup>183</sup> la aparición del

---

<sup>177</sup> *Ibíd.* Págs.198

<sup>178</sup> *Después de la teoría.* Terry Eagleton. Trad. Ricardo García Pérez. Ed. Debate. 1º edición, Abril 2.005. Págs. 205

<sup>179</sup> *Óp. Cit. Las ilusiones del posmodernismo.* Pág. 51

<sup>180</sup> *Ibíd.*, 54.

<sup>181</sup> *Ibíd.*, 45.

<sup>182</sup> **Emil Mihai Cioran** (Émile Michel Cioran en francés; Rășinari, Imperio austrohúngaro, 8 de abril de 1911 - París, 20 de junio de 1995) fue un escritor y filósofo rumano. La mayor parte de sus obras se publicó en lengua francesa

<sup>183</sup> **Jean-François Lyotard** (Versalles 1924- París 1998) Filósofo francés. Es reconocido por su introducción al estudio de la postmodernidad a finales de 1970. Antes de este fue miembro del grupo 'Socialisme ou Barbarie' (Socialismo o barbarie), un grupo de la izquierda crítica conformado por intelectuales franceses iniciado en 1956 durante las revueltas en Hungría en oposición al estalinismo del comunismo soviético

término Posmodernidad en filosofía, en su obra *“La Condición Postmoderna”*<sup>184</sup> en 1979, por encargo del gobierno de Quebec de un informe sobre el estado del conocimiento contemporáneo; de la que nos habla de la incredulidad respecto a los relatos y metarrelatos; es la deslegitimación del discurso especulativo y emancipatorio y, como consecuencia, la crisis de la metafísica. Lyotard, en dicha obra, dice: *“el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad llamada post moderna. Este paso ha comenzado cuando menos desde fines de los años 50, que para Europa señala el fin de su reconstrucción... El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación. En la sociedad y la cultura contemporánea, sociedad postindustrial, cultura postmoderna, la cuestión de la legitimación del saber se plantea en otros términos. El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual fuere el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación”*<sup>185</sup>. En esta visión de las cosas el discurso emancipador queda abolido, la emancipación también; la filosofía que se forma como conjunción de teoría y praxis y como pensamiento que proviene de la historia y va hacia ella, pierde todo sentido porque la historia también la ha perdido. El pueblo como sujeto no representa ninguna legitimidad porque los sujetos como tales están deslegitimados; la idea del futuro pende de un cielo ahistórico, como pieza de arqueología en los museos de la modernidad. Todo lo moderno es ya arcaico.

Al año de esta publicación, Jürgen Habermas pronunció en Frankfurt, un discurso titulado *“La modernidad, un proyecto inacabado”*<sup>186</sup>, en la que defendió sin fisuras la vigencia de los valores modernos contra la ideología antimoderna de los jóvenes conservadores, contra la ideología premodernista de algunos conservadores y contra la ideología posmodernista de los neoconservadores. Aunque el discurso de Habermas no fue una respuesta, tal y como habitualmente se cree, al trabajo de Lyotard, que no conocía, sino a la exposición de la Bienal de Venecia de 1980, en la que se mostró una buena gama de producción artística posmoderna, la supuesta “polémica” entre ambos filósofos puede considerarse como el momento en que el término <<posmodernidad>> adquiere un estatuto insoslayable y de alcance universal en el arte, en las ciencias humanas y en las ciencias sociales.

El concepto de deconstrucción de Jacques Derrida<sup>187</sup> es clave en la caracterización de la Postmodernidad. Desde esta perspectiva, la Postmodernidad parte

---

<sup>184</sup> *La Condición Posmoderna*. Jean-François Lyotard. Ed. Cátedra, 1989, 4ª edición, 120 Páginas. El autor explica detalladamente la deslegitimación del discurso moderno a partir de los juegos del lenguaje, especialmente, desde el discurso científico y político.

<sup>185</sup> Óp. Cit., *La condición Postmoderna*. Pág. 73.

<sup>186</sup> *La modernidad: un proyecto inacabado*. Jürgen Habermas, En Jürgen Habermas, Ensayos Políticos. Ediciones Península, Barcelona, 1986, págs. 269

<sup>187</sup> **Jacques Derrida** (El-Biar, Argelia francesa 15 de julio de 1930 - París, 8 de octubre de 2004), ciudadano francés nacido en Argelia, es considerado uno de los más influyentes pensadores y filósofos contemporáneos. Su trabajo ha sido conocido popularmente como pensamiento de la deconstrucción, aunque dicho término no ocupaba en su obra un lugar excepcional. Lo revolucionario de su trabajo ha hecho que sea considerado como el nuevo Immanuel Kant por el pensador Emmanuel Lévinas y el nuevo Friedrich Nietzsche, según Richard Rorty. Es, acaso, el pensador de

de la deconstrucción, de los relatos, los sujetos y los paradigmas en el arte, la historia...etc. Así escribe Derrida: *"Pero hay que hablar. «La inadecuación de toda palabra..., por lo menos, debe ser dicha» (Bataille)" (...). Hay que encontrar una palabra que guarde el silencio. Necesidad de lo imposible: decir en el lenguaje -del servilismo- lo que no es servil. (...). El silencio se ha roto puesto que he hablado. (...). Riesgo, al producir el sentido, de dar razón. A la razón. A la filosofía. A Hegel, que siempre tiene razón desde el momento en que se abre la boca para articular el sentido"*<sup>188</sup>. No obstante, Derrida toma distancia del sentido que le confiere Martín Heidegger, para quien "deconstrucción" equivale a "destrucción" y del que le atribuye Sigmund Freud que la equipara a "disociación". Tanto la "destrucción" de Heidegger, como la "disociación" de Freud, terminan en la disolución del concepto o de la forma que se deconstruye. En cambio para Derrida el sentido de descomponer el todo en sus partes, abre múltiples caminos para "analizar las estructuras sedimentadas que forman el elemento discursivo". La Postmodernidad no es solamente la deslegitimación y deconstrucción de los modelos, paradigmas y relatos que dejarían a la ideología, entre otras cosas, archivada en los museos del tiempo irremediamente pasado, sino que es la construcción de nuevos modelos a partir de una realidad globalizante<sup>189xiii</sup>. Por otro lado, Gianni Vattimo<sup>190</sup> nos habla de la ontología del declinar, y nos pregunta ¿si esta renuncia a la historia no es más que un anclaje en el pasado y un rito inconsciente y nostálgico? Aquí dice el problema que se abre y que estos trabajos dejan abiertos es: ontología del declinar, hermenéutica o, como también pienso que se debe francamente decir, nihilismo, no comparte una renuncia a la proyectualidad histórica en nombre de un puro y simple culto de la memoria, de la huella de lo vivido. Más adelante y siguiendo a Heidegger, nos propone repensar integralmente la filosofía, renunciando al pensamiento fuerte enraizado en categorías como autoridad y dominio y asumiendo el pensamiento débil en la línea trazada por Nietzsche y Heidegger. Según Vattimo, los inspiradores del postmodernismo son Nietzsche y Heidegger: *"el acceso a las posibilidades positivas que [...] se encuentran en las condiciones postmodernas de existencia, es posible sólo si se toman en serio los resultados de la destrucción de la ontología operada por Heidegger y, antes de él, por Nietzsche. Mientras que el hombre y el ser sean concebidos metafísicamente y platónicamente en términos de estructuras estables que imponen al pensamiento y a la existencia la tarea de 'fundarse', de*

---

finales del siglo XX que más polémicas ha levantado, por su iconoclastia y por su empeño crítico. En cierta medida, logró realizar el sueño nietzscheano del filósofo-artista.

<sup>188</sup> *La Escritura y la Diferencia*. Jacques Derrida. (1967). Anthropos Barcelona 1989. Cap.9: «De la economía restringida a la economía general: un hegelianismo sin reserva», «Las dos escrituras». Págs.360-361.

<sup>189</sup> Transmodernidad; La globalización como totalidad transmoderna. Revista Observaciones Filosóficas - Nº 4 / 2007. <http://www.observacionesfilosoficas.net/latransmodernidadlaglo.html>.

<sup>190</sup> **Gianni Vattimo** (n. Turín, 4 de enero de 1936) es un importante filósofo y en parte político italiano. Estudió filosofía en la Universidad de Turín y posteriormente en la de Heidelberg. Discípulo de Hans-Georg Gadamer, es seguidor de la corriente hermenéutica en filosofía. En 1964 inicia la docencia de estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Turín. Claramente influido por Heidegger y Nietzsche, Vattimo ha sido profesor universitario en Los Ángeles y Nueva York. Es, asimismo, Doctor Honoris Causa por la Universidad de Palermo, la Universidad de La Plata (Argentina), la UNED (España) y las universidades Universidad Inca Garcilaso de la Vega y Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú), entre otras, así como miembro de la Academia Europea de Ciencias y Artes. Ha sido colaborador en distintos periódicos italianos. Actualmente es catedrático de Filosofía Teórica en su ciudad natal. Es uno de los principales autores del postmodernismo y considerado el filósofo del **pensiero debole** (pensamiento débil).



*establecerse (con la lógica, con la ética) dentro del dominio de lo no-deviniente, reflejándose en una mitificación de las estructuras fuertes en todos los campos de la experiencia, no será posible para el pensamiento vivir positivamente aquella verdadera y propia edad postmetafísica que es la postmodernidad”<sup>191</sup>. De Nietzsche, Vattimo hereda el anuncio de la “muerte de Dios”, es decir, la teoría de la ausencia de los valores absolutos metafísicos (inclusive la idea de sujeto). De Heidegger hereda la concepción epocal del ser, es decir, la tesis según la cual “*el ser no es, mas acontece*”, y el convencimiento consecuente, según el cual, el acontecer del ser no es más que el abrirse lingüístico de las varias aperturas histórico-destinales, o sea de los varios horizontes concretos dentro de los cuales los entes se vuelven accesibles al hombre y el hombre a sí mismo. Esta ontología epocal comporta, según Vattimo, una temporalización radical y un debilitamiento estructural del ser: “*al final, el pensamiento de Heidegger puede resumirse en el hecho de haber sustituido la idea de ser como eternidad, estabilidad, fuerza, por la de ser como vida, maduración, nacimiento y muerte: no es aquello que permanece, sino que es, de modo eminente (en el modo del ontos on platónico), aquello que deviene, que nace y muere. La asunción de este peculiar nihilismo es la verdadera ejecución del programa indicado por el título Ser y tiempo*”<sup>192</sup>.*

Por lo que respecta a Heidegger, éste partió en su análisis de la Metafísica de lo que denominó la “*diferencia ontológica*”, es decir, la diferencia entre el Ser y el ente. La Metafísica Occidental, en tanto que Ontología, había ligado siempre el ser al ente, haciendo depender el primero del segundo. Sin embargo él consideró que el fundamento de la Metafísica lo constituye la verdad del Ser en sí mismo más allá de la referencia del Ser al ente. Para él, la búsqueda del Ser tiene que ser forzosamente históricos, genealógicos, ya que ha vinculado de manera esencial el Ser y el Tiempo. Para Heidegger, la Filosofía es una empresa radicalmente histórica que ha tenido su comienzo y fundamento en suelo griego, y que se mantiene todavía hoy remitida esencialmente a su origen, que aparece también como su destino. “*Historia del ser quiere decir destinación del ser*”, y el rasgo fundamental de este destinar reside en la época (especie de un alto en el camino de la historia en el que se dirige una nueva mirada al Ser como fundamento del ente): “*Historia del ser quiere decir destino del ser, destinaciones del ser en las cuales tanto el destinar como también el Se o Ello que destina se abstienen o contienen en la manifestación de sí mismos. Abstenerse, contenerse, se dice en griego epoché. De ahí el discurso acerca de épocas del destino del ser. Época no quiere decir aquí una sección temporal en el acontecer, sino el rasgo fundamental del destinar, el retener-se-a-sí-mismo en cada caso a favor de la perceptibilidad del don, es decir, del ser por referencia a la fundamentación de lo ente. La sucesión de las épocas en el destino del ser ni es casual, ni se deja calcular como necesaria. En el destino se anuncia, sin embargo, lo «destinal» en el destino, lo pertinente en la copertenencia de las épocas. Éstas se recubren en su sucesión, de modo que la destinación inicial del ser como presencia es de distinta manera más y más*

---

<sup>191</sup> *El fin de la modernidad*. Gianni Vattimo. Ed. Gedisa. 8ª impresión, Barcelona 2000. 159 págs. Pág. 19

<sup>192</sup> *Más allá del sujeto*. Vattimo, Gianni. Ed. Paidós Ibérica. 2ª edición, 1992. Pág. 66. 112 páginas.



*encubierta*<sup>193</sup>. Como épocas fundamentales en la historia del ser cita Heidegger, la presentación del Ser como Idea en Platón, como energía en Aristóteles, como positio en Kant, concepto absoluto en Hegel y voluntad de poder en Nietzsche. Tales conceptos son "*palabras del Ser*" que responden a la pregunta por el Ser. Lo común de todas las anteriores respuestas, es que en todas ellas, el ser se entiende como presencia, como *ousía*, como ser-entrando-en-la-presencia<sup>194</sup>. La relación esencial entre el Ser y la presencia es la forma en que se ha captado en la historia de la metafísica la temporalidad del ser. Ser es presencia en el presente. Quizá deberíamos entonces hablar de la existencia de formas de temporalizarse y no de la existencia de tiempo. Como indica Heidegger: "*Al tiempo lo nombramos al decir: Cada cosa tiene su tiempo. Lo que con ello se mienta es: Todo lo que en cada caso es, cada ente, viene y va en el tiempo que le es oportuno y permanece por un tiempo durante el tiempo que le es asignado. Cada cosa tiene su tiempo*"<sup>195</sup>. Y continúa más abajo: "*Toda cosa real y concreta tiene su tiempo. Pero ser no es ninguna cosa real y concreta, no es o está en el tiempo. Y, sin embargo, el ser como estar presente, como presente actual, sigue estando determinado por el tiempo, por lo temporal*"<sup>196</sup>. Así mismo, establece la determinación del ser por el tiempo: "*Porque el tiempo mismo pasa. Sin embargo, mientras pasa constantemente, permanece como tiempo. Permanecer quiere decir: no desaparecer y, por tanto, estar presente. De este modo resulta el tiempo determinado por un ser (...). Desde la constancia del pasar del tiempo, habla el ser. Y, sin embargo, en ningún lugar encontramos al tiempo como ente alguno igual que una cosa real y concreta*"<sup>197</sup>. Así queda aclarado: ni el ser ni el tiempo, que se copertenenen y codeterminan, son nada ente.

La Metafísica, al pensar el ente como tal en su totalidad, ha olvidado la diferencia como diferencia, al centrarse en los entes como diferentes y la búsqueda del fundamento de los entes. Este fundamento aparece como el Ser en el que funda el ente, pero el ente supremo aparece como fundador, como la causa primera que justifica todos los entes. De aquí, la dualidad de la Metafísica: Por un lado, analiza el Ser del ente como lo más general y, en este sentido, es Ontología. Por otro, analiza el Ser como el ente supremo y, en este sentido, es Teología. Esta dualidad permite concebir la Metafísica Occidental como una Ontoteología. Esta constitución deriva "*del prevalecer de la diferencia, que conduce al ser como fundamento y al ente como fundado-fundador justificante, a diferir uno del otro y a volverse el uno hacia el otro*". Aquí Heidegger retomó la ambigüedad fundadora de la Metafísica ya en su origen aristotélico, que oscila

<sup>193</sup> *Tiempo y Ser*. Martin Heidegger. Ed. Tecnos, 4ª edición, Madrid 2.009. 103 págs. Pág. 28

<sup>194</sup> Heidegger temporaliza radicalmente *el a priori*. Del ser sólo podemos decir que es transmisión, envío (hacia el futuro): *Überlieferung* y *Ge-schick*. El verdadero ser no es, sino que se envía, se transmite. Se caracteriza por el aplazamiento. Y con él se entreteje la relación entre ser y lenguaje (Apel ha hablado de "transformación semiótica del kantismo"). El ser que puede acontecer se configura, se muestra al pensamiento con caracteres radicalmente distintos de los del ser metafísico. El pensar de la diferencia puede concebirse como el heredero que lleva hasta las últimas consecuencias las exigencias disolventes de la dialéctica. No es posible volver a apropiarse de la realidad sin liberar previamente al ser del carácter de estabilidad-presencialidad, de la *ousía*. El debilitamiento del ser, la manifestación explícita de su esencia temporal (carácter efímero, transmisión, rasgos "arqueológicos"), repercute en el modo de concebir el pensar del ser y el Ser-ahí, su "sujeto". Una nueva ontología

<sup>195</sup> Op.cit.*Tiempo y ser*. Pág. 21.

<sup>196</sup> *Ibidem*. Pág.21.

<sup>197</sup> *Ibid.* Pág. 21-22.

entre el estudio del Ser en cuanto Ser (Ontología) y el estudio del Ente Supremo (Teología).

Ante estas reflexiones, la época moderna aparece caracterizada por Heidegger por los siguientes rasgos: La técnica basada en las máquinas, la ciencia, la consideración del arte como expresión estética de la vida humana, la concepción del obrar humano como cultura y la desdivinación o secularización del mundo. Heidegger elaboró una filosofía de la técnica desde la perspectiva peculiar de su epistemología, partiendo de la concepción de la verdad (aletheia) como desvelamiento. Desde este enfoque, destacó la prioridad ontológica de la Técnica sobre la Ciencia, ya que el desarrollo de ésta, especialmente de la compleja ciencia contemporánea, solamente es posible a partir de desarrollos técnicos. Ciencia y Técnica del mundo occidental son el fruto del olvido del ser y arrancan del giro que Platón instauró en su concepción de la verdad. La Técnica es el resultado de este olvido del ser que ha conducido al hombre a dejarse atrapar por las cosas, lo que ha provocado una concepción del mundo como objeto que debe ser explotado y dominado. En este sentido, la Técnica es la plena culminación de la Metafísica basada en el olvido del ser<sup>198</sup>.

Por ello habría que decir, ¿Repensar la filosofía? ¿También la del pasado, como nos ha enseñado a hacer Heidegger? a la luz de una concepción del ser que no se deje ya hipnotizar por sus caracteres fuertes (presencia desplegada, eternidad, evidencia, en una palabra: autoridad y dominio), que han sido siempre preferidos por la metafísica. Una concepción diversa, débil del ser, además de más adecuada a los resultados del pensamiento de Nietzsche y de Heidegger, me parece también, y sobre todo, lo que puede ayudarnos a pensar de manera no sólo negativa, no sólo de devastación de lo humano, de alienación, etc., la experiencia de la civilización de masas: *“Desde el punto de vista(que podemos considerar común a pesar de no pocas diferencias) de Nietzsche y de Heidegger, la modernidad se puede caracterizar, en efecto, como un fenómeno dominado por la idea de la historia del pensamiento, entendida como una progresiva “iluminación” que se desarrolla sobre la base de un proceso cada vez más pleno de apropiación y reapropiación de los “fundamentos”, los cuales a menudo se conciben como los “orígenes”, de suerte que las revoluciones, teóricas y prácticas, de la historia occidental se presentan y se legitiman por lo común como “recuperaciones”, renacimientos, retornos. La idea de “superación”, que tanta importancia tiene en toda la filosofía moderna, concibe el curso del pensamiento como un desarrollo progresivo en el cual lo nuevo se identifica con lo valioso en virtud de la mediación-de la recuperación y de la apropiación del fundamento-origen. Pero precisamente la noción de fundamento, y del pensamiento como base y acceso al fundamento, es puesta radicalmente en tela de juicio por Nietzsche y por Heidegger. De esta manera ambos se encuentran, por un lado, en la situación de tener que tomar críticamente distancia respecto del pensamiento occidental en cuanto pensamiento del fundamento, pero, por otro lado, no pueden criticar ese pensamiento en nombre de otro fundamento más*

---

<sup>198</sup> Cfr. Óp. Cit. *Analíticos y Continentales*. Págs.162-166

verdadero. Y es en esto en lo que, con buen derecho, ambos pueden ser considerados los filósofos de la postmodernidad. En efecto, el post de postmoderno indica una despedida de la modernidad que, en la medida en que quiere sustraerse a sus lógicas de desarrollo y sobre todo a la idea de la "superación" crítica en la dirección de un nuevo fundamento, torna a buscar precisamente lo que Nietzsche y Heidegger buscaron en su peculiar relación "crítica" respecto del pensamiento occidental"<sup>199</sup>.

Jacques Derrida en sus reflexiones sobre Heidegger contenidas en su obra "*Del Espíritu: Heidegger y la Pregunta*"<sup>200</sup>, desmonta desde la visión heideggeriana la arquitectura conceptual y metafísica del espíritu y a partir de ahí, considero se inaugura un proceso de deconstrucción progresiva que desintegra los grandes sujetos del pensar y del actuar de la metafísica y de la historia. La más permanente dice, es que Heidegger inscriba el nombre (Geist) o el adjetivo (geretig, geistlich): bien en un encadenamiento de conceptos o de filosofemas pertenecientes a una ontología deconstruible, y lo más a menudo en una secuencia que va de Descartes a Hegel, bien en proposiciones que me arriesgaré a llamar axiomáticas, axiológicas o axio-poéticas: entonces lo espiritual ya no pertenece al orden de las significaciones metafísicas u onto-teológicas. Más que un valor, el espíritu parece designar, más allá de una deconstrucción, la fuente misma de toda deconstrucción y la posibilidad de toda evaluación. No cabe duda que la deconstrucción es uno de los conceptos claves del pensamiento postmoderno y en su progresiva disolución nos deja en la total orfandad de categorías legitimadoras del saber, la verdad, el espíritu, la libertad. Es la abolición de los relatos y el fin de la historia como narración, como sujeto y como acontecer.

Me parece útil trasladar aquí la cita que de Frederic Jameson hace Susan Rubin Suleiman<sup>201</sup> acerca de la Postmodernidad: "...No es solamente otra palabra para describir un estilo particular, sino que es también un concepto periodizador cuya función es correlacionar la aparición de un nuevo tipo de vida social y un nuevo orden económico, esto es, la sociedad postindustrial o de consumo, la sociedad de los medios masivos (...) o el capitalismo multinacional"<sup>202</sup>. Me parece de suma importancia la referencia anterior a la sociedad de consumo y al capitalismo multinacional, pues permite identificar de manera más precisa el punto de coincidencia entre la tesis del fin de la historia y la Postmodernidad y a la vez establecer las relaciones que de él deriven. En ambos casos se habla de un más allá de la Modernidad (quizás sería más apropiado hablar de una meta-modernidad o transmodernidad que trasciende más que sustituye la Modernidad): ambos nos sitúan ante un nuevo orden económico; una nueva economía mundial; un nuevo sistema transnacional de producción que no es el que ha

---

<sup>199</sup> Óp. Cit. El fin de la modernidad., Pág.10

<sup>200</sup> *Del Espíritu: Heidegger y la pregunta*. Jacques Derrida. Ed. Pre-textos, Barcelona, 1989. Trad. Manuel Arranz. 190. Págs.

<sup>201</sup> **Susan Rubin Suleiman** es el C. Douglas Dillon, profesora de la civilización de Francia y profesora de literatura comparada en la Universidad de Harvard. Recibió un doctorado y una Maestría de la Universidad de Harvard y una licenciatura en el La Dr. Suleiman está llevando a cabo la investigación para su proyecto a vida y obra de Irène Némirovsky, en relación con las cuestiones de la identidad judía en Francia, antes, durante y después del Holocausto.

<sup>202</sup> Cfr. *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998*. Frederic Jameson. Traducción: Horacio Pons. Ed. Manantial. 1º edición. Argentina, 2.002. Págs.244.

caracterizado al capitalismo moderno que derivó de la revolución industrial. En todo caso, convendría decir con Octavio Paz, más que del fin de la historia, se trataría del fin de una época, de un período de la historia, y, en consecuencia, del comienzo de una nueva era. Los mecanismos de “autoengaño” que genera la economía de cuño neoliberal relacionados con la especulación financiera al estilo de la “*burbuja inmobiliaria*” que explotara en Wall Street a fines de 2008, pone de manifiesto la esperable desconfianza que deberían asumir los sectores subalternos (y no sólo ellos) a la hora de analizar los “*números oficiales*” y las diversas teorías derivadas/creadas por ellos. En este sentido, Jameson asume que: “*Tales teorías [habla de la “sociedad posindustrial” -Daniel Bell, sociedad de consumo, sociedad de los medios masivos, sociedad de la informática, sociedad electrónica o de la “tecnología sofisticada”, etc.] tienen la obvia misión ideológica de demostrar, para su propio alivio, que la nueva formación social ya no obedece las leyes del capitalismo clásico, o sea, la primacía de la producción industrial y la omnipresencia de la lucha de clases*”<sup>203</sup>. Los filósofos de la Postmodernidad sostienen que los elementos que definieron los albores de la Modernidad en los escritos de los filósofos renacentistas han desaparecido, y junto con éstos, el espíritu renacentista de la búsqueda de la Grecia presocrática, la audacia ante los horizontes de un mundo nuevo y la utopía que se genera desde el Renacimiento y se desarrolla a través del Racionalismo y la Ilustración. La Postmodernidad es también una crítica a la filosofía sistemática que culmina con Hegel y Marx. A esa filosofía de Hegel que es la explicación del todo debidamente integrado por categorías que se entrelazan; metodología explícita en su lógica; desarrollo del espíritu expresado en su fenomenología; valoración de las ciencias y de las humanidades en la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. La Postmodernidad, en cambio, es ruptura con los cánones tradicionales del pensamiento racionalista sistemático y con la filosofía que propone un modelo integral de explicación del mundo. (¿Fin de la Filosofía?<sup>204</sup>)

Todo sistema engendra autoritarismo y toda dictadura es hija de un sistema y de una concepción total del mundo. Frente al autoritarismo del sistema, Vattimo propone la tesis del pensamiento débil que responda a las incitaciones de la realidad y al acoso de la circunstancia, más que al intento totalitario de querer normar la vida, la naturaleza y la historia. Estamos enfrentados a lo que se ha llamado “*La Unidad en la Diversidad*,” los aceleradores de la historia, que son esos hechos que inciden sobre los acontecimientos de nuestra vida histórica como sociedades y como pueblos, que se producen fuera de nuestras latitudes, pero que exigen que asumamos su propia velocidad, sin dejarnos el tiempo suficiente para pensar esos fenómenos y para asimilarlos críticamente. Es fundamental filosofar sobre nuestro tiempo desde nuestra propia situación espacio-temporal. El desafío que se nos impone no es sólo pensar nuestra historia, sino, desde ella, pensar la historia de la humanidad. No sólo pensar nuestra cultura, sino pensar los riesgos que la cultura en general, y la nuestra en particular, está corriendo ante el empuje de una cultura tecnológica que, bien empleada, puede ser una fuerza maravillosa para potenciar las posibilidades del ser humano en

---

<sup>203</sup> Óp. Cit. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Pág.17

<sup>204</sup> Óp. Cit. *Analíticos y continentales*. Págs. 26-27.

cualquier parte que éste se encuentre. Debemos analizar lo que hemos llamado acumulaciones históricas. Hay hechos no resueltos en nuestra historia que se van acumulando: “Al girar en torno a la mercantilización, nos lleva a interrogarnos con seriedad acerca de las posibilidades de un arte crítico o político en el período posmoderno del capitalismo tardío .Tal vez el supremo rasgo formal y el más evidente sea un nuevo tipo de superficialidad en el sentido más literal, un nuevo tipo de insipidez o falta de profundidad<sup>205</sup>.”

La Modernidad que se inicia en el siglo XVI se afianza en la ilustración, la racionalidad y la libertad mediante las cuales, y por medio de la ciencia y la técnica que construyen, el ser humano se lanza a la aventura de forjar su propio mundo como obra de su voluntad y destreza. En los últimos treinta años se ha hablado y escrito mucho sobre el posmodernismo; que supuestamente ha suplantado al pensamiento racionalista moderno. En 1979, -como se ha señalado más arriba- J.F. Lyotard ofició el bautizo de la época recién nacida, tomando prestado el vocablo de la jerga arquitectónica: confrontada a la seriedad y la coherencia, la conciencia social y la subordinación de la forma a la función propias de la arquitectura moderna -la de Lloyd Wright, Le Corbusier o la Bauhaus-, la arquitectura posmoderna sería estetizante, incoherente y jovial, ecléctica y sincrética incluso, mucho menos atenta a la función que a la forma y su embrujo. El despilfarro abigarrado y *kitsch* de Las Vegas fue ensalzado, por Robert Venturi, como el rutilante emblema de esa arquitectura; metáfora a su vez de la entera época que culminó hacia 1990, cuando el *neoon* Francis Fukuyama decretó el presunto “fin de la Historia<sup>206</sup>” y el triunfo sempiterno del capitalismo.

El término comprende, como vemos, una gran variedad de ideas que van desde el arte y la arquitectura<sup>207</sup> hasta las ciencias sociales y la filosofía. Su espectro es muy amplio y sería muy difícil en este espacio examinar tal amplitud de ideas. Según ciertos sociólogos, ha habido en las últimas dos o tres décadas cambios sociales, económicos y culturales tan profundos que es lícito decir que vivimos en una nueva fase histórica, la postmodernidad, es decir, vivimos, cohabitamos en ella. Estas afirmaciones sociológicas son evidentemente discutibles; esto es, sólo los estudios sociológicos o culturales podrían acercarnos a la verdad de ellas. Lo que aquí se intenta discutir, más bien, es una corriente filosófica e intelectual que queda subsumida bajo el término de postmodernismo y que está caracterizada por el rechazo, más o menos explícito, de la tradición racionalista de la Ilustración, por elaboraciones teóricas desconectadas de cualquier prueba empírica, por discursos oscuros y a veces francamente surrealistas, y por un relativismo cognitivo que considera que la ciencia moderna no es nada más que una “narración”, un “mito” o una mera construcción social. Por otro lado, hay ciertos aspectos intelectuales del posmodernismo que han influido en las humanidades, las

---

<sup>205</sup> Óp. Cit. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Pág.29

<sup>206</sup> Del original: *The end Of History And The Last man. El fin de la Historia y el último hombre*. Francis Fukuyama. Traducción por: P. Elias. Ed. Planeta. 1992. 474 páginas.

<sup>207</sup> Charles Jencks se atreve a dar hasta una fecha de termino para dicho estilo: “**La Arquitectura Moderna ha muerto el 15 de julio de 1972 a las 15:32 horas en St. Louis** (fecha en la cual se demolieron casas de estilo Moderno de Minoru Yamasaki, por razones sociales y arquitectónicas)



ciencias sociales y la filosofía; de tal modo que si no las examinamos estaríamos cometiendo un error para la propia enseñanza de la filosofía y las humanidades en general. En este análisis no se pretende juzgar la idea sociológica de postmodernidad, sino solo poner en tela de juicio las ideas filosóficas que se conocen como postmodernismo: a) La tendencia a elaborar discursos oscuros. b) Aceptación del relativismo epistémico unido a un escepticismo generalizado hacia la ciencia moderna y sus logros teóricos. c) El interés excesivo por las creencias subjetivas independientemente de su verdad o falsedad con un predominio del contexto cultural. d) El énfasis en el discurso y el lenguaje en oposición a los hechos a que aluden o incluso al rechazo de la idea misma de la existencia de unos hechos a los que es posible referirse. *“Como hemos visto este estilo de pensamiento ve a veces el sistema dominante como ‘opresivo’ y busca lo positivo en lo que ha desplazado. Su política es, por lo tanto, una instancia clásica del pensamiento binario al que piensa que está increpando. Toma esta perspectiva simplista del poder dominante en parte porque, como hemos visto, corteja con la ingenua creencia libertaria que el poder, el sistema, la ley, el consenso y la normatividad son inequívocamente negativos. Si alguna filosofía posmoderna toma un camino más sutil, lo que podría llamarse la cultura general del posmodernismo, sus impulsos intuitivos y hábitos de sentir no lo hacen. Palabras como “norma”, “ley”, “autoridad”, “poder” suenan a ominoso en su conciencia colectiva. Pero el poder y la autoridad son por supuesto cosas excelentes, todo depende de quién los tenga, en qué circunstancias y con qué propósitos. El poder para terminar con la miseria es más para celebrar que para burlarse de él y el poder para terminar con ella absolutamente es para celebrar absolutamente. La normatividad debe condenarse si significa encorsetamiento sexual, pero defenderse si implica, por ejemplo, el acuerdo rutinario por el cual los trabajadores tienen derecho a abandonar sus labores en ciertas situaciones<sup>208</sup>”.*

Me parece que Jameson se queda corto, es decir hay algo que lo detiene y me atrevo a decir que es el marxismo que lleva incrustado en las venas, y no es que me postule en contra del marxismo, sino que para pararse firmemente en la arena movediza en la que se ha postrado el postmodernismo, las ideologías tendrían que empezar a caerse o aprehender a moverse sin hundirse más. Se grita desde el posmodernismo. Sin embargo hay que hacer uso de alguna estrategia (Derrida) y atacar con las mismas armas que nos presta lo que pretendemos atacar ¿no se deja ver aquí una postura altamente política y con ansias de transgredir? *“Se trata de plantear expresamente y sistemáticamente el problema del estatuto de un discurso que toma de una herencia los recursos necesarios para la deconstrucción de esa misma herencia<sup>209</sup>”.*

---

<sup>208</sup> Óp. cit. *Las ilusiones del posmodernismo*. Págs.92-93

<sup>209</sup> Del original: *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967. Derrida Jaques. *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989. Pág 388. Trad. Patricio Peñalver.



## 6. CONSIDERACIONES PARA UNA AUTORIDAD MODERNA, DENTRO DE UNA CULTURA POSMODERNA.

El glorioso movimiento de la modernidad no ha llevado a una transmutación de todos los valores como quería Nietzsche, sino a una dispersión e involución del valor, cuyo resultado no es otra cosa que una confusión total: la imposibilidad de rescatar o reconquistar el principio de una determinación de las cosas. Benjamin<sup>210</sup>, concibe lo moderno como una historia que es destino, una demanda, una exigencia y un sino inexorable que ha de cumplirse. Pero también como un tiempo de señales engañosas que lo postergan, o de sabidurías y apuestas que aproximan los finales de ese derrotero trazado. Benjamin reconoce que los actores de la trama, conducidos por fuerzas que están más allá del sentido de sus actos, son máscaras que invierten o confunden los signos. Así, el futuro, ese desfiladero hacia el que apunta el progreso moderno, no tiene nada que conmueva la esperanza de los pueblos: es vacío, tiempo sin lengua. El presente se tiñe de significación cuando se entrelaza, fugaz e inteligentemente con aquellos pretéritos redentores fracasados y, al final de cuentas, el mito del progreso, del dominio de la ciencia y de la técnica en donde los hombres deberíamos de ser por siempre más felices. Me atrevería a decir, que no es que estemos abandonando la modernidad, es que estamos en la cresta, en el cenit de la modernidad. La postmodernidad es el rebasamiento de lo moderno; no su “superación” (Aufhebung) recuperante hegeliana, sino su aceptación/profundización (Verwidung), en el sentido de Heidegger<sup>211</sup>. Es decir: se trata de la culminación de lo moderno donde éste, en su consumación, produce efectos paradójales. El gigantismo propio de la proyectualidad moderna, fruto de la tecnología y de la racionalidad instrumental, lleva a la saturación sobre esa misma racionalidad, a la masificación solipsista y a la atomización de mundos sobrepuestos en las metrópolis, al rechazo de la técnica y la imposibilidad de lo proyectual, derivándose hacia “*el fin del énfasis*” y el “*pensamiento dulce*”, a un debilitamiento de la voluntad política e instrumental. Lo postmoderno no es “lo contrario” de lo moderno, ni tampoco su continuación homogénea; es la culminación de la modernidad donde ésta, a través de su propio impulso, se niega a sí misma.

El origen latino del vocablo sirve aquí de pista: ‘moderno’ procede de *modo*, ‘ahora mismo’, algo que denota lo que acaba de suceder, pero justamente para hacer notar que ya no sucede, que en realidad es ya todo lo que a continuación *puede suceder*<sup>212</sup>. Lo moderno es, así, lo que está en pugna, no con algún pasado, sino consigo mismo; lo que sólo cabe afirmar como posterior, no a cualquier pasado, sino a sí mismo; lo que sólo se realiza, pues, como contra y post de sí mismo, o en palabras del profesor Quintín Racionero<sup>213</sup>: “*Lo moderno no designa, ninguna realidad sustantiva: al*

---

<sup>210</sup> **Walter Benjamin** (Pseudónimo: Benedix Schönflies, Detlef Holz) (Berlín, 15 de julio de 1892 – Portbou, 27 de septiembre de 1940) fue un filósofo y crítico literario alemán de tendencia marxista.

<sup>211</sup> Óp. Cit. *El fin de la modernidad.*, Pág. 151

<sup>212</sup> <http://etimologias.dechile.net/?moderno>

<sup>213</sup> **Quintín Racionero Carmona**. Catedrático de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense. Estancia de investigación en Radolfzell, Alemania. Estancia de investigación en la Universidad de Erlangen-Nüremberg y en el Archivo-Leibniz de Hannover, Alemania. Fellow del "Institut for Advanced Studies" de la Universidad hebrea de Jerusalén. Fellow del "Institut for Political Sciences" de

contrario, menciona la realidad en el aspecto de la aparición, de la dádiva múltiple de las posibilidades que, precisamente por no estar sujetas a ninguna constricción, por hallarse siempre ya después de cualquier modo de clausura, se ofrecen como constitutivamente abiertas, como esencialmente disponibles. De aquí se sigue que, para habitar lo moderno, para vivirlo como la forma de la experiencia que en cada caso nos es contemporánea, hay que situarse en la dinamicidad específica de ese contra, de ese post del ahora. Pero entonces, formulado así el problema, habitar lo moderno significa exactamente no poder serlo. Significa tener que actuar, vivir, pensar, no paralizando el ahora; no sustituyendo el libre juego de las posibilidades por un discurso que, al fijarlas y ordenarlas, cancele su pluralidad efectiva: no dando al olvido que un tal discurso sólo puede introducir un desajuste, un décalage con la realidad, cuyo resultado habrá de ser siempre el sometimiento de esta última a un sistema único de comprensión y, por ello mismo, a una estructura de dominación<sup>214</sup>. Son estos frenos, estas sustituciones, estos olvidos los que conforman la esencia de la modernidad. Mientras que, al contrario, su restauración, su vuelta a la memoria constituye el objetivo que pretende la postmodernidad.

Siguiendo esta misma línea de pensamiento, tal como anunciábamos en la introducción de este trabajo, la modernidad no sólo es el corpus de un único paradigma, asentado en la racionalidad cartesiana y newtoniana, sino el crisol de diferentes formas de observar la vida y al hombre, como signo libre que se crea a sí mismo, fuera ya de una sola concepción dogmática-teocrática, por lo que evidentemente la modernidad, abarca un abanico de posibilidades que son ahora cuando se están evidenciando como formas constitutivas de la misma modernidad. Y ello en primer lugar, porque la Modernidad, en tanto que tiempo histórico concreto, necesariamente trastorna su significado cuando busca presentarse como un modelo preciso (y sólo uno) de instalación del hombre en el mundo, y que en este incumplimiento reside todo y el único valor de su pretensión de universalidad. Y la segunda, es que la Postmodernidad no es, entonces, el estado siguiente a una modernidad desfallecida, que ve en la postmodernidad el paso a una nueva etapa de la historia, sino la propia modernidad en tanto que cumpliendo su destino, esto es, en tanto que rompiendo con la unicidad y (falsa) universalidad de uno sólo de sus modelos de organización posibles. Por ejemplo, un libro que ha tenido bastante repercusión es el de Bauman, titulado "*La modernidad líquida*"<sup>215</sup>, donde, con humor y agudeza, retrata un gran número de fenómenos que podrían caracterizar a la "*subjetividad*" de esta época. Las dos grandes características

---

la Universidad de California (Riverside). Profesor visitante de la Universidad Austral de Valdivia, Chile (desde 1989). Profesor visitante de la Universidad de Göttingen (desde 1993). Vicepresidente del Konvent für Europäische Philosophie und Ideengeschichte (desde 1991). Miembro de la Leibniz-Gesellschaft de Hannover. Corresponsal de los Archives de Philosophie para los Estudios leibnizianos españoles (desde 1992). Presidente del Comité de Humanidades de la UNED en la EADTU, Unión Europea (desde 1999). Director de "Pólemos", Seminario de Investigación del Pensamiento Actual (desde 1998). Director del Departamento de Filosofía de la UNED (desde 1999) Entre sus publicaciones destacan: "ARISTOTELES. Retórica" (Edición, Traducción, Introducción y Comentario), Madrid, 1990; "El discurso de los Reyes. Materiales para el estudio del origen de la filosofía en Grecia", Madrid 1990. Ha impartido cursos y conferencias en numerosas universidades de Europa y América.

<sup>214</sup> <http://es.scribd.com/doc/45161635/Racionero-Quintin-No-despues-sino-distinto-Notas-para-un-debate-sobre-ciencia-moderna-y-postmoderna>. <http://www.march.es/publicaciones/pasadas/cuadernos/pdf/Ciencia%20moderna.pdf>

<sup>215</sup> *La modernidad líquida*. Zygmunt Bauman, Fondo de Cultura Económica.

que se desprenden de su análisis son la pérdida de la referencia a la estructura sistémica y la correlativa hipervalencia de la individualidad. Según Bauman, la estructura sistémica se ha vuelto "*remota e inaccesible*"<sup>216</sup> y ya no hay manera de "explicar" lo que ocurre. La metáfora que propone es la siguiente: "*los pasajeros del capitalismo liviano descubren con horror que la cabina del piloto está vacía y que no hay manera de extraer de la misteriosa caja negra rotulada piloto automático ninguna información acerca del destino y del avión, del lugar donde aterrizará, de la persona que elegirá el aeropuerto y de si existen reglas que los pasajeros puedan cumplir para contribuir a la seguridad del aterrizaje*"<sup>217</sup>. Por lo tanto, lo único que queda hacer es "describir" los fenómenos a los que asistimos y sucumbir a las contradicciones de la prevalencia de la individualidad. En palabras de Bauman, "*la mayor contradicción de la modernidad fluida es el abismo que se abre entre el derecho a la autoafirmación y la capacidad de controlar los mecanismos sociales que la hacen viable o inviable*"<sup>218</sup>. En la modernidad líquida, "*la individualización consiste en transformar la identidad humana de algo dado en una tarea, y en hacer responsables a los actores de la realización de esta tarea y de las consecuencias de su desempeño (...) La necesidad de transformarse en lo que uno es constituye la característica de la vida moderna (...) La modernidad reemplaza la heteronomía del sustrato social determinante por la obligatoria y compulsiva autodeterminación*"<sup>219</sup>. ¿Qué significa esto?

Para otras concepciones, esa autodeterminación se realizaría colectivamente, en función de la determinación inicial de los recursos de la clase a la que se pertenece. Para la postmodernidad, en cambio, el acento ya no está en la determinación de partida sino en el punto de llegada pensado como el juego de la silla vacía. Por ejemplo, los que no tengan trabajo no podrán atribuirlo a un problema del "sistema" sino a que "*no han sabido aprender las técnicas para pasar las entrevistas con éxito, o porque les ha faltado resolución, o porque son, lisa y llanamente vagos*"<sup>220</sup>. "*Los riesgos y contradicciones siguen siendo producidos socialmente, (pero) sólo se está cargando al individuo la responsabilidad y la necesidad de enfrentarlos*"<sup>221</sup>. La idea de "*causa común*" ha perdido todo sentido porque la idea misma de causa, que solo tiene sentido al nivel de las determinaciones inconscientes y colectivas, ha quedado ubicada al nivel del capricho de la voluntad y de la individualidad.

En alusión al propio Derrida, el cual nos propone una apertura constante y a una reconstrucción del sujeto, de las esquilas dejada por la deconstrucción, cabría esperar una hilazón "*[...] aprender a vivir con los fantasmas, en la charla, la compañía o el aprendizaje, en el comercio sin comercio con los fantasmas y de los fantasmas. A vivir*

---

<sup>216</sup> Óp. Cit. Págs. 13-14

<sup>217</sup> Ídem, Pág.65.

<sup>218</sup> Ídem, Pág. 43

<sup>219</sup> Ídem, Pág.37

<sup>220</sup> Ídem, Pág.39

<sup>221</sup> Ídem, Pág.40

de otra manera. Y mejor. No mejor: más justamente. Pero con ellos<sup>222</sup>». El anhelo de futuro es mucho más arraigado en la humanidad que su confianza en la razón. «Si hay un espíritu del marxismo al que yo no estaría dispuesto a renunciar, éste no es solamente la idea crítica o la postura cuestionadora [...] Es más bien cierta afirmación emancipatoria y mesiánica, cierta experiencia de la promesa que se puede intentar liberar de toda dogmática e, incluso, de toda determinación metafísico-religiosa, de todo mesianismo».<sup>223</sup> Sólo así cabe entender que la vida, es decir, la vida histórica, haya podido ser tan enaltecida tanto por el racionalismo como por el irracionalismo. El futuro conlleva siempre un residuo irreductible a la razón; el futuro se teje, en su tensión más culminante, con los hilos de lo imprevisible sobre un telón de fondo de misterio, porque el futuro es lo indeterminado y lo indeterminable; trae siempre novedades, positivas o negativas, a la vida, que son como las condiciones de posibilidad de ese esfuerzo por vivirla, son ellas las que mitigan nuestro temor por lo desconocido. Es decir, no se podría entender claramente la acusación contra la cultura de masas (cultura postmoderna), sino no nos remitimos a una primer toma de posición al respecto en la crítica de Nietzsche a la actitud del rebaño y a la tendencia hacia la homogeneización de los individuos y de la cultura -en un primer momento-, y a la posición de un pensamiento aristocrático -en un segundo momento- de individuos mejor constituidos literal y metafóricamente hablando.

La filosofía de Nietzsche se abre como un gran signo de interrogación en el seno de la cultura. No se podría pensar en una sociedad constituida como la nuestra si prescindieramos de una personalidad como la de Friedrich Nietzsche. El papel del pragmatismo en la historia de la filosofía y del conocimiento en general sin su postura filosófica tendría otros matices. En el ámbito de lo social, para Eugen Fink Nietzsche es un hombre que obliga a tomar decisiones últimas, un maestro de la sospecha de que el camino que ha tomado la humanidad ha sido el equivocado, de que el hombre se ha perdido, que no ha tomado su dirección, de que es necesario dar marcha atrás. Una crítica de la cultura desde la perspectiva nietzscheana, es una crítica de la misma ciencia, de los métodos con los que se procede a conocer (el positivismo), a construir, es una crítica de la filosofía, de sus personajes (Sócrates, Platón, Kant...), de sus ilusiones, de sus errores, es una crítica a las instituciones (la iglesia, el estado, la escuela, la familia...) de sus representantes, es una crítica de los productos culturales (la música, la canción, el teatro, el periódico...el mismo lenguaje), en fin, si vamos a hablar de la sociedad moderna y la cultura, es importante hacerlo desde la perspectiva desde un personaje como Friedrich Nietzsche, no como única referencia obligada, sino como un punto de vista muy importante, el mismo decía en una carta, de respuesta el 7 de diciembre de 1888 a Strindberg<sup>224</sup> : “soy lo bastante fuerte como para partir en dos la historia de la humanidad”.

---

<sup>222</sup> *Espectros de Marx. El trabajo de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*. Derrida, Jacques. Madrid, 2003. Ed. Trotta, Pág. 15. 416. Págs. Cfr., al respecto, el artículo «El espectro, ja nous regarde», en C. Peretti (ed.), *Espectrografías (Desde Marx y Derrida)*, Madrid, Trotta, 2003, Pág. 27 y ss.

<sup>223</sup> Óp. Cit. *Espectros de Marx*. Págs. 147-148.

<sup>224</sup> **Johan August Strindberg** ( Estocolmo, 1849 - 1912) Dramaturgo sueco cuyas obras tuvieron gran influencia en el teatro moderno y forman parte del repertorio universal. Instaurador del Naturalismo en Suecia, se le considera

Como se sabe, es Nietzsche quien ha desvelado la esencia del nihilismo al conectar las nociones de realidad indeterminada y voluntad de poder, en la medida en que relaciona la realidad con la pura resolución de la voluntad, lo que Nietzsche desvela es el significado auténtico de las representaciones de la Razón, y ello de manera que las verdades se transmutan en valores. Puede entonces concluirse que el efecto radical del nihilismo es que, al mismo tiempo que aniquila las representaciones de la Razón, hunde también la idea de que existe una necesidad racional determinada de los valores en quien la voluntad encontraría un criterio seguro para la acción. O sea, lo que la esencia del nihilismo implica es la total suspensión de la idea misma, exacta, que preside el fundamento de legitimidad de la filosofía de la historia. Nietzsche utiliza el término «nihilismo» para designar el movimiento histórico que él reconoció por vez primera, ese movimiento ya dominante en los siglos precedentes y que determinará el siglo próximo, cuya interpretación más esencial resume en la breve frase: «Dios ha muerto<sup>xiv</sup>». Esto quiere decir: el «Dios cristiano» ha perdido su poder sobre el ente y sobre el destino del hombre. El «Dios cristiano» es al mismo tiempo la representación principal para referirse a lo «suprasensible» en general y a sus diferentes interpretaciones, a los «ideales» y «normas», a los «principios» y «reglas», a los «fines» y «valores» que han sido erigidos «sobre» el ente para darle al ente en su totalidad una finalidad, un orden y -tal como se dice resumiendo- «un sentido». El nihilismo es ese proceso histórico por el que el dominio de lo «suprasensible» caduca y se vuelve nulo, con lo que el ente mismo pierde su valor y su sentido. El nihilismo es la historia del ente mismo, a través de la cual la muerte del Dios cristiano sale a la luz de manera lenta pero incontenible. Es posible que se siga creyendo aún en este Dios y que se siga considerando que su mundo es «efectivo», «eficaz» y «determinante». Esto se asemeja a ese proceso por el que aún brilla la apariencia resplandeciente de una estrella apagada hace milenios, lo cual, a pesar de ese brillo, no es más que una mera «aparición». De este modo, el nihilismo no es para Nietzsche de ningún modo una determinada opinión «defendida» por alguien, ni un «suceso» histórico cualquiera entre otros muchos que es posible catalogar historiográficamente. El nihilismo es, por el contrario, ese acaecimiento que dura desde hace tiempo en el que la verdad sobre el ente en su totalidad se transforma esencialmente y se encamina hacia un final determinado por ella.

Es por ello, que todo el saber, sin omisiones ni reservas, está convocado a dar provecho inmediato y tangible, así lo demanda ese supremo interés humanista, esa “*salvación de la humanidad*” que nos impele hacia la posición de dominadores del mundo. Pero si esta demanda es ineludible, ya no hay dominación, ni hay humanismo: el dominador pasa a ser el dominado. La idea del “*homo faber*”<sup>225</sup> no es la más sutil de las ideas del hombre, ni los hombres dan lo mejor de sí mismos cuando encarnan solamente esa idea. La variedad en los grandes productos de la tecnología le sirve para

---

pionero de la reforma expresionista e investigador de lo que algunas décadas después se conocería como Surrealismo, rasgo que se aprecia especialmente en sus últimas obras, animadas por la reproducción de estados hipnóticos y sugerencias del inconsciente

<sup>225</sup> **Homo faber** es una locución latina que significa "el hombre que hace o fabrica". Se usa principalmente en contraposición a *Homo sapiens*, la denominación biológica de la especie humana, locución también latina que significa "el hombre que sabe". [http://es.wikipedia.org/wiki/Homo\\_faber](http://es.wikipedia.org/wiki/Homo_faber)



realzar la idea del homo faber y con ella reaparece la vieja noción de progreso histórico, pero si la historia no fuese más que la evolución de los medios de vida, es manifiesto que la moderna tecnología sería un progreso. En la ingenua satisfacción que nos causa tal progreso olvidamos que aquella actividad pragmática solía juzgarse inferior porque atañía a lo meramente necesario. Así lo creímos mucho tiempo, tal vez porque lo necesario era lo consabido. Los actos libres son siempre inesperados. Los inventos tecnológicos también son actos libres, pero no nos sorprenden si son inventos prácticos y acaban por fatigarnos: todos buscan lo mismo, un único fin. Por ello, es necesario analizar esta noción para advertir los efectos de este movimiento que se inició de manera casi revolucionaria con Bacon y Descartes.

Es por lo que aceptando que las nuevas tecnologías, deben de estar al servicio del hombre y no como un medio para conseguir un fin, un más allá, el cual nos empuja a una acción neurótica, a la obsesión por reducir los fenómenos a lo puramente cuantificable (proceso de matematización de la ciencia). Por lo que la pura determinación cuantitativa de las cosas tiende a anular las diferencias que realmente existen entre ellas, diferencias que son cualitativas, de tal modo que el aspecto cuantificacional resulta tan falsificador como el intento metafísico de reducir la realidad a su componente meramente estático. En este sentido dirá Nietzsche que la ciencia no está lejos del ideal *ascético* (consistente, en este caso, en despojar la realidad de su riqueza y quedarse con el esqueleto o el esquema conceptual) en tanto en cuanto renuncia en aras de su veneración por la *verdad objetiva* a la interpretación de los fenómenos. La ciencia se pretende a sí misma como saber absoluto y único a tener en cuenta, en ese aspecto es considerada *nihilista* por Nietzsche. Por lo que las ciencias dominantes, las más vinculadas a la tecnología, pueden cultivarse con provecho atendiendo no solamente a la información de última hora, en un completo desconocimiento de su línea histórica, ya que la intención se dirige hacia los resultados inmediatos. Por ello, el desarrollo de la tecnología nos acostumbra insensiblemente a vivir sin el soporte del pasado, y contribuye así a una desorientación cuya causa principal es la velocidad y cuyo efecto principal es la desarticulación de la estructura temporal de nuestro ser: no podemos saber qué es lo que nos sucede cuando nos suceden tantas cosas a la vez. Se diría que con la proliferación de novedades nuestra propia vida no deja huella en nosotros. Nuestras experiencias se borran con la misma celeridad con que desaparecen las novedades de ayer y por ello, lo que está por venir ya no es nuestro porvenir, es algo que sobreviene. Aquí lo que se pierde es algo que atañe al hombre, es el sentido de la continuidad y de la estabilidad, inherentes a la medida del tiempo vital. La ciencia y la técnica moderna “*mantienen el lugar de las ideologías*”. No forman una nueva ideología, puesto que su cualidad consiste en negar la existencia misma de una esfera ideológica, sin embargo, la cascada de consecuencias sociales de esta conciencia tecnocrática que gira alrededor de la tecnociencia es impresionante: despolitizan a la gran masa, destruyen el espacio público de discusión, amenaza constantemente a la democracia que, aun respetada en las formas, pierde de hecho su contenido viviente para convertirse en práctica publicitaria, plebiscitaria y espectacular de la política, porque lo que se tiende es a instalar a la técnica como modo de



legitimación de la dominación social y política<sup>226</sup>. El objetivo es claro y ostentoso: terminar con las visiones tradicionales del mundo y plantear respuestas técnicamente tratadas a las preguntas prácticas que surgen del todo de la existencia.<sup>227</sup>

Atendiendo a lo anteriormente expresado, podemos diferenciar, dentro del proyecto de la modernidad dos formas de conocimiento. De una parte, *el conocimiento como regulación*- pensamiento científico-técnico-, cuyo punto de ignorancia es denominado caos y cuyo punto de conocimiento es llamado orden. De la otra, *el conocimiento como emancipación* –pensamiento filosófico- crítico emancipador-<sup>228</sup>, cuyo punto de ignorancia es llamado alienación - en sentido amplio - y cuyo punto de conocimiento es denominado solidaridad. Aún cuando ambas formas de conocimiento se encuentran inscritas en la matriz de la modernidad eurocéntrica, la verdad es que el conocimiento como regulación acabó predominando sobre el conocimiento como emancipación. Este resultado se derivó del modo en el que la ciencia moderna se convirtió en una instancia hegemónica y por tanto institucionalizada. Así, la teoría crítica moderna, aún cuando reclamaba ser una forma de conocimiento como emancipación, al desatender la tarea de elaborar una crítica epistemológica a la ciencia moderna, rápidamente empezó a convertirse en una forma de conocimiento como regulación.

Por el contrario, en una teoría crítica posmoderna toda forma de conocimiento crítico debe comenzar por ser una crítica al conocimiento mismo. En la fase de transición paradigmática en que nos encontramos, la teoría crítica posmoderna esta siendo construida sobre los cimientos de una tradición moderna marginada y epistemológicamente desacreditada, a saber, la que he llamado conocimiento como regulación (científico-técnico). Bajo esta forma de conocimiento la ignorancia es entendida como alienación. La alienación es la concepción que ve al otro como objeto, no como sujeto. De acuerdo con esta forma de conocimiento, conocer es reconocer al otro como sujeto de conocimiento, es progresar en el sentido de elevar al otro del estatus de objeto al estatus de sujeto. Esta forma de conocimiento como reconocimiento es la que denomino solidaridad. Pero estamos tan acostumbrados a concebir el conocimiento como un principio de orden sobre las cosas y las personas, que encontramos difícil imaginar una forma de conocimiento que pueda desarrollarse sobre la base de un principio de solidaridad. No obstante, esta dificultad es un reto que debe ser encarado. Después de saber lo que ocurrió con las alternativas propuestas por la teoría crítica

---

<sup>226</sup> Cfr. *Comentarios sobre la Sociedad del Espectáculo*. Guy Debord. Ed. Anagrama, Barcelona 1.990. 109 Págs.

<sup>227</sup> Es notorio advertir cómo Daniel Bell, representante de la versión neoconservadora de la modernidad ha señalado que una cultura, por ejemplo, posmodernista, es del todo incompatible con los principios morales de una conducta de vida racional y propositiva, Bell atribuye el peso de la responsabilidad a la disolución de la ética protestante y, por tanto, al paso del individualismo competitivo al individualismo hedonista. Después, como veremos, se tocarán tanto a Daniel Bell que encarna la versión neoconservadora; a Habermas que reproduce la versión reformista y a Lyotard, que representa la versión posmoderna.

<sup>228</sup> “La posición de Habermas y Apel, debido a la influencia de la hermenéutica, la visión de la conciencia crítica posee un elemento esencial de diferencia respecto a los primeros filósofos frankfurtianos: el sujeto crítico no es una instancia exclusivamente <<subjetiva>> sino que se constituye como intersubjetividad y esta intersubjetividad es esencialmente lingüística”. Analíticos y continentales. D’Agostini. Pág.122

moderna, no debemos contentarnos con pensar meramente sobre alternativas. Lo que se requiere es una forma alternativa de pensar alternativas.

Lo que entiendo por *conocimiento como emancipación* puede hacerse más claro si, a la manera de un experimento mental, volvemos a los orígenes de la ciencia moderna. En los albores de la ciencia moderna siglos XVI-XVII, la coexistencia de la regulación y de la emancipación en el centro de la empresa del avance del conocimiento resultaba nítida. El nuevo conocimiento de la naturaleza - esto es, la superación del caos amenazante de los procesos naturales sobre los cuales aún no se tenía dominio, mediante un principio de orden lo suficientemente apropiado como para lograr dominarlos- no tenía un propósito diferente que el de liberar a los seres humanos de las cadenas de todo lo que previamente había sido considerado como natural: Dios, la tradición, las costumbres, la comunidad, los rangos. Así, la sociedad liberal debió de emerger como una sociedad de sujetos libres e iguales, homogéneamente equipados con la libertad para decidir sobre sus propios destinos. El carácter emancipatorio de este nuevo paradigma social radica en el principio bastante amplio de reconocimiento del otro como igual, reconocimiento recíproco idéntico al moderno principio de solidaridad. En tanto la ciencia moderna avanzó en su regulación sobre la naturaleza, también fue promoviendo la emancipación del ser humano. Pero este círculo virtuoso estaba cargado de tensiones y contradicciones (Montaigne-Newton-Descartes). Para empezar, qué se entendía por naturaleza y qué por ser humano, era de por sí problemático y objeto de debate: *“Kant y Herder anticiparon como pocos, los actuales conflictos en torno a la diversidad, la multiculturalidad y los comunes derechos humanos, entre la imperiosa necesidad de dirigirse a toda la humanidad sin excepción (incluyendo las generaciones futuras que deberán heredar nuestro mundo tal como lo dejemos) y la necesidad de hablar con absoluta sinceridad desde la propia circunstancia e ideal vital<sup>229</sup>”*.

Visto desde nuestra perspectiva actual, la naturaleza en esos tiempos iniciales era concebida como una noción mucho más amplia, que incluía partes que hoy podríamos entender insertas dentro de lo que llamamos <<ser humano>>: los campesinos, los esclavos, los indígenas, las mujeres, los niños. Estos grupos no fueron incluidos dentro del círculo de reciprocidad mencionado porque eran considerados naturaleza, o al menos su lugar era concebido como más cercano a la naturaleza, en comparación con el lugar del ser humano, de acuerdo con el concepto que se presumía era el adecuado sobre el mismo. Conocer dichos grupos no era nada diferente a regularlos, a alinear su comportamiento caótico e irracional de acuerdo con el principio del orden. Todo lo que no se atenía a los principios reguladores de la ciencia - conocimiento geométrico-, era considerado como marginal y falto de rigor en la concepción de la verdad y del orden social establecido, cual fórmula matemática de velocidad es igual espacio partido por tiempo. Por el contrario en nuestro tiempo, la filosofía contemporánea se deshace del presupuesto de la identidad, el  $A=A$ , que al basarse en una igualdad lógico-racional entre el ser y el pensar, encerraba la exclusión,

---

<sup>229</sup> Ilustración y Romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder, Gonçal Mayos Solsona. Barcelona, Editorial Herder, 2004. Pág.17

como irracional, bárbaro e inhumano, de cuanto no se manifestara conforme con ella: *“Las nuevas tendencias exaltan, por contraste la diferencia y se dice, por ejemplo, que en la relación sujeto-objeto, el sujeto ha sido siempre varón, adulto, burgués, europeo, blanco, occidental, heterosexual. La mujer, el niño, el proletariado, el indígena colonizado disedencias del sujeto metafísico, que fueron igualados en la anterior tradición a un mero objeto de éste, toman ahora una posición central precisamente a causa del descentramiento del sujeto. No es que al lado del ser haya que poner la diferencia, sino que el ser es diferencia”*<sup>230</sup>.

Así mismo, la sociedad liberal que para entonces estaba emergiendo era también una sociedad de mercado, una sociedad capitalista. En esta sociedad los poderes de los sujetos se basan en obtener un acceso suficiente a la tierra o en la acumulación de capital de trabajo, esto es, en la capacidad para acceder a los medios de producción. Si los medios de producción se encuentran concentrados en las manos de unos pocos, aquel que no tenga acceso a ellos deberá pagar un precio para obtenerlos. Como Macpherson<sup>231</sup> señala: *“Si alguien puede tener cierto acceso pero debe pagar por ello, entonces sus poderes se reducirán en proporción a la suma que tuvo que ceder para lograr dicho acceso necesario. Esta es exactamente la situación en la que la mayoría de seres humanos se encuentran, y en la que necesariamente se hallan insertos dentro de una sociedad de mercado capitalista. Bajo los dictados de este sistema, ellos deben aceptar una transferencia neta de parte de sus poderes en favor de aquellos que detentan los medios de producción”*<sup>232</sup>.

Esta transferencia neta de poder, uno de los rasgos estructurales de la sociedad liberal capitalista, se convirtió en una de las fuentes de conflicto. En efecto, planteó un problema de orden - ya que los conflictos terminaban causando caos -, así como otro de solidaridad, ya que grandes porciones de la población se vieron privadas de una reciprocidad efectiva y por tanto de un reconocimiento como seres libres e iguales. No obstante, cuando las ciencias sociales comenzaron su proceso de institucionalización en el siglo XIX, al tema del orden se le concedió mayor atención que al tópico de la solidaridad. Así, los trabajadores se convirtieron en una <<clase peligrosa>>, susceptible de estallar a través de comportamientos irracionales. El conocimiento de la naturaleza había entonces facilitado el modelo para el conocimiento de la sociedad y, así, el conocimiento en general se convirtió en conocimiento como regulación. En cierta forma el marxismo, también intentaba buscar, las leyes sociales que regulasen un orden perfecto, donde el proletariado, estaba llamado a ser la clase que redimiera al hombre de su estado de dependencia y alienación.

---

<sup>230</sup> Imitación y experiencia. Javier Gomá Lanzón. Ed. Pre-textos, Valencia 2ª reimpresión, abril 2.010. Pág.41

<sup>231</sup> **Crawford Brough Macpherson** (1911 - 1987) profesor canadiense de Ciencias Políticas de la Universidad de Toronto. Considerado junto con Harold Innis y Marshall McLuhan uno de los más influyentes en la historia de esta Universidad. La asociación de Ciencias Políticas Canadiense emite cada año un premio en su honor al mejor libro sobre política escrito por un canadiense. El trabajo de Macpherson puede ser estudiado para discutir si la tradición socialista y marxista puede aplicarse en la sociedad actual en contra de los postulados de Francis Fukuyama.

<sup>232</sup> *La democracia liberal y su época*. Macpherson C.B. Ed. Alianza, Madrid (Trad. F. Santos Fontela) del original *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford University Press, 1977. Pág. 43

Mi insistencia en la necesidad de rescatar el conocimiento como emancipación implica una revisión de los principios de solidaridad y de orden. En cuanto al principio de solidaridad, lo concibo como el principio rector y como el producto siempre incompleto del conocimiento y de la acción normativa. En efecto, el conocimiento en cierto punto se convierte en una pregunta ética porque, ya que no existe una ética universal, no existe un conocimiento universal. Existen diversos tipos de conocimientos, diferentes maneras de conocer, por lo que aquí sería conveniente introducir el concepto de Habermas de razón comunicativa, donde expresa: “*las teorías acerca de las ciencias experimentales modernas...presentan una dimensión normativa y a la vez universalistas que ya no pueden venir respaldadas por supuestos elementos fundadores de tipo ontológico o de tipo trascendental*”<sup>233</sup>. Se debe emprender una búsqueda de las diferentes alternativas de conocimiento y de acción, tanto en aquellos escenarios en donde han sufrido una supresión que resulta más obvia de rastrear, como en aquellos en donde se las han arreglado para subsistir, así sea de una forma desacreditada o marginal. No importa en cual de estos escenarios se emprenda la búsqueda, lo cierto es que la misma debe desarrollarse en los vacíos que siente el ser humano. El hombre enfermo de nuestro presente es un ser *sin-mundo* que, a causa de ello, convierte al mundo en algo *inmundo*. Tal como propone, el profesor Saénz Rueda<sup>234</sup>, hay que entender al hombre como *ser errático*<sup>235</sup>, donde la patología global que atraviesa nuestro presente es el fenómeno ontológico sub-representativo de una sociedad que se mantiene *estacionaria*, ocupada ajetreadamente en la *organización del vacío*. Este acontecimiento posee un carácter ontológico irreductible a sus manifestaciones. Cobra acto de presencia en formas diversas, encarnadas en modos de dominio, organizaciones del trabajo, dispositivos de venganza, etc. Pero no se agota en tales presentaciones o escenas. Es el acontecimiento ejecutivo y persistentemente actuante de una oquedad silenciosa pero experimentada, sin rostro único y definido y capaz de expresarse en una multitud de lenguajes, en cuanto que formamos parte de una cadena de reciprocidad: familia, barrio, municipio, mundo y naturaleza. Este vacío o ser errante, es identificable en el sufrimiento que ha padecido y padece, el ser humano bajo el sistema capitalista globalizado.

Si los grandes sistemas ideológicos que reclamaron la universalización de sus cometidos: la iglesia, la razón ilustrada, el fascismo, el marxismo, el cientifismo, los cuales han fracasado en su praxis, no es menos cierto que el pensamiento postmoderno o capitalismo de masas, hace un llamamiento hueco y superficial a la individualidad, escondiendo psicológicamente un consumo compulsivo y desenfrenado, que origina con su fuerza centrípeta a la vez, otra fuerza centrífuga que modela a un ser humano, desprovisto de toda capacidad autoreflexiva y emancipadora, convirtiéndose en un ser

---

<sup>233</sup> Título original: *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I. Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*. 1981, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. Vy 4.a revisadas, 1985, 1987, 1987, 1988, 1992, 1999, Grupo Santillana de Ediciones, S. A., *Teoría de la acción comunicativa*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social. Jürgen Habermas. Ed. Taurus Pág.17. 506. págs.

<sup>234</sup> **Luis Sáez** (Macaol, Almería, 1965) imparte Filosofía en la Universidad de Granada. Profesor invitado en Berlín, Francfort o México, su último libro es *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad* (Trotta, 2009).

<sup>235</sup> *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. José Luis Saenz Rueda, Ed. Trotta. Madrid, 2009, cap. 7.

aniquilado y falta de voluntad propia, para determinar su propia posición en la sociedad. Si bien el pensamiento postmoderno, defiende un sujeto débil porque descubrió que el famoso “sujeto fuerte”, metafísico, omniabarcador era irreal, este sujeto débil adquiere noción de fuerza en tanto es afirmado en exceso. Para la filosofía tradicional a un absoluto no puede oponérsele otro de igual modo, porque alguno de los dos resulta anulado; pero esto parece no quedarles muy claro a los antimodernos. Niegan un sujeto fuerte por absoluto; proponen un sujeto débil en su totalidad, y caen en el caso contradictorio de absolutizar el elemento débil. Tal vez por eso Habermas acusa a una parte del movimiento como neo-conservador, porque no logra separarse de los planteamientos hegelianos<sup>236</sup>. Parece adecuada la siguiente consideración: Después de Hegel la filosofía puede amarlo o aborrecerlo, pero jamás podrá separarse - en rigor- de él. Pese a las posibles contradicciones teóricas que pueda tener la posmodernidad, habría que puntualizar las cuestiones que son insoslayables para el humanismo filosófico.

En lugar de un sujeto débil, nos queda “...un sujeto fatigado y decrepito”.<sup>237</sup> Fatigado porque es bombardeado constantemente con novedades que prometen facilitarle la existencia, y busca obtenerlas sin detenerse a meditar si le son realmente necesarias. Una vez que lo consigue, aparecen otras, y así sucesivamente hasta el cansancio donde ya no existen ni ganas ni fuerzas de disfrutar lo insaciablemente “buscado”. Decrépito, porque sólo desde esta situación puede explicarse la negación de algo que le es propio, no digamos que claro o transparente, porque si así fuera no se desearía con tanta facilidad. El hombre de hoy es acosado por imágenes, por la sociedad, por la cultura, sin ascender a la idea como representación mental. Esto fragmenta su vida, no pone atención a nada, pues todo pareciera interesarle con igual magnitud. Por eso no discierne lo importante de lo vano, lo humano de lo no humano.

Ante este ser humano, hay que reivindicar, de acuerdo con Merleau Ponty<sup>238</sup>, que toda filosofía es un hecho cultural que no puede substraerse de su medio histórico. El conocimiento del mundo histórico-social implica, al mismo tiempo, la inmanencia y la transcendencia del yo y del mundo. Lo que da sentido al mundo y a nuestras acciones es la racionalidad y ésta se verifica realizándola. Al igual que su maestro, Merleau-Ponty no niega en absoluto la razón, pero tampoco quiere identificarla con una facultad dogmática. La razón se va haciendo a través de nuestra existencia. Pero, ¿cómo se realiza la universalidad de la razón? Por el esfuerzo de los hombres hacia su unificación y hacia una comprensión mutua, hacia una armonía, un cierto consenso. El germen de la

---

<sup>236</sup> Cfr. Habermas y otros, *Habermas y la modernidad*, Ed. Rei, México, 1993, Pág. 36.

<sup>237</sup> José María Mardones, *El Neo-Conservadurismo de los Postmodernos*, en Vattimo, Gianni, *En torno a la Postmodernidad*, Antropos, Barcelona, 1990 Pág. 27.

<sup>238</sup> **Maurice Merleau-Ponty**, nacido en Rochefort-sur-Mer el 14 de marzo de 1908 y muerto en París el 5 de mayo de 1961, fue un filósofo fenomenólogo francés, fuertemente influido por Edmund Husserl. Es frecuentemente clasificado como existencialista, debido a su cercanía con Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir, así como por su **concepción heideggeriana del ser**, aunque posteriormente debido a su litigio con Sartre, Merleau-Ponty negaba pertenencia o acuerdo con dicha filosofía. [http://es.wikipedia.org/wiki/Maurice\\_Merleau-Ponty](http://es.wikipedia.org/wiki/Maurice_Merleau-Ponty).

universalidad se halla en el diálogo y en el intento constante del yo de unirse con el mundo. La percepción y lo percibido tienen la misma modalidad existencial: no hay manera de dissociar el objeto percibido y el acto de percibirlo. Percibir es siempre percibir algo. Para tener la idea de haber percibido algo, es necesario haber tenido la experiencia de la percepción. La conciencia de la percepción supone la experiencia de la percepción. Para distinguir entre la percepción de estar de la una y del otro. La certeza de la idea de una percepción sólo es posible si hay certeza de la experiencia misma de la percepción. La conciencia no es un acto cerrado en sí mismo, es siempre un acto abierto hacia el mundo. Tampoco es tan sólo intencionalidad como pretende Husserl y donación de sentido, sino apertura a lo otro en cuanto otro, de cuyo encuentro surge el sentido que hace del dato una esencia. Solo así superamos el escollo del solipsismo. En consecuencia, poner en tela de juicio o someter a la duda a las cosas, es dudar también de la actividad del sujeto. Percibir y pensar (reflexionar) son actos distintos pero indisociables, el uno supone al otro, pues no se puede pensar si no es pensando algo. El otorgarle el privilegio de la certeza al acto de pensar o reflexión es tan sólo un acto de la voluntad, una opción que igualmente merece la experiencia perceptiva.

Sin embargo, una correcta interpretación de nuestro proceso cognitivo tiene en cuenta los dos factores, si bien Merleau Ponty con frecuencia peca al enfatizar unilateralmente el aspecto existencial quizás movido por su polémica justa, por lo demás con los filósofos del cogito. El hecho de que el conocimiento implique siempre un compromiso de la voluntad revela nuestra condición de ser temporal. Sin pasado y sin futuro, sin un proyecto biográfico y personal coherente que hunda sus raíces en el pasado y tenga su meta puesta en el futuro, la identidad personal forzosamente tendrá que volatilizarse, al consistir en apenas la identidad de ese concreto instante.

La cultura<sup>239</sup> es un viejo concepto que ha hecho referencia, desde siempre, a otro término: el cultivo. Y el cultivo de cualquier cosa, supone duración, el tiempo que media entre la siembra y la cosecha. No hay pues cultura sin referencia a las coordenadas temporales y espaciales, sin alusión al tiempo y al espacio. Precisamente por eso, cualquier momento cultural dice referencia -dentro del proceso que significa- al pasado y al futuro, a las tradiciones y al progreso. Puede afirmarse que el tiempo -o mejor, la temporalidad- es el eje vertebrador, alrededor del cuál anidan y acunan los sucesos que con su entretenerse configuran eso que hemos dado en denominar cultura: *“La dialéctica de la percepción enseña que es imposible una división entre lo que hay de natural en el individuo y lo que proviene de su formación socio-cultural: los dos órdenes no son en realidad distintos, forman parte de un único fenómeno global. La*

---

<sup>239</sup> La palabra **cultura** (en castellano) proviene de la palabra **cultūra**, latín, cuya última palabra trazable es **colere**, L. **Colere** tenía un amplio rango de significados: *habitar, cultivar, proteger, honrar con adoración*. Eventualmente, algunos de estos significados se separaron, aunque sobreponiéndose ocasionalmente en los sustantivos derivados. En castellano la palabra **cultura** estuvo largamente asociada a las labores de la labranza de la tierra, significando **cultivo** (1515); por extensión, cuando se reconocía que una persona sabía mucho se decía que era "cultivada". Según una fuente<sup>239</sup>, es solo en el siglo XX que el idioma castellano comenzó a usar la palabra **cultura** con el sentido que a nosotros nos preocupa y habría sido tomada del alemán **kulturell**. Si bien es posible pensar que nuestra preocupación por conocer el concepto "cultura" desde las ciencias sociales proviene más bien de la fuerte influencia que el saber norteamericano ha tenido sobre nuestra propia cultura hacia las décadas de los 50 y 60. <http://www.lapaginadelprofe.cl/cultura/1cultura.htm>.



*cultura es la actividad de entablar relaciones significativas gracias al cultivo de lo que es natural y a la naturalización del esfuerzo humano. Así pues no hay oposición, sino tensión dialéctica entre naturaleza y cultura*<sup>240</sup>.

El hombre no puede escapar, como ser pasivo y hacedor de cultura, a la acción medular del hilo de la temporalidad que enlaza, de forma continuista, la totalidad de los eventos de su proyecto biográfico personal. La opción por lo inmediato, o mejor por el placer de cada instante, frustra y reprime en el hombre su capacidad de compromiso. La cultura de la inmediatez no es compatible con la cultura del compromiso. La cultura de la inmediatez transforma al hombre en un nuevo animal incapaz de prometer. Si opta por sólo el instante, el hombre no puede ya empeñar su palabra en la promesa que compromete y que gustosamente ha de cumplir. Pero sin compromisos, sin poder ejercer la capacidad de comprometerse, el hombre está radicalmente perdido: *“Mi presente se sobrepasa hacia un futuro y hacia un pasado próximos y los toca allí donde están, en el pasado, en el futuro mismos”*<sup>241</sup>. Las líneas diagonales descendentes, ya sean del presente o del futuro, invaden el ámbito del pasado una y otra vez. De modo que las tres dimensiones temporales se mezclan entre sí constantemente y llegan a conformar un todo fenoménico que, si bien para Husserl estaba en la base de la intencionalidad de la conciencia, para Merleau-Ponty constituiría el horizonte de temporalidad presente en toda percepción corporal. Si reducimos la temporalidad a instantaneidad, se amputa en el hombre uno de los ingredientes más importantes a los que debe su dignidad: su capacidad de fidelidad. Esta amputación supone algo muy grave y penoso: la imposibilidad de ser feliz. No deja de ser curioso que hoy se confundan placer y felicidad, dos conceptos que en absoluto son sinónimos<sup>242</sup>. Pero este es el resultado cierto de la cultura del instante.

Así, la libertad tan demandada por el hombre moderno, queda conseguida por el pensamiento postmoderno. No es ocioso señalar que *“el libre albedrío”*, la *“libre elección”*, tan caros al pensamiento postmodernista quedan reducidos en los términos de su propia lógica, a la nada. El individuo es *“libre”*, según su curioso punto de vista, no porque pueda ejercer cierto control o dominio sobre el mundo y la sociedad que lo rodea, sino porque... el mundo no puede ejercer ninguna influencia o condicionamiento significativo sobre él. *“El dilema entre libertad y fundamento queda así resuelto, pero sólo a riesgo de eliminar al propio sujeto libre. Pues es difícil ver que se pueda hablar aquí en absoluto de libertad, no más que lo que es libre una partícula de polvo en un rayo de sol”*<sup>243</sup>. En otras palabras, el sujeto *“posmoderno”* pasa a tener la misma categoría que la materia inerte o inanimada. Sin quererlo o queriendo, el postmodernismo termina abrazándose teóricamente con el determinismo vulgar.

---

<sup>240</sup> <http://www.lidiogenes.buap.mx/revistas/12/126.pdf>. M<sup>a</sup> del Carmen López Sáenz. 31 Merleau-Ponty, Fenomenología de la percepción, Editorial Altaya, Barcelona, 1999, pg. 426. La influencia de Heidegger es notable en este punto. Pasado, presente y futuro son conceptos temporales relativos al Dasein y la estructura del cuidado, que consiste en un continuo anticiparse a sí mismo en el estar-en-el-mundo

<sup>241</sup> Fenomenología de la percepción, Merleau-Ponty. Editorial Altaya, Barcelona, 1999, pg. 478-479

<sup>242</sup> Cfr. La Felicidad paradójica. Guilles Lipovetsky. Ed. Anagrama, 1<sup>a</sup> edición, Octubre 2.007. 355 Págs.

<sup>243</sup> Óp. cit. Las ilusiones del posmodernismo. pág. 73

El hombre sin vínculos ni compromisos, ciertamente podrá embriagarse con muchas experiencias placenteras instantáneas, pero sólo en la medida en que renuncie a ser feliz: “ *cuando hablo o comprendo, experimento la presencia del otro en mí, o la mía en el otro, que es el escollo de la teoría de la intersubjetividad, la presencia de lo representado que es el escollo de la teoría del tiempo y al fin comprendo lo que quiere decir la enigmática proposición de Husserl, “la subjetividad trascendental es intersubjetividad”*<sup>244</sup>. Se ha escrito que Narciso es el símbolo de la cultura posmoderna y la indiferencia su sustancia. Y nada tengo que añadir a esta afirmación. Si todo está permitido al hombre, si la autonomía individual no tiene ninguna restricción -sólo existe el instante y no hay ningún compromiso que nos limite-, entonces al hombre no le queda otra opción que vivir únicamente para sí mismo. La cultura del instante, de la inmediatez del hombre contemporáneo, por mor de su desvinculación con la temporalidad, se transforma en inmediatez nihilista. Pues, por muchos placeres que se dispensen al hombre contemporáneo en nuestra actual cultura, la cultura del instante dispensadora de esas gratificaciones hedónicas deviene en anticultura. Si la temporalidad humana se reduce a inmediatez placentera, cualquier manifestación cultural se revestirá de esa instantaneidad y, en consecuencia, la "cultura del instante", se transformará en apenas el "instante de una contracultura", que por no estar vinculada ni con lo anterior ni con lo posterior, dejará de ser cultura, es decir, soporte estable que ayude al hombre a crecer y a progresar, haciéndose cada vez más digno.

La sociedad postmoderna es pragmática. Busca satisfacer sus necesidades básicas, avanzar en el descubrimiento de nuevas formas de prolongar la vida, de darle rienda suelta al hedonismo, al estímulo de los sentidos. Pero se olvida del hombre, porque éste se halla tan inmerso en esta corriente pragmática, que “ *el fenómeno del hombre postmoderno llega a ser totalmente apariencia, se oculta tras las representaciones* ”<sup>245</sup>. Y adopta falsas formas de existencia, conformándose con cosas pasajeras en lugar de centrarse en su ser. La apariencia lo satisface de manera inmediata, el problema es que así como llega se va. Un momento más tarde todo se ha ido, sólo queda un vacío en la existencia, ansias de tenerse a uno mismo aunque sea por instantes. De esta forma el pragmatismo como tendencia hacia lo útil desemboca en un consumismo exagerado que sólo es posible por las innovaciones tecnológicas, se avanza tan rápido que la moda de hoy, ya no sirve para mañana. Hay que estar atentos a lo “novedoso”, por eso el análisis del fenómeno humano no puede llevarse a cabo, se pierde tiempo que bien puede invertirse en pro de la novedad. Eso no es todo. La técnica actual sustituye al hombre por máquinas sofisticadas, que no enferman ni piden horas extras; sólo se les pone aceite y listo. En cambio un ser humano pide ser reconocido por su trabajo, pierde tiempo en ir a casa por el almuerzo, es tan delicado que un esfuerzo mayor puede dejarlo en inactividad, entonces se detiene la producción, se pierde dinero. Tal vez el hombre quería ayuda para facilitar la existencia, pero no pidió ser suprimido. Pero eso no es lo peor; ahora sin trabajo, ¿cómo va a comprar todo lo que los escaparates le muestran? Esa es la verdadera tragedia: No poder consumir.

---

<sup>244</sup> Óp. Cit. *Fenomenología de la percepción*. Pág. 121.

<sup>245</sup> El entrecomillado es mío.

Por ello hay que proponer *un principio de orden*, ya que el conocimiento como emancipación puede superar la noción de orden bajo una hermenéutica de la sospecha y reinterpretar el caos, ya no como una forma de ignorancia, sino como una forma de conocimiento. Esta revalorización se encuentra guiada por la necesidad de reducir la discrepancia existente entre la capacidad para actuar y la capacidad para predecir, engendrada por la ciencia moderna bajo el ropaje del conocimiento como regulación. El caos nos invita a una práctica que insiste en los efectos inmediatos, y así mismo nos advierte sobre los efectos a largo plazo; se trata de una forma de acción que privilegia la producción de conexiones transparentes, localizadas, entre las acciones y sus consecuencias. Esto es, el caos nos invita a la creación de un conocimiento prudente.

Hay que inducir a un cambio en las ideas de usuario o consumidor, por el de ciudadano, ya que incluso Montesquieu y Rousseau, y mucho antes Platón, sabían que la institución pública sería letra muerta sin la virtud del ciudadano, y que en consecuencia la política era ante todo tributaria de la educación, de la auctoritas (*influencia moral derivada de una virtud*). Pero el siglo XIX, fascinado por el progreso industrial y las leyes del mercado, se decantó finalmente por el empirismo anglosajón y como consecuencia, tendió a subordinar el pensamiento a los mecanismos económicos, al imperium (*mando supremo*). Al menos en este punto, marxistas y liberales se dieron la mano y compartieron los mismos supuestos ideológicos, lo que queda ilustrado hoy en día con el falso debate político. Por el contrario, la función decisiva que debemos atribuir a la educación supone la independencia del poder espiritual con respecto del temporal, podríamos decir a este punto, la independencia de la autoridad intelectual con respecto del poder político. Porque, lejos de las confusiones de moda, hay que distinguir, y hasta oponer, autoridad y poder (auctoritas e imperium). La adopción del conocimiento como emancipación tiene tres implicaciones para las ciencias sociales en general y para la filosofía en particular.

El primer desafío del conocimiento como emancipación puede ser formulado de la siguiente manera: de las técnicas y los conocimientos especializados heroicos hacia un conocimiento edificante. La ciencia moderna, y por tanto la teoría crítica moderna, reposa sobre el presupuesto de que el conocimiento es válido independientemente de las condiciones que lo hacen posible. Por tanto, su aplicación, de manera similar, es independiente de todas las condiciones que no resultan indispensables para garantizar la operatividad técnica de la aplicación misma. Esta operatividad se erige mediante un proceso que consistiría en producir y encubrir el desequilibrio de escala que se da entre la acción técnica y las consecuencias técnicas. Mediante este desequilibrio la escala mayor (el mapa detallado) de la acción es yuxtapuesta a la escala menor (el mapa no detallado) de las consecuencias. Ya que la ciencia moderna ha desarrollado una capacidad enorme para la acción pero no una capacidad análoga para la predicción, las consecuencias de la acción científica tienden a ser menos científicas que la acción científica misma. Un conocimiento descontextualizado, es potencialmente absoluto. El tipo de profesionalización predominante en la actualidad es un resultado de dicha descontextualización. Aún cuando parece que esta situación está cambiando, aún hoy

día resulta bastante sencillo producir o aplicar conocimiento escapando al mismo tiempo de sus consecuencias. La tragedia personal del conocimiento ahora sólo puede ser constatada en las biografías de los grandes creadores de la ciencia moderna de finales del siglo XIX y principios del XX. La teoría crítica postmoderna parte del supuesto de que el conocimiento siempre es contextualizado por las condiciones que lo hacen factible, y que progresa sólo en tanto cambia dichas condiciones de una manera progresista. Así, es posible obtener el conocimiento como emancipación debido a que se asumen las consecuencias de su impacto. Y es por ello por lo que este tipo de conocimiento es prudente y finito, un conocimiento que, hasta donde le resulta posible, guarda la escala de acciones en el mismo nivel que el de las consecuencias.

La profesionalización del conocimiento es necesaria, pero únicamente en cuanto la aplicación del conocimiento compartido y desprofesionalizado sea también viable. En la base de esta mutua distribución de responsabilidades subyace un compromiso ético. En este sentido vivimos actualmente en una sociedad paradójica. La declaración discursiva de los valores resulta absolutamente necesaria en tanto las prácticas sociales dominantes hacen imposible la realización práctica de dichos valores. Vivimos en una sociedad dominada por lo que Tomas de Aquino designó como "*hábitus principiorum*"<sup>246</sup>, esto es, el hábito de proclamar principios para así no sentirse compelido a obedecerlos. Por tanto, no debe resultar sorprendente el hecho de que la teoría postmoderna intente relativizar los valores y de esta manera haga un uso significativo de la deconstrucción, como es el caso prominente de Derrida. Pero el postmodernismo de oposición no se debe reducir a la deconstrucción, ya que esta, al ser llevada hasta sus límites máximos, termina por deconstruir la mismísima posibilidad de generar resistencia y alternativas. De aquí surge el segundo desafío del conocimiento como emancipación frente a filosofía en particular y a las ciencias sociales en general.

Este desafío puede ser formulado de la siguiente forma: *de la acción conformista hacia la acción rebelde*. La teoría crítica moderna -al igual que la filosofía convencional- se ha concentrado en la dicotomía estructura/acción y ha construido sobre ella su marco analítico y teórico. No quiero cuestionar la utilidad de dicha dicotomía, sino sólo destacar que en cierto momento esta se convirtió más en un debate sobre orden que en un debate sobre solidaridad. Esto es, fue absorbida por el campo epistemológico del conocimiento como regulación. Desde el punto de vista de la teoría crítica postmoderna debemos centrar nuestra atención en otra dualidad: la dualidad de la acción conformista y la acción rebelde. La sociedad capitalista, tanto en el ámbito de la producción como en el del consumo, cada vez parece ser una sociedad más fragmentaria, plural y múltiple, cuyas fronteras parecen erigirse únicamente con el objeto de ser transgredidas. El reemplazo relativo de la provisión de bienes y servicios por parte del mercado de bienes y servicios ha creado ámbitos de elección que pueden ser fácilmente confundidos con un ejercicio de la autonomía o con una liberación de los

---

<sup>246</sup> "[Non] est in nomine una specialis potentia per quam simpliciter et absolute sine discursu cognitionem veritatis obtineat, sed talis veritatis acceptio inest sibi secundum quendam habitum naturalem qui dicitur intellectus principiorum"; Cfr. O. GONZÁLEZ, "Tomás de Aquino: la aprehensión del acto de ser (I)", en *Anuario Filosófico*, 1989 (22), *De Ver.*, 15,1, c.

deseos. Todo esto ocurre dentro de los límites estrechos de elecciones selectivas y de la obtención de los medios para volverlas efectivas. Aún así, dichos límites son fácilmente contruidos en términos simbólicos como oportunidades reales, ya sea como oportunidades de elección o como consumo a crédito. Bajo estas condiciones la acción conformista es fácilmente asumida como acción rebelde. De igual forma, la acción rebelde es admitida de una manera tan sencilla que también fácilmente termina convirtiéndose en una forma alternativa de conformismo. Según Bell<sup>247</sup>, ha sido la modernidad cultural la culpable de la actual crisis al entrar en contradicción con las premisas de la modernización capitalista. Los valores hedonistas, imprescindibles para estimular el consumo en masas, son cada vez menos incompatibles con los valores ascéticos. La visión instrumentalista del trabajo choca con la visión del trabajo como vocación. Todo esto hace que la identidad y los valores se busquen en el ámbito de consumo más que en el ámbito de producción. La cultura moderna, ha privilegiado frente al ascetismo y a la racionalidad economizadora, modos anti-cognoscitivos y anti-intelectuales propios de la expresión de los instintos. La cultura moderna se ha fragmentado, no habiendo un centro definido como referencia valorativa aceptada universalmente, por que también el arte se convierte en un artículo de consumo.

Estas características se exageran en el postmodernismo, que más que un movimiento es una condición. Son más supervivientes que herederos. El superviviente se fabrica un sentido, consciente de su caducidad y fragmentación, se convierte en subversivo, en creador de su propia ley, a pesar que la condición postmoderna esta mas cerca del anarquismo revestido que pasa de la ley. La cuestión del sentido esta íntimamente relacionada con el sentido de la identidad, tanto a nivel individual como en el nivel colectivo. Para que la vida tenga sentido y para que se inserte con sentido en la colectividad, es preciso que los individuos tenga consolidada una identidad de manera estable. En épocas premodernas las cosmovisiones globalizadoras míticas y religiosas, aseguraban la unión entre las diversas esferas del conocer y del actuar. La modernidad, ha provocado la separación de un ámbito económico, un ámbito político y uno ideológico. En el ámbito cultural, la modernidad ha supuesto la escisión de la antigua razón substancial fundamentada religiosa o metafísicamente, en tres esferas valorativas distintas correspondientes a la ciencia, la moral y el arte, cada una de ellas instauradora de un punto de vista específico: la verdad, la rectitud valorativa y la autenticidad o belleza. La escisión se ha mantenido debido a la institucionalización. La escisión se ha desarrollado de forma paralela al principio de modernización económica que ha unificado los distintos espacios culturales en una única economía-mundo que unifica el mercado mundial bajo la hegemonía capitalista.

---

<sup>247</sup> **Daniel Bell** (Nueva York, 10 de mayo de 1919 - Cambridge, Massachusetts, 25 de enero de 2011 [1]), fue un sociólogo y profesor emérito de la Universidad de Harvard, miembro residente de la Academia Estadounidense de las Artes y las Ciencias. Es más conocido por sus contribuciones al postindustrialismo. Sus libros más influyentes son *El fin de la ideología* (1960), *Las contradicciones culturales del capitalismo* (1976) y *El advenimiento de la sociedad posindustrial* (1973). *El fin de la ideología* y *Las contradicciones culturales del capitalismo* aparecieron en los suplementos literarios de la revista *Times* como dos de los 100 libros más importantes de la segunda mitad del siglo XX. [http://es.wikipedia.org/wiki/Daniel\\_Bell](http://es.wikipedia.org/wiki/Daniel_Bell).



Desde el punto de vista de la constitución de una identidad como base de la donación de sentido, la sociedad moderna es el ámbito en el que se generalizan al mismo tiempo, una moral tipo universalista y una estructura individualizada del yo, que solo de forma parcial, puede mantenerse enclavadas en una identidad colectiva asegurada por la adhesión a una raza o una nación determinada. El surgimiento de una ética universalista, ya no es fácilmente reconciliable con los estrechos límites de un estado concreto. Al admitir la posibilidad de establecer una correlación entre el desarrollo filogenético (evolución de las sociedades) y el desarrollo ontogenético (desarrollo moral del individuo). A partir de los modelos evolutivos de Klaus Eder<sup>248</sup> en el campo social y de Kohlberg<sup>249</sup> en el ámbito individual, podemos suponer que en las sociedades modernas se ha desarrollado la posibilidad de llegar a un nivel postconvencional de la conciencia moral, caracterizado por una orientación jurídico-contractual y una orientación por principios éticos universales. Los principios universales son la justicia, la igualdad, la reciprocidad y el respeto por la dignidad de los seres humanos como personas individuales. Habermas añade su ética lingüística y comunicativa universal: “¿Pero quiénes somos nosotros? ¿Qué significa e implica el hecho de que seamos <<un coloquio>>? Para Habermas y Apel, que se integran en la elaboración teórica frankfurtianos y también en la hermenéutica, el <<nosotros>> hermenéutico es una versión actualizada de la razón Kantiana, es decir, es la <<comunidad>> de los seres racionales dotados de competencias lingüísticas y comunicativas”<sup>250</sup>. El desarrollo de una estructura universalista de valores debe enfrentarse a la triple escisión del individuo moderno, frente a la naturaleza exterior, a la sociedad y a su propia naturaleza interior. Lacan<sup>251</sup> en clave lingüística, explica que es en el lugar del otro donde el sujeto encuentra su lugar significativo. El sujeto es algo a construir, al igual que la identidad y el sentido; a lo más que podemos aspirar es a un simulacro de sentido.

Es dentro de este contexto donde la teoría crítica postmoderna intenta reconstruir el concepto y la práctica de la transformación social emancipatoria. La tarea más importante de la teoría postmoderna es explorar y analizar todas aquellas formas específicas de socialización, de educación y de trabajo que promueven la generación de subjetividades rebeldes o, por el contrario, de subjetividades conformistas. Los dos desafíos del conocimiento como emancipación que he identificado tienen implicaciones significativas para el futuro de la filosofía, o, si se quiere, para la filosofía del futuro. De qué manera dichos desafíos serán afrontados y cuál será su impacto en las

---

<sup>248</sup> **Klaus Eder**, Profesor de teoría sociológica de la Humboldt-Universität zu Berlin. El siguiente artículo fue originalmente publicado en *European Journal for Social Theory* 2 (1999) y la presente traducción fue realizada por Mónica Gerber, Socióloga de la Universidad de Chile.

<sup>249</sup> **Lawrence Kohlberg** (1927-1987) era un psicólogo norteamericano que, tras completar sus estudios secundarios, se alista en la marina mercante con la cual viaja por todo el mundo. En ese periodo, en plena segunda guerra mundial, colabora a transportar judíos desde Europa hasta Palestina. Posteriormente vuelve a Estados Unidos y estudia en Chicago, obtiene el título de “Bachelor of Arts” y el doctorado en filosofía. En 1958 defiende su tesis doctoral en la que se reseña la reflexión que posteriormente realizará sobre el desarrollo del juicio moral.

<sup>250</sup> Óp. cit. *Analíticos y Continentales*. Pág. 128

<sup>251</sup> **Jacques-Marie Émile Lacan** (París, 13 de abril de 1901 — *ídem*, 9 de septiembre de 1981) fue un médico psiquiatra y psicoanalista francés conocido por los aportes teóricos que hiciera al psicoanálisis basándose en la experiencia analítica y en la lectura de Freud, incorporando a su vez elementos del estructuralismo, de la lingüística estructural, de las matemáticas, y de la filosofía.



prácticas contemporáneas de las ciencias sociales es algo que todavía esta por verse. Aún así, son asuntos inevitables. Realmente, si queremos alternativas, debemos querer también una sociedad en donde dichas alternativas sean factibles.

Admito que no es difícil ver el posmodernismo de oposición aquí trazado como una postura más modernista que posmodernista. Esto en parte se debe a que la versión dominante de la teoría posmoderna ha sido más de corte celebratorio que de oposición. Este hecho, por sí solo, podría explicar por que un académico tan serio como Terry Eagleton emprendió una crítica apresurada y superficial sobre el posmodernismo (Eagleton 1997). Ya que el posmodernismo celebratorio reduce la idea de la transformación social a la noción de una repetición acelerada y se niega a diferenciar las versiones emancipatorias o progresistas de la hibridación de aquellas regulatorias o conservadoras, ha resultado fácil para los críticos modernistas afirmar que la idea de una sociedad mejor o de una acción normativa más adecuada es monopolio de la teoría crítica moderna. Pero el posmodernismo de oposición, por su parte, cuestiona enérgicamente este tipo de monopolios. La idea de una sociedad mejor es central para el posmodernismo de oposición, pero, de modo contrario a la teoría crítica moderna, este paradigma concibe el socialismo como una aspiración democrática básica, como uno entre varios futuros posibles, que no es inevitable ni será alcanzado plenamente. Así mismo, el posmodernismo de oposición exige un criterio normativo que muestre cuáles son las posiciones rivales y los criterios para escoger de qué lado se está. No obstante, de forma contraria a la teoría crítica moderna, el posmodernismo de oposición entiende que dicha normatividad se construye desde abajo y de manera participativa y multicultural: *“Discutir si el significante produce el significado o viceversa, valioso pensamiento de por sí, no es lo que sucedió al Palacio de Invierno o hizo caer el gobierno de Heath. Pero existen, como es habitual, condiciones políticas para un desplazamiento político como éste<sup>252</sup>”*. Debido a la crisis de la teoría crítica moderna, a pesar del brillante *tour de force* adelantado por Habermas, sostengo que el antagonismo presente entre el posmodernismo de oposición y el posmodernismo celebratorio tiene consecuencias políticas y teóricas más profundas que el antagonismo existente entre el modernismo y el postmodernismo. Infortunadamente, el primer tipo de antagonismo ha sido eclipsado por el segundo debido a la extraña convergencia discursiva que se ha dado entre la versión reconstruida del modernismo y aquella hiperdeconstruida del posmodernismo, esto es, el posmodernismo celebratorio.

Para terminar este trabajo, he querido desbrozar a lo largo de la historia del pensamiento occidental moderno, en cuanto al autoritarismo se refiere, la necesidad de separar y contraponer la auctoritas (*la fuerza moral y ética*) de quienes tienen autoridad para ello y el imperium (*imposición de valores, normas y actitudes*), que necesita nuestro presente. Por un lado la postmodernidad ha huido de todo aquello que suponga normatividad, universalidad, orden..., en base al fracaso de los ideales de la Ilustración con la experiencia de las dos guerras mundiales, pero no es menos cierto, que sin

---

<sup>252</sup> Óp. Cit. *Las ilusiones del posmodernismo*. Pág. 33

anunciar y comprometerse en la consecución de un camino, por difícil y retorcido que sea, -asumiendo los errores de nuestro pasado- nos proporcione una carta de navegación a modo de carta de bitácora<sup>253</sup>, por la que poder intentar navegar en estas aguas turbias y espesas de nuestro presente. ¿Hacia adelante?, Si, evidentemente que hacia adelante, no nos queda otra, que intentar mejorar como seres humanos, con nuestros defectos y virtudes, en este bosque de caminos, que se cruzan, y los cuales nos llevarán a nuevos retos, pero no a la complacencia, a la inoperancia e inactividad, porque el hombre en sí no merezca el esfuerzo, ¿si no por nosotros, entonces, por quién sino? Ante esta cuestión Vattimo nos propone: *“gran parte de la filosofía de los siglos XIX y XX que representa nuestra herencia más próxima, es precisamente la negación de estructuras estables del ser, a las cuales el pensamiento debería atenerse para “fundarse” en certezas que no sean precarias. Esta disolución de la estabilidad del ser es sólo parcial en los grandes sistemas del historicismo metafísico del siglo XIX: allí, el ser no “está”, sino que evoluciona según ritmos necesarios y reconocibles que, por lo tanto, mantienen aún cierta estabilidad ideal, Nietzsche y Heidegger, en cambio, lo conciben radicalmente como evento, de manera que para ellos es decisivo, precisamente al hablar del ser, comprender “en qué punto” estamos nosotros y el ser. La ontología no es otra cosa que interpretación de nuestra condición o situación, ya que el ser no está en modo alguno fuera de su “evento” el cual sucede en el “historicizarse” suyo y nuestro”*<sup>254</sup>. El efecto más inmediato del discurso postmoderno sobre la categoría de sujeto histórico, radica en mostrar la nula consistencia de esta categoría al margen de las estructuras discursivas que la reconocen como tal, de forma que el entero programa de la filosofía moderna de la historia, entre en suspensión al anularse su referente ontológico. En una somera síntesis, puede decirse que dicho programa obedece a un modelo causal confluyente con la racionalidad y la libertad. A su vez, tales producciones se entienden como hitos, episodios fragmentarios y heterogéneos de un mismo y unitario proceso de producción que, también a su vez, no es otro que el del despliegue, en su dimensión temporal, de la historia misma. En breve: *“la filosofía moderna de la historia habla del hombre, no de la historia. O mejor: habla de la historia en la medida que habla del hombre y sólo así”*<sup>255</sup>. Por otro lado, reducir la modernidad al esquema sujeto-objeto, nivelándolo además en el sentido del sujeto cartesiano<sup>256</sup>, es tour de forcé, una simplificación, un modo imperioso de pensar. No se debería igualar el cogito cartesiano, que es una res substante y primariamente aislada, con el Yo kantiano o fictcheano, que no es substancia sino acción, ni con el Espíritu absoluto de Hegel, que engloba toda realidad y es proceso; son propuestas de comprensión de la subjetividad y de la realidad ontológicamente diferentes.

---

<sup>253</sup> “Telémaco, animando a sus compañeros, les ordenó echar mano a las jarcias, y ellos atendieron a sus órdenes. Alzaron el mástil de abeto y lo fijaron erguido en el agujero del centro de cubierta, lo sujetaron con las drizas, y tensaron la blanca vela con correas bovinas bien retorcidas. El viento combó el centro de la vela, y a uno y otro costado de la nave rugía con fuerza el purpúreo oleaje. Corría trazando su camino siempre avante, a través de las olas... Toda la noche y el alba la nave surcaba su ruta” (Canto II versos seleccionados entre el 388 y el 434).

<sup>254</sup> Óp. Cit. El fin de la modernidad. Pág. 11

<sup>255</sup> *Pensar la comunidad. Sujeto histórico. Comunidad política y nihilismo*. Quintín Racionero. Ed. Dykinson, Madrid 2.002. Pág. 30.

<sup>256</sup> Aunque después el cogito cartesiano descubre que está esencialmente ligado a la realidad originaria e infinita (mediante la idea de Dios) y al mundo (mediante el sentir y la imaginación).

El “hombre”, palabra que evoca una realidad plena, de afanes y deseos, de dolor y extrañeza, de honor y decepción. En nuestro recuento como seres racionales hemos tenido épocas de luz y túneles inundados por una oscuridad impenetrable. *¡Ecce Homo!*, parafrasea Nietzsche. *¡Ahí está el hombre!*, débil, oprimido, abatido por sus dudas e ideales inacabados, arañando su propia vida para poder respirar un poco. ¿Quién lo asfixia? Es él mismo, obsesionado por esta absurda tarea de liberarse enrolándose en las teorías que, lejos de presentarlo con claridad, le impiden respirar aire de su propio ser. Sin embargo el camino trazado por el propio sujeto no se ha detenido. Basta con volver la mirada hacia la historia para entender que el problema sobre el hombre siempre ha estado presente, como un acompañante a veces mudo de sus avances e infortunios.

En la Antigüedad hombre y sujeto se fundían en un mismo concepto: El *substratum* (*sustancia*), lo que subyace bajo los accidentes sustentando la existencia de estos. Esta sustancia no existe sola, está remitida a la totalidad porque forma parte de una sociedad donde hay otras sustancias. Llegado el medioevo la sustancia racional es, además de esencia y naturaleza, participación por analogía de un ser superior: Dios. En esta analogía se explica el fundamento de la existencia humana: El ser superior da origen y fuerza al sujeto. En la modernidad los papeles se invierten, el sujeto no se encuentra supeditado a Dios sino que se asume como el fundamento de todo lo tocante a su mundo y a su verdad porque las cosas alcanzan objetividad a partir de él. Crea y diseña la ciencia como único criterio de verdad dirigida por la razón instrumental que disuelve los enigmas del mundo y que lo encamina hacia el progreso. Se constituye así el sujeto consciente, poseedor de los ideales de la Revolución Francesa: Igualdad, fraternidad, libertad. Hasta ese momento el sujeto moderno se distingue del objeto de conocimiento y transformación: El mundo exterior. Para el ser humano la certeza es aquello que se le aparece, el *fenómeno* diría Kant; pero en el juego entre sujeto y objeto puede darse el error, por eso se busca una unidad de todo lo real. Esa unidad teórica se va a lograr en la medida en que el sujeto no sea humano, aparece entonces el Espíritu Absoluto Hegeliano<sup>xv</sup>. El ser humano queda subsumido en la unidad teórica y entonces se cuestiona la modernidad. Desde la dialéctica hegeliana puede interpretarse que si la modernidad es la tesis, la antítesis debe oponerse a la primera. Comienza así el pensamiento postmoderno, como fragmentación de la unidad teórica hegeliana, es aquí donde el sujeto pierde su identidad porque sólo contempla el despliegue del Espíritu Absoluto como un habitante de un ser que no es suyo. Con Heidegger el hombre es el mensajero del ser puesto que descifra el lenguaje, pero vive su acontecer como un simple espectador. Sucede entonces la pérdida del sujeto. La postmodernidad se desenvuelve en la retirada del humanismo, en la crisis de la historia como vivencia cotidiana que atañe a un individuo; la crisis de lo social porque resulta que se vive de manera individual, como un simple nudo sofisticado en medio del movimiento general del universo. De nuevo hacen falta los intentos por descifrar a este ser-misterio que es el hombre.

¡Qué afán tan complejo! Es quien interroga por su vida y por aquello que lo circunda, pero del que menos respuestas contundentes se tienen. Es por eso que el tema no acaba, se trae al presente en la primera oportunidad, se escriben y re-escriben posturas, se acierta o vuelve a errarse. El hecho es que ahí está, ¡sabrán la humanidad por cuánto tiempo más! No importa que tan alejados nos coloquemos de ofrecer una definición certera de lo que es el hombre, pues en ello no radica el mérito de la filosofía; su misión es explicar lo complejo, libre, en expansión, susceptible al tiempo o al espacio, pero siempre *siendo*. Reflexionar sobre el hombre no obliga a encasillarlo en una teoría, porque en él muchas cosas siguen siendo misterio. Conduce más bien al encuentro con sus formas de vida, con sus acciones individuales o colectivas, con sus opciones históricas, con su existir.

El hombre “*es*” siempre en un tiempo determinado. Así va configurando su ser con independencia de los juicios de valor, de bondad o maldad, pero sigue siendo él mismo. La historia de nuestro tiempo nos coloca en el punto en que necesitamos recobrar el sentido de lo humano. La sociedad vuelve la mirada hacia dentro de sí misma, recobra la imagen del hombre a partir de su contexto sin sufrir por las pérdidas del pasado sino levantándose de la “caída” heideggeriana. En palabras de los pensadores actuales, es momento de salvar al hombre de la masificación de la humanidad, ver el *rostro* al que se refiere Lévinas, caminar al lado de las múltiples representaciones que pretenden ocupar su lugar como centro de lo real. Por lo que, en este tramo final del trabajo, se busca señalar las respuestas al problema del hombre como el ser que interroga, que viene de un pasado rico en tradiciones, con un futuro incierto y profundamente cuestionante. La manera de ser hombre hoy, sin dejarnos llevar por la “*cosificación*”, por el “*individualismo*” o por el “*estado de masa compuesta*”<sup>257</sup>, es traer de vuelta al hombre que vive en un tiempo y circunstancia determinada, -por tanto histórico- y no quedarnos con el hombre “desmemoriado” que no valora su legado, básicamente porque no valora a aquellos que conviven en su mismo contexto. En definitiva, detrás de la pérdida de los dioses subyace el gran interrogante ontológico del siglo XX: ¿Qué es la vida?, ¿Cuál es la verdadera vida, qué significa vivir verdaderamente o qué es vivir según un querer vivir? La experiencia de la modernidad ha significado que el hombre se encuentra enteramente a solas en el escenario existencial que habita. La más intensa potencia tecnológica expresiva de nuestra cultura moderna deja al hombre contemporáneo en una situación de indigencia, de pobreza ante el arraigo, la solidez y los sentidos de la vida, dirá Nietzsche “*el desierto crece*”<sup>258</sup>. Para el pensamiento postmoderno la idea de sistema es algo que debe ser descartado, ya que se intentó englobar la realidad en un constructo mental y el resultado no fue satisfactorio. Al contrario, en lugar de poseer “*la verdad absoluta*” el hombre perdió hasta la única verdad que venía conservando a lo largo del tiempo: La

---

<sup>257</sup> Cfr. *La posmodernidad explicada a los niños*, Jean François Lyotard. Gedisa, Barcelona, 1986, pág. 29.

<sup>258</sup> Desierto sería ese espacio humano en el que, como supo metaforizar Nietzsche, los dioses han desaparecido y el tiempo ha dejado de significar continuidad o avance para hacerse inacabable reiteración; de alguna manera, metáfora de una nueva era en la que parecía haber entrado la Humanidad: la de la supervivencia. *Los Fragmentos póstumos de 1884-1885*.

suya propia. Muere el sistema para frenar el advenimiento de los *metarrelatos*<sup>259</sup> que son discursos acerca del discurso, pensamientos sobre el pensamiento. La desaparición de los grandes relatos es el final de las explicaciones teóricas porque están sometidas a ser interpretadas y la interpretación depende del sujeto. Se desencadena la crisis de lo histórico y de la historicidad. Por eso se puede considerar peligroso el sujeto débil, porque es desmemoriado básicamente, porque está atomizado. La crisis de lo histórico es producto de la negación de la Historia<sup>260</sup> como relato de la evolución del espíritu de los pueblos; mientras que la de la historicidad<sup>261</sup> es el resultado de la pérdida del sentido de pertenencia a un grupo determinado. El propio Ortega<sup>262</sup> dirá que “*el hombre-masa es el hombre cuya vida carece de proyecto y va a la deriva. Por eso no construye nada, aunque sus posibilidades, sus poderes, sean enormes*”<sup>263</sup>.

El problema de la muerte del sujeto se gesta en algún momento de la transición entre los siglos XVII y XVIII convirtiéndose en el tema de reflexión en las siguientes épocas, incluido el recién culminado siglo XX donde aparece la idea del *sujeto débil*. Es un problema que inicia su desarrollo en la antigüedad -como se ha dicho- como un conflicto de significado y posteriormente deviene en el centro de un álgido debate alrededor de la existencia humana que desemboca en la tardomodernidad. En cuanto al significado del término sujeto (*subjectum*)<sup>264</sup>, cabe señalar que fue utilizado para recrear la imagen de algo que está atado, sujetado y que sólo puede ser determinado a partir de un punto estático en torno al cual debe girar y construirse la realidad. Así sujeto es lo opuesto a *emancipatus* (el que es libre), como término se aplicó al hombre como “*sujeto de*”, es decir, del que se predica algo o posee una característica determinada. También

---

<sup>259</sup> Lyotard, *La posmodernidad*, Pág. 31: “Por metarrelato o gran relato, entiendo precisamente las narraciones que tienen función legitimante o legitimatoria”.

<sup>260</sup> Por histórico entendemos (siguiendo a Juan Cruz Cruz en *Filosofía de la historia*, EUNSA, Pamplona, 3ª edición 2.008) el ámbito de la operatividad humana que posee tres elementos: temporalidad, libertad y sociabilidad. La historia puede ser entendida como realidad y como conocimiento; como realidad designa el complejo de los actos humanos en el curso temporal; como conocimiento es una investigación que se esfuerza por comprender los eventos históricos, captando sus relaciones, intenciones, etc. La posmodernidad no niega la historia como realidad, sino como conocimiento; además, como fomenta el individualismo, afirma sólo las historias individuales, subjetivas y al desaparecer el sujeto social acaba por negar -también- la historia como hechos vividos. Pero la historia es siempre de los hombres en sociedad, no de sujetos aislados, pues de ellos sólo puede haber biografías.

<sup>261</sup> Historicidad es la dimensión del hombre por la cual es partícipe de una tradición tradente -como afirmará más adelante Zubiri- y que constituye una nota esencial como ser social.

<sup>262</sup> **José Ortega y Gasset.** Nace el 9 de mayo de 1883 en el seno de una familia de la alta burguesía ilustrada madrileña. Cursa estudios en el Colegio de Miraflores de El Palo (Málaga), Universidad de Deusto, y Universidad Central de Madrid. Pero fueron determinantes para su formación los tres viajes a Alemania en 1905, 1907 y 1911, donde estudian el idealismo que será la base de su primer proyecto de regeneración ética y social de España. En 1908 es nombrado catedrático de Psicología, Lógica y Ética de la Escuela Superior de Magisterio de Madrid, y en 1910 catedrático de Metafísica de la Universidad Central de Madrid. Especialmente decisivo es el año de 1914, año de la Gran Guerra, que ve como una quiebra de los ideales ilustrados.

<sup>263</sup> *La rebelión de las Masas.* Ortega y Gasset, , Ed. Planeta- De Agostini, Barcelona, 1993, pág. 77

<sup>264</sup> Cuando se habla de ‘sujeto’ en el contexto de la Modernidad, se pone a la vista la idea de que este término significa *sí mismo*, sinónimo de ‘yo’. Ahora bien, si se hace una brevísima revisión a la palabra griega de la que deriva el término latino *subjectum*, nos encontramos con que el término *hypokeimenon* significa aquello que resiste invariable el cambio en toda transformación. Al menos así se encuentra en la metafísica aristotélica. En Descartes hallamos no sólo el cambio del significado de la expresión, sino, en principio, la confluencia de dos definiciones. “(...) en un primer momento, *subjectum* no significa *ego*, sino *aquello que, según el griego upokeimenon* y según el latín *substratum*, reúne todas las cosas para hacer una base, un basamento. Este *subjectum* todavía no es el hombre y mucho menos el yo. Lo que se produce con Descartes es que el hombre se convierte en el *subjectum* primero y real, el fundamento primero y real. Se produce así una suerte de complicidad, de identificación, entre las dos nociones de *subjectum* como fundamento y de *subjectum* como yo” .Paul Ricœur, *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires, FCE, 2003; Pág. 209



significó *substratum*, “lo que yace por debajo de”, sentido utilizado para indicar una realidad que sustenta sus propias características. Este último significado deriva en la *substancia*, un ser determinado, el sostén o soporte de los accidentes. Pese al sentido que adquiera, el sujeto se convierte en el centro de la reflexión de la modernidad, de tal modo que pasa a ser parte del vocabulario básico de los filósofos aunque como realidad va deslizándose, perdiendo lentamente su lugar de “centro”. Es precisamente en la modernidad donde el término incomoda a los filósofos que apuestan por un hombre emancipado, libre de los dominios de la religión y que no está sujeto a algo que no sea él mismo. Tampoco les interesa reflexionar sobre lo que yace debajo del hombre, pues él es la cúspide de la realidad, transforma la naturaleza y así ésta se convierte en el *substratum* del desarrollo del ingenio humano. Con estas consideraciones inicia el debate en torno a la idea y realidad del sujeto.

Alain Touraine<sup>265</sup> en “*Crítica de la modernidad*”<sup>266</sup> afirma: “No hay modernidad sin racionalización, pero tampoco sin la formación de un sujeto-en-el-mundo que se sienta responsable de sí mismo y de la sociedad”.<sup>267</sup> El sujeto es el “hilo conductor” del relato moderno con tres caras imposibles de disociar: La racionalidad, la autonomía y la subjetividad. Además posee una voluntad que radica intrínsecamente en cada individuo y que le permite obrar, ser reconocido como “actor”, como un ser que actúa con plena libertad porque se ha rebelado contra el sometimiento a lo sagrado y al mundo para optar por la integración social donde su razón le permite crear un entorno viable para su existencia y la subjetividad sólo puede ser afirmada -o con precisión resguardada- en dicha integración. Este sujeto racional no asume para sí la presencia en nosotros de lo universal, sino que es el llamamiento a la transformación del “sí mismo”, a desbordar sus vertientes como sujeto moderno. Es un ser social -por convenio o contrato-, es un sujeto heredado de la religión que busca secularizarse, posee una racionalidad instrumental, interpreta lo que acontece a su alrededor.

Conforme avanza la modernidad y sus postulados, el sujeto-actor interpreta los “personajes” que se le proponen. En un escenario es la razón instrumental que transforma el mundo a través de las máquinas, revela los misterios de la naturaleza para instalarse por encima de ella. En otro escenario actúa como economía de mercado y colonizador de las formas de existencia recién descubiertas en horizontes remotos. Pasa al siguiente siglo y el sujeto es la razón secularizada divorciada de las instituciones religiosas, de los dogmas de fe, es el sujeto de la Reforma de Lutero. Luego es el Estado que convoca la voluntad de cada individuo para resguardar su existencia como sujeto-en-el-mundo a partir de un pacto social. Es entonces cuando todo adquiere sentido sólo a través del Estado, y este ya no es humano. ¿Pero acaso alguna vez lo fue? Como producto de la desilusión provocada por no poder responder con certeza surge un nuevo escenario, el de la analítica del lenguaje que pretende rescatar al sujeto desechando los hechos para centrarse en los significados de cada hombre ante los acontecimientos de su

---

<sup>265</sup> **Alain Touraine** (Hermanville-sur-Mer, 3 de agosto de 1925) es un sociólogo francés. Sus principales investigaciones tratan sobre la *sociedad post-industrial* y los movimientos sociales.

<sup>266</sup> *Crítica de la Modernidad*. Alain Touraine Ed. Fondo de Cultura Económica, México 2000. Págs.392

<sup>267</sup> ÓP. Cit. *Crítica de la Modernidad*. Pág. 203.



realidad circundante. Sin embargo no logra afirmarse a los individuos pues el relativismo radical comienza a invadir el campo de la filosofía y de la vida.

Así se llega a un modernismo fragmentado por la racionalidad instrumental que disgrega la vida, el consumo, la nación y la interpretación. *“Hoy una parte del mundo se repliega en la defensa y en la búsqueda de una identidad nacional, colectiva o personal, en tanto que otra parte...sólo cree en el cambio permanente y ve el mundo como un supermercado en el que aparecen sin cesar nuevos productos”*.<sup>268</sup> La crisis de la modernidad marca la separación de lo que durante tanto tiempo había estado unido: El hombre y el universo, las palabras y las cosas, el deseo y la técnica, el individuo y la sociedad. Esta crisis del sujeto y del sujeto social origina el individualismo, una fuerte combinación entre narcisismo y tolerancia y el repudio de toda exclusión de una categoría social o nacional. *“La sociedad liberal responde al interés pero está llena de boquetes, de desgarraduras desde cuyo fondo se oye, ya no la voz del sujeto, sino el grito o incluso el silencio de aquel que ya no es sujeto, es decir, el suicida, el drogado, el deprimido, el narcisista...La descomposición del ego es paralela a la disolución de la idea de sociedad...”*<sup>269</sup>

Por eso la postmodernidad resulta el escenario de la fragmentación de la vida del hombre, y al mismo tiempo le sobrecoge la nostalgia del ser, del sujeto. Es la paradoja que Vattimo señala como la eterna ruptura entre los individuos, sean siervos, o sean esclavos. *“Ni el esclavo ni el tirano pueden ser amigos porque su relación con los demás sólo puede figurarse en términos del conflicto.”*<sup>270</sup> Entonces es impensable la armonía entre los poderosos y los débiles, entre el no-sujeto individual y el conglomerado social. Es la crisis del sujeto y de su sociabilidad. La ruptura del sujeto se constata en la profunda brecha entre el ámbito de la materia y el del espíritu, ruptura ocasionada por un olvido de la metafísica “fuerte”. En consecuencia el fundamento desaparece, sólo queda el vacío, el nihilismo como posibilidad, el hombre “débil”. Desde la pendiente inclinada donde estaba colocado el sujeto (como cúspide de la creación) irremediablemente fue arrastrado hacia la parte inferior por la fuerza de gravedad del no ser, fragmentándose lentamente hasta que al final sólo quedaron piezas diminutas disgregadas hacia cualquier dirección. Es el momento de la postmodernidad y *“el sujeto débil”*. Este sujeto que podría no estar, pues su presencia es intrascendente en tanto, hace patente que no hay validez universal en ámbito alguno de la reflexión. Se desenvuelve en una *“aldea global”* que contiene todas las explicaciones de la realidad pretendiendo, paradójicamente, *“unificar”* todos los ámbitos conocidos. Así hasta la muerte del sujeto, que no se trata de la desaparición del género humano sino la imposibilidad de izarlo como el puente entre las realidades materiales y espirituales.

Ante lo dicho anteriormente, pongámonos en la condición (en *nuestra* condición) de que se nos hayan llegado a hacer poco atractivas las autoridades metafísicas (*todas* las autoridades metafísicas: Dios, la Realidad, el Deber, la

---

<sup>268</sup> *Ibíd.* Pág. 216.

<sup>269</sup> *Ibíd.*, Pág. 265.

<sup>270</sup> *El sujeto y la máscara*. G. Vattimo. Ed. Península, Barcelona, 1998, Pág.216.

Naturaleza, la Comunidad...); es decir, situémonos en la condición de aquel al que se le han derretido entre las manos (acaso asoladas bajo el calor de argumentos como los wittgensteinianos) aquellas instancias que tradicionalmente garantizaban con su autoridad inquebrantable el fundamento último de nuestras normas, nuestras razones, nuestras acciones. Pongámonos, pues, en condiciones de arrostrar el reto de la postmetafísica: ¿cómo podemos seguir sosteniendo que ciertos argumentos son mejores que otros, ciertas afirmaciones más correctas que otras, y ciertos actos más apreciables que otros, una vez que no se puede ya reclamar para ciertos argumentos, afirmaciones o actos el privilegio de haber respondido mejor a lo que los fundamentos metafísicos querían de ellos? Reformulemos de nuevo la pregunta: si se acepta el *dictum* nietzscheano de que «no hay hechos, sino sólo interpretaciones»<sup>271</sup> como fiel diagnóstico de nuestra condición postmetafísica (pues el hecho es siempre la autoridad fundamental, situada más allá de todos nosotros, en suma, metafísica; mientras que la interpretación es siempre un dispositivo bien nuestro, humano bien humano, hecho para lidiar tras los fundamentos con nuestras tenues vidas), si se aceptase tal sentencia, decíamos, ¿cómo sabremos distinguir luego entre interpretaciones mejores y peores<sup>272</sup>; entre lo que es verdadero y lo falso, lo correcto y lo incorrecto, lo bueno y lo malo? ¿Y cómo se forman tales interpretaciones, los útiles esos con que nos manejamos en nuestras sociedades? Parece ineludible, en efecto, reconocer que habrá de existir cierta fuerza que impulse las interpretaciones que «fluyen» en «la vida y el pensamiento»<sup>273</sup> de los humanos; una fuerza que explique por qué nos insertamos unos y otros en continuas prácticas de convicción recíproca; por qué estamos dispuestos a aferrarnos más enfáticamente a ciertos puntos nodales de nuestro trasfondo de interpretaciones; por qué previamente hemos hecho de estos puntos verdaderos «fósiles» o «rocas» en medio del tráfico de la historia; y por qué mientras, en cambio, no nos importa en demasía el abandono de aspectos más «móviles», como la arena llevada por el río de nuestras interpretaciones.

Desde un punto de vista fundamentalista, la fuerza que nos llevaba a actuar normativamente, a tratar de convencer y de ser convencidos si lo creíamos oportuno, era siempre la *responsabilidad* (la «obligación de responder», «capacidad existente en todo sujeto activo de derecho para reconocer y aceptar las consecuencias de un hecho realizado libremente»<sup>274</sup>, hacia el fundamento. No podíamos seguir haciendo cualquier cosa una vez que una norma se nos había impuesto por parte de la Realidad, la Humanidad, la estructura de nuestro Pensamiento, la Divinidad, «el desconocido libre»<sup>275</sup>, o cualquier otra instancia metafísica: ya que habíamos de responder ante esa instancia que nos la imponía, éramos responsables ante ella y ante su autoridad (la cual,

---

<sup>271</sup> *Más allá del bien y del mal*. F. Nietzsche. Pág. 22.

<sup>272</sup> Que la noción de interpretación no exime de, sino por el contrario obliga a tratar de, decidir qué interpretaciones son mejores que otras (pues la libertad de la interpretación no equivale a la arbitrariedad, sino que trae consigo los riesgos de toda responsabilidad), nos lo recuerda elegantemente G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari, 1994, 4.

<sup>273</sup> Ludwig Wittgenstein.

<sup>274</sup> *Diccionario de la lengua española*. (R.A.E). XXI edición, 1992. Pág.1784.

<sup>275</sup> Del original: *Hörer des Wortes*, Herder, Fráncfort del Braunau, 1971. Karl Rahner. *El oyente de la palabra: Fundamentos para una filosofía de la religión*. Ed. Herder, Barcelona 2009. 254 págs.

eventualmente, podría castigarnos de diversos modos si no respondíamos a sus requerimientos normativos: si no respondo ante la estructura de lo real al edificar un puente, éste se puede caer; si no respondo ante las leyes del pensamiento o de la moralidad, estoy automáticamente excluido del ámbito racional; si no respondo a los mandamientos del ente divino, éste me puede enviar diez plagas; etcétera).

De esta forma, eso que llamamos historia viene a ser el relato que de sí mismo hacen los discursos de dominación como legitimación de su autoridad y permanencia. De aquí se sigue que tendremos que aceptar -como bien sustenta el profesor Quintín Racionero- que haya tantas historias como discursos de dominación y que la relación de cada una de ellas con respecto de las otras sea de negación y violencia, en tanto todas compiten por el dominio. El punto decisivo a considerar es que, si bien una vez planteado el problema en estos términos la tarea crítica del pensamiento estribaría en analizar qué relaciones inconscientes mantienen los discursos del saber con respecto del poder, siendo este esquema no aplicable al relato de la modernidad en la medida en que la episteme moderna se constituye precisamente sobre el reconocimiento de la reflexión como su valor fundamental, de forma que el relato de la modernidad es, él mismo el relato de la reflexión, ocupando en la continuidad de su desarrollo el control de la historia misma. Desde esta perspectiva, podemos ya establecer que, cuando aquí hablamos de postmodernidad, el prefijo post establece lo esencial de ese espacio con respecto a la historia <<colapso del discurso que estructuraba dicho concepto de historia como parte central del dispositivo integrador del sistema de significaciones de la modernidad>> y cuya consecuencia inmediata es hacer posible la liberación de la reflexión en la medida en que con ello <<se libera a su vez de su propio relato a la historia misma del pensamiento>><sup>276</sup>. Es justamente en su no-paralización del ahora donde la cultura de la postmodernidad se afirma como lugar de permanente diálogo (en controversia y en convivencia) entre los discursos, prácticas e interpretaciones de que se compone el mundo en que de hecho vivimos y donde, por tanto, reside su especificidad constitutiva como espacio y no de un tiempo distinto.

Este rastreo de libertad tiene efectos, asimismo, sobre la categoría de sujeto, al generar la posibilidad de articular una noción no metafísica de sujeto histórico que pueda servir de base a las posibilidades de la acción política<sup>277</sup>. Resulta ahora necesario hacer una importante precisión para poder poner de manifiesto cómo todo este tejido de relaciones se articulan dentro de lo que el profesor Racionero llama una *óptica de la espera* sobre la que la filosofía moderna de la historia radica su fuerza mayor: su dimensión moral<sup>278</sup>. Se trata exactamente de distinguir entre sujeto como categoría

---

<sup>276</sup> <http://es.scribd.com/doc/45161635/Racionero-Quintin-No-despues-sino-distinto-Notas-para-un-debate-sobre-ciencia-moderna-y-postmoderna>. http Racionero, 1998:11

<sup>277</sup> *Pensar la comunidad Sujeto político. Comunidad histórica y nihilismo*. Quintín Racionero. Ed. Dykinson, 2.005

<sup>278</sup> Sabemos, según Kant, que la ley moral exige al hombre actuar por respeto a ella. Pero los fines perseguidos por la acción moral y que son al mismo tiempo deberes, son, según la interpretación de la *Metafísica de las costumbres*, el perfeccionamiento de sí mismo y la felicidad ajena. (Cf. *Metafísica de las costumbres. Doctrina de la virtud*, 6, 385 ss) Estos fines se inscriben en el tiempo y son perseguidos de manera progresiva. En lo que concierne más particularmente al perfeccionamiento de sí mismo «aquí en el mundo» (*Crítica de la razón pura* B 848), es decir, el destino moral de nuestra naturaleza o la «formación moral del hombre» (Religión, 6, 48), sabemos ya que ha de ser entendida como una «reforma», como un proceso que, según Kant, va al infinito. Eso quiere decir que el camino que

relativa a una función sintáctica y ente como presupuesto que dotaría de contenido semántico a dicha función. Así, si cuando hablamos de sujeto hablamos de una categoría bien determinada, en cambio, cuando hablamos de ente hablamos de un contenido aún por determinar. Para Racionero es precisamente el problema que introduce la clausula temporal y de la que depende la pregunta por cuál deba ser la naturaleza de este ente que cumple la función de los juicios históricos, lo que constituye el centro neurálgico del programa moderno de la historia. *“Enuncia, en efecto, que es lícito esperar que los datos de apariencia fragmentaria y heteróclita de la historia empírica verifiquen la identidad aún en curso de su proceso de producción, puesto que tal identidad no es otra que la identidad, determinada por más que todavía no cumplida de su sujeto humano. Y digo que es lícito esperar esto, porque la verificación que aquí se pide no requiere apelar a los hechos empíricos mismos; es suficiente con que pueda conformarse - con que se ajuste o no resulte contradictoria - a la interpretación que de ellos hace una óptica de la espera, de la distensión temporal, en que, a través de los hechos pero más allá de ellos ha de cumplirse en su plenitud el ser del hombre. Es fácil ver que una tal óptica introduce una suerte de escatología laica, secularizada, como última llave de los juicios históricos, los cuales, por ello mismo, adscriben una dimensión moral, axiológica, a su estricto contenido fáctico. Por esto no constituye una objeción, antes bien, es el factor que da fuerza al programa de la filosofía moderna de la historia. Pues es por relación a esa óptica como cobran valor emancipatorio las referencias a la unidad y la racionalidad de la historia, así como el carácter material y moralmente progresivo de su despliegue, cosas todas que, en definitiva, no hacen sino traducir un cómputo de atributos ( y deseos) específicamente humanos<sup>279</sup>”.*

Es justamente en la suspensión de esta *óptica de la espera* y del modelo causal al que obedece, donde la postmodernidad encuentra la efectividad de su dimensión política. En esta suspensión juega un papel determinado la noción de discurso<sup>280</sup> y la crítica de Foucault a la idea tradicional de historia. Si en efecto, la historia del pensamiento no puede entenderse ya, a partir de dicha crítica, como el proceso de sedimentación de la verdad que el concepto fija y la voluntad anima, sino como memoria del conjunto de juegos lingüísticos-pragmáticos en los que la realidad se efectúa de manera plural y contingente bajo circunstancias concretas de la autocomprensión humana, es evidente que las epistemes (esos sistemas estructurados de reglas que articulan los principios reguladores básicos del discurso) *<<no son el resultado de la racionalidad operando sobre la libertad, ni tiene por motivo el orden de las vivencias subjetivas que conforman el ámbito de lo humano>>*. De ello se deriva que la posición estructural correcta sea aquí exactamente la contraria a la que mantiene el modelo causal de la filosofía moderna de la historia: *<< es la episteme subyacente, en la medida que rige un discurso, la que provee todos y cada uno de los criterios reguladores de las vivencias; en otras palabras, quien da su lugar, llama e inaugura a las*

---

nos conduce desde los grados inferiores a los grados superiores de la perfección moral (Cf Crítica de la razón práctica, 5, 123; Religión, 6, 48) permanece siendo, para el ser finito que somos, inacabable en esta vida.

<sup>279</sup> *Sujeto político. Comunidad histórica y nihilismo*. Quintín Racionero. Ed. Dykinson, 2.005. Págs. 30-31.

<sup>280</sup> Esto es, la estructura o sistema de significaciones en virtud del cual se organiza el campo del saber y la experiencia, determinando con ello el específico modo de ser de los objetos que en ese campo aparecen.

*ciencias humanas, permitiendo al hombre constituirse como su objeto*<sup>281</sup>>>. Ahora bien, es precisamente la consciencia de este punto, del hecho de que vivimos es las epistemes, de que ellas son nuestro mundo físico, donde adquiere materialidad lo que Racionero llama *el cerco del nihilismo* y cuyo horizonte puede resumirse así: puesto que no hay sujeto de la historia, que organice la libertad desde la racionalidad, sino sujetos en ella por las estructuras del discurso - esto es, no hay una producción de la objetividad sino una constitución de la subjetividad y, por lo mismo, tampoco hay una relación de causa efecto entre el hombre (como sujeto) y sus obras (como objeto)-, entonces toda la racionalidad y toda la libertad se dan dentro del discurso y fuera de él no hay nada. Sin embargo, como muestra en su argumentación, la afirmación de que sólo hay discurso: el todo de las estructuras y sus configuraciones, admite ser pensada de dos maneras distintas. Se trata ahora de analizar, tras asumir la historia como un proceso sin sujeto, la radical apertura de espacios, vale decir, de libertad, que a través de su consideración del carácter *contingente* de las estructuras epistémicas, proporciona el discurso de la postmodernidad.

La primera de esas dos aproximaciones a las que acabo de hacer referencia es, para Quintín Racionero, la que caracteriza gravemente el estado de cosas de nuestro tiempo y en la que la acción política deviene aparente. Esta posición de pensamiento único es la que prevé la absoluta impensabilidad de cualquier margen más allá del todo y de sus determinaciones: el sistema incluye absolutamente la nada -nada hay fuera de él-. El discurso viene aquí pensado como entidad íntegra. Desde esta perspectiva, no es concebible que haya pérdidas en sus estructuras y, por tanto, que pueda darse el espacio para una producción no previsible de la libertad. Las cosas cambian cuando de una aproximación del todo unitario y de una nada absolutamente absorbible por el ser, pensamos a otra de los todos parciales en la que dicha absorción no puede darse de manera absoluta. Y esta segunda aproximación es, precisamente, la que reclama para sí el carácter histórico, y por ello, contingente, de las estructuras: *“El hecho de que nuestros análisis –genealógicos y arqueológicos- se vean forzados a permanecer siempre en el plano sincrónico, significa que las estructuras sí experimentan pérdidas, que incluyen sólo apropiaciones parciales, que no controlan la totalidad de los elementos posibles y que es de este desajuste de donde procede su transformación y, a veces, su destrucción[...]*En la óptica de las totalidades parciales, la diferencia entre el discurso y todo, entre conocimiento y realidad, entre historia y naturaleza y, en definitiva, entre lo pensado y lo impensado se muestra efectivamente insuperable. [...] No hay modo de salir de esta dificultad, con respecto a la cual sigue siendo válida la objeción general que siempre puede plantearse contra el método analítico. [...] Entre los efectos y las causas, igual que entre los elementos y las estructuras, nada hay que pueda distinguirlos; y lo que sabemos de esa causa o de esa estructura, nada es tampoco al margen de los efectos o de los elementos del conjunto. Sin embargo, en las significaciones que estos usos del término <<nada>> introducen hay ahora una

---

<sup>281</sup> Así, el hecho de que la episteme moderna atribuya al hombre el papel de <<el que hace su propia historia >> significa tan solo que esa atribución es un elemento inscrito en las reglas del juego de esa misma episteme.



*diferencia fundamental. Esta nada, la que se perfila cuando del sueño del todo unitario pasamos a la consideración de los todos parciales, ya no se muestra –ya no puede mostrarse ciertamente- como absorción completa por el ser, sino como vacío: como resto o margen que establece un hiato, una escisión entre el ser y la estructura; entre el hueco que deja el ser y la presencia incompleta del ente que ocupa su lugar<sup>282</sup>”.*

Esta segunda aproximación al nihilismo propuesto por Quintín Racionero, puede anunciarse así: el sistema incluye absolutamente la nada -fuera de él habita la indeterminación-. Y es en su asunción plena donde se hace posible elaborar una noción no metafísica de sujeto histórico que puede servir de base efectiva en el campo de la acción política. Es desde esta perspectiva donde la lectura de Hegel propuesta por Quintín puede asumir el hecho de que <<nada hay fuera del discurso>> no tiene porque limitarse decir que la determinación niega la nada, puede también querer decir que fuera del discurso rige la no-determinación<sup>283</sup>. La nada es aquí una ausencia reparable en la medida en que puede ser pensada como consciencia de las desarticulaciones del sistema y, por tanto, como deseo o voluntad de determinación, lo que en términos hegelianos se traduce como libertad. Ahora bien, sólo bajo la forma de una libertad determinada lo racional puede hurtarse a la nada y es éste el proceso que Hegel identifica con la actividad de la razón<sup>284</sup>. En síntesis, la filosofía hegeliana de la historia se erige sobre la distinción entre un uso objetivante, instrumental de la razón y que es el propio ámbito histórico de la conciencia, y un uso absoluto de la razón, que no es susceptible de quedar recluido en ninguna configuración determinada y que, por ello mismo, es capaz de establecer un criterio de contrastación respecto de aquel uso objetivante. Ambos usos se retroalimentan mutuamente y es precisamente su funcionamiento conjunto lo que da lugar a la lógica de la historia: la dialéctica. Sin embargo, la dinámica dialéctica del doble juego de la afirmación positiva de la conciencia y la negación superadora de la Razón ha de prever, no sólo para hacer posible, sino siquiera concebible, un *desideratum* de orden previo y distinto de la ejecución de la dialéctica: este *desideratum* es la confianza en que la Razón puede *soportar*, absorber siempre, en todos los casos, la cuota de sin razón, de mal relativo, que contiene cada realización particular de la conciencia para así poder asegurar el proceso de racionalidad creciente de la historia siendo, a través de este criterio de *ganancia creciente*, como se reconcilia la historia empírica con la historia ideal, esto es, con la historia como sistema. De aquí la dimensión moral que constituye el motor de legitimidad de la filosofía moderna de la historia. Ahora bien, este criterio de ganancia, que en Hegel adopta la forma de progreso y que a juicio de Quintín Racionero es, frente a la dialéctica, la clave profunda de la filosofía de la historia, no puede tener ya a la libertad como principio puesto que no puede justificarse ni en la voluntad ni en la determinación ni en ninguna de las realizaciones objetivas de la racionalidad determinante. Emerge como lo que es: una

---

<sup>282</sup> Óp. Cit. *Sujeto político. Comunidad histórica y nihilismo*. Págs. 46-47.

<sup>283</sup> Como se sabe, el <<nada hay fuera del discurso >> es también el punto de partida de Hegel: nada hay fuera de esa trama o red identificada con las figuras, (consideradas al margen de la sucesión) del Espíritu Objetivo.

<sup>284</sup> La libertad no puede regir como principio absoluto de determinación, puesto que si así fuera esto llevaría, por un lado, a que la virtud no podría distinguirse del terror y, por otro, a que volveríamos de nuevo a la nada, una nada aún más desgarradora puesto que sólo autosatisfecha en el derrumbamiento de todos los obstáculos a su paso.



hipótesis inductiva que sólo sería posible mantener, si empíricamente, la sin razón y el mal particular no desbordan la capacidad de progreso acumulativa de la razón. Y aquí llegamos al punto donde la filosofía de la historia encuentra su límite absoluto: esa capacidad hace tiempo que ha sido refutada con creces por la historia empírica. Casos como el genocidio judío de la Alemania nazi u otros genocidios posteriores demuestran que la ganancia obtenida es de un orden inconmensurable con el mal perpetrado. Sin embargo, lo inconmensurable no ha de entenderse en un sentido moral, sino en un sentido *sensu stricto* lógico que hace posible describir su espacio en términos de voluntad de poder: *“En el sentido de una completa incoherencia semántica con lo significado por el concepto de Razón, tanto en su uso absoluto, como también (y esto es más característico) en su uso instrumental. Porque en efecto, para no salir de este último uso [...] viniendo a casos más recientes, y también, de nuevo, sólo en el plano instrumental, ¿qué rendimientos racionales pueden seguirse de la sistematización global de un mundo, que de extenderse, según se dice pretender, a todas las regiones del planeta, acabaría algunas de las reservas (hoy conocemos con toda precisión el dato) en apenas cinco años? [...] Pero no hay que dejarse aturdir por la objetividad de las pasiones; [...] lo que importa comprender es que, si pueden seguir interpretándose – y nada hay que lo impida – conforme al canon explicativo de la libertad determinada, en cambio no son ya descriptibles, en términos de racionalidad, sino de estricta e imperiosa voluntad de poder<sup>285</sup>”*.

La asunción de este nihilismo, propuesto por Racionero, pone en juego decisivas implicaciones que demos considerar. La primera de ellas radica en llevar el ser al ámbito que le es propio y que no es otro que el de la libertad. A su vez, esto no indica que la libertad no esté en ningún caso determinada, ni que pueda prescindirse del conjunto de determinaciones que constituyen la memoria de su historicidad; lo que ahora se enuncia es que las determinaciones de la libertad no tienen su origen en ninguna identidad ontológica que convierta el despliegue de la historia en necesario y perfectible (de ahí su carácter de progreso). De esta forma, si lo real se da siempre en la pluralidad de las determinaciones posibles, toda y cada una de las determinaciones de esa realidad responde a una decisión de la voluntad y no a una necesidad. Y ello de tal forma que cada decisión conlleva, necesariamente, la consciencia de que su efectuación, en el mismo movimiento en que limita, pone al descubierto, asimismo, el espacio de la pluralidad ontológica. Se trata por tanto, de una voluntad de reconocimiento que se manifiesta en una actitud de respeto y cuya misma naturaleza implica que ella misma, como voluntad, puede y debe despegarse de sí todas y cada una de las veces que la atención a sus distintas determinaciones así lo exija: *“Frente a la lógica de la sobredeterminación que el nihilismo traduce en voluntad de todas cuantas posibilidades han quedado o pueden aún quedar abiertas a la ejecución que ella misma lleva a cabo y por la que esas posibilidades, en tanto que reales, surgen, devienen objetivas, hurtándose a la nada[...]en el respeto, pues, hacia las diferencias que, en tanto determinadas o susceptibles de determinación, se abren al ejercicio de los*

---

<sup>285</sup> Óp. Cit. *Sujeto político. Comunidad histórica y nihilismo*. Pág. 52.

*proyectos y decisiones que ella misma se pone como voluntad<sup>286</sup>” . Y es exactamente en este pliegue de la voluntad como despegamiento o distancia de cada una de sus determinaciones libres donde aquélla se muestra, no ya como una función de la libertad, sino como una función del conocimiento, una función de la razón: “[...] al excluir la figura de una razón que necesariamente ha de identificarse con sus producciones, el nihilismo no excluye con ello la capacidad de razonar sus proyectos y decisiones; simplemente convoca una concepción pragmática de la razón, que si, por una parte restringe el alcance de su validez al campo de lo efectuado en cada apertura de libertad, por otra parte, restringe el alcance de su validez al campo de lo efectuado en cada apertura de libertad, por otra parte, encuentra en esta apertura misma -en su naturaleza común, siempre repetida en su forma y siempre distanciada de sus objetos - el signo, el rasgo hipotéticamente racional que hace conmensurables, y por ende, comunicables todas sus efectuaciones particulares<sup>287</sup>.” A sí mismo, es en este marco de asunción del nihilismo que ha dejado de ser una forma de negación o indeterminación para ser expresión de un rumbo de la voluntad de poder –y en la que el único requisito necesario es que esa voluntad se dé, -donde el discurso de la postmodernidad, lejos de disolver de una manera presuntamente acrítica la noción de sujeto histórico obliga, desde una voluntad de razón basada en una actitud de reconocimiento y respeto a la patencia de la pluralidad de lo real, a repensar el concepto de sujeto histórico bajo la forma de un sujeto diálogico: “Una voluntad de razón, cuyas determinaciones no se guían por la realización de la identidad necesaria sino por el reconocimiento y respeto de las diferencias existentes, es –sólo en realidad es- un sujeto de diálogo: la expresión, como he dicho, de una perspectiva hipotéticamente racional, cuyo ejercicio se sabe de una naturaleza pragmática y cuyo horizonte implica, por ello mismo, la aceptación de la pluralidad de todas las otras determinaciones posibles, tanto en lo que se refiere a sus contenidos semánticos como a sus propias reglas<sup>288</sup>”.*

Por otra parte, tras la crítica nihilista a las creencias y costumbres colectivas y tras la deslegitimación moderna del principio de autoridad, la democracia ha renunciado a los instrumentos tradicionales de socialización del individuo -que tan integradores y movilizadores demostraron ser en el pasado- sin haberlos sustituidos de momento por otros igualmente eficaces. En esta situación, ¿por qué razón el hombre actual acepta las limitaciones y los deberes que son inherentes a una vida en común?, ¿Qué estímulos tiene para optar por la virtud y no por la vulgaridad, por la civilización y no por la barbarie? Nuestra cultura se expresa todavía con el lenguaje de la liberación personal cuando el verdadero problema hoy pendiente es la emancipación moral del ciudadano. La democracia será a la larga un proyecto civilizatorio viable sólo si consigue del ciudadano que sienta en conciencia el deber de adoptar un determinado estilo de vida privada con preferencia a otro. Durante siglos, durante milenios, la conjunción de creencias y costumbres colectivas fuertes y vinculantes, articuladas en una sociedad

---

<sup>286</sup> *Ibidem.* Págs. 54-55.

<sup>287</sup> *Ibidem.* Pág. 56.

<sup>288</sup> *Ibidem.* Pág. 56.

muy jerarquizada, dirigida por una minoría dotada de poderes coactivos que se proponía a sí misma como modelo y como pauta social para la mayoría de la población, era suficiente para que los sujetos doblegasen su tendencia espontánea a la autoafirmación y acabaran aceptando participar en el bien común. Desde la Ilustración el hombre ha luchado por ampliar la esfera de su libertad frente a las opresiones tradicionales, culturales, ideológicas, sociales y económicas; esa esfera ha llegado últimamente a un máximo de ampliación, ya vivimos en una sociedad liberada. Por lo que, lo esencial ahora es, no seguir con el discurso de la libertad sino preguntarse cómo hacer un ejercicio cívico, responsable, social y virtuoso de esa libertad ampliada. La libertad es el presupuesto de la ética pero no la ética misma. El problema hoy es que, por la inercia de una lucha de varios siglos, seguimos lamentablemente anclados en el lenguaje de la liberación, que se ha convertido en la cultura dominante, en la imagen natural del mundo, y en nuestra época postideológica, carecemos de creencias y costumbres colectivas que favorezcan, como antes, la masiva y natural socialización del individuo. ¿Cómo convencer ahora a un joven para que elija formas civilizadas de vida si el modo en que comprende el mundo y se comprende a sí mismo es el que se resume en fórmulas de la ya anacrónica liberación como: *“mi vida es mía”*, *“cada uno es libre de hacer con su vida, con su cuerpo, etc., lo que quiera y nadie tiene derecho a opinar”*, *“yo vivo a mi manera”*, *“sé libre, sé distinto, sé rebelde, sé auténtico, sé tú mismo”*?. Por lo que sería oportuno, retomar una ontología de la imitación y del ejemplo, propuesta por Javier Gomá<sup>289</sup>, ya que para adquirir la auténtica ciudadanía y lograr la realización individual, es decisiva una “doble especialización”: la constitución de una familia y el desempeño en el trabajo –casa y oficio–, que permitirán al hombre reformar la vida vulgar. Hoy día se valora, se busca y se premia la excelencia en el trabajo. En cambio, aunque casi todos consideran la familia un valor importante en su vida, da la impresión de que en una sociedad igualitaria ningún tipo de familia sería más ejemplar que otro<sup>290</sup>. Son solo distintos “modelos”. ¿Cabe esperar que el esfuerzo por fundar una familia eleve al ciudadano a un nivel superior, si no hay un ideal familiar por el que esforzarse? Cuando algo sale mal en la familia, ¿no se tiende más bien a cambiar de pareja que a hacer el esfuerzo de cambiarse a uno mismo? Hoy la excentricidad romántica se ha generalizado a todos los hombres, y los niños la aprenden en el seno de su madre. Son libres antes de haber aprendido a serlo. ¿Y cómo gobernar una sociedad compuesta por millones y millones de seres excéntricos que se consideran a sí mismo por encima de las reglas comunes? ¿Qué se puede hacer?

No hay más remedio que tratar de influir en esa imagen natural del mundo hoy dominante en la conciencia colectiva y reformarla a largo plazo para que sea compatible con la virtud y el uso cívico de la libertad. De ahí la importancia de los libros de filosofía, de la meditación filosófica. Hay tres posibles reacciones ante ello. La primera, tradicionalista, añorar el orden autoritario antiguo que ofrecía seguridades y

---

<sup>289</sup> **Javier Gomá** (Bilbao, 1965), doctor en Filosofía y letrado del Consejo de Estado en excedencia, casado, con cuatro hijos, es actualmente director de la Fundación Juan March. Con el primer libro de su proyecto filosófico, *Imitación y experiencia*, obtuvo el Premio Nacional de Ensayo 2004. *Ejemplaridad pública* (Ed. Taurus) es el tercer libro publicado de lo que se presenta como una trilogía sobre la “experiencia de la vida”.

<sup>290</sup> Cfr. *La familia en desorden*. Elisabeth Roudinesco. Ed. Anagrama, Barcelona 2.004. 217 Págs.

certidumbres, y en el fondo nos gustaría dar un puñetazo en la mesa y decir: “*Ya basta, la modernidad es en conjunto un gran error.*” Para mí esta reacción es tan pueril como pretender imponer el griego como lengua común contemporánea dado el origen de nuestra cultura occidental o, adornarse el cuello con las golas de los caballeros renacentistas pintados por el Greco. La segunda reacción sería la de los que dicen, como se suele de la democracia, que éste es el menos malo de los sistemas posibles, que hay que conformarse con él y tratar de disfrutar de lo positivo que ofrece. Implica, en suma, la renuncia al ideal, lo que es grave, porque cada época debe tener un ideal que la inspire y movilice sus fuerzas.

Por ello hay que pensar en otras alternativas de pensar nuestra cultura postmoderna, de tal manera que aceptando gozosamente, que cohabitamos socialmente en una época tardomoderna, no por ello debemos aceptarla incondicional ni acríticamente, con su igualitarismo y su vulgaridad; donde no podemos tirar por el desagüe de la historia, aquellos ejemplos y tradiciones que han favorecido el desarrollo espiritual de la humanidad, por lo que debemos rescatar la presentación de un ideal -la ejemplaridad- con capacidad de atracción y transformación, que muestre de forma convincente y persuasiva formas superiores de libertad, y mueva al hombre, por convicción y sin coacción, a reformar su vulgaridad ética. En esta misma línea apuntó como bien aprecia Javier Gomá, nuestro gran filósofo, Ortega y Gasset<sup>291</sup>, en su raciovitalismo<sup>292</sup>. Esa realidad a la que llamamos vida, mi vida, vida humana, no es cosa. No es cosa: es acción, es proyecto, es imaginación, anticipación, proyección: “Estos relatos [los metarrelatos que han marcado la modernidad] no son mitos en el sentido de fábulas (incluso el relato cristiano). *Es cierto que, igual que los mitos, su finalidad es legitimar las instituciones y las prácticas sociales y políticas, las legislaciones, las éticas, las maneras de pensar. Pero a diferencia de ellos, estos relatos no buscan la referida legitimidad en un acto originario fundacional, sino en un futuro que se ha de producir, es decir, en una Idea a realizar. Esta idea (de libertad, de ‘luz’ del socialismo, etc.) posee un valor legitimante porque es universal. Como tal, orienta todas las realidades humanas, da a la modernidad su modo característico: el proyecto, ese proyecto que Habermas considera aún inacabado y que debe ser retomado, renovado*”<sup>293</sup>. Este es el punto de partida, y este es el origen de la metafísica

---

<sup>291</sup> **José Ortega y Gasset.** Nace el 9 de mayo de 1883 en el seno de una familia de la alta burguesía ilustrada madrileña. Cursa estudios en el Colegio de Miraflores de El Palo (Málaga), Universidad de Deusto, y Universidad Central de Madrid. Pero fueron determinantes para su formación los tres viajes a Alemania en 1905, 1907 y 1911, donde estudian el idealismo que será la base de su primer proyecto de regeneración ética y social de España. En 1908 es nombrado catedrático de Psicología, Lógica y Ética de la Escuela Superior de Magisterio de Madrid, y en 1910 catedrático de Metafísica de la Universidad Central de Madrid. Especialmente decisivo es el año de 1914, año de la Gran Guerra, que ve como una quiebra de los ideales ilustrados.

<sup>292</sup> El raciovitalismo orteguiano afirma la razón como constitutivo esencial del ser humano, pero sin caer en el racionalismo ni en el idealismo. La razón es “*una forma y función de la vida*”. La razón es vital e histórica. Pensar y teorizar es una forma de vivir. Y vivir es pensar, tocar, amar, odiar, entusiasmarse o acojonarse, aguantar, sufrir. Vivir es todo lo que somos, lo que hacemos o lo que nos pasa. El mundo también pertenece a la vida. Ya que la vida, vivir, es “*hallarse frente al mundo, con el mundo, dentro del mundo, sumergido en su tráfago, en sus problemas y en su trama azarosa*”. La vida, pues, el vivir no es un mero dato ni una simple estructura biológica. Además, en la vida se hace realidad otro atributo importante de la condición humana: la libertad.

<sup>293</sup> Óp. Cit. *La condición postmoderna*, Lyotard, 1994. Pág. 30

orteguiana, que ni es idealismo, ni es realismo, ni es una mera coexistencia de yo con las cosas, sino justamente la constitución de una actividad dinámica, activa, que consiste precisamente en proyectarse la una sobre la otra. Y consiste en interpretación. Vivir es interpretar, vivir es proyectarse uno sobre las cosas para interpretarlas, justamente para realizar los proyectos que van a constituir nuestra vida. Este es el punto de partida. Este es justamente el origen, el núcleo fundamental del pensamiento orteguiano: *“Porque no es el mundo por sí junto a mí y yo por mi lado aquí, junto a él –sino que el mundo es lo que está siendo para mí, en dinámico ser frente y contra mí, y yo soy el que actúo sobre él, el que lo mira y lo sueña y lo sufre y lo ama o lo detesta”*<sup>294</sup>.

Es en esta experiencia de vida donde Javier Gomá, reclama a ésta como guía para la propia conducta ética de la vida. *“Como definición provisional de lo que se entiende aquí por experiencia de la vida puede darse ésta «es el repertorio de ejemplos y antiejemplos concretos que un hombre acumula en su conciencia con el paso del tiempo y que le sirven para adaptar la novedad de una situación presente a lo ya vivido y experimentado en el pasado con el fin de repetir el éxito o evitar el fracaso de una acción anterior»*<sup>295</sup>. La experiencia de la vida sería así el contexto en el que situar de modo inteligible una teoría de la imitación, preparatoria de una metafísica del ejemplo y de la idea de universal concreto. Por eso, el ser mejor a que aspira la persona no se traduce únicamente en un conjunto de acciones por realizar, ni en un catálogo de leyes por cumplir, sino en un modo de ser bueno como origen de acciones, en una voluntad buena. Ello evocará fácilmente la idea aristotélica de virtud, que es efectivamente un modo de ser operativo o hábito<sup>296</sup>. Pero las virtudes se refieren inmediatamente a acciones, y además a esferas más o menos determinadas de las mismas. Max Scheler<sup>297</sup>, en cambio, nos hace mirar a un plano más profundo y general, a la fuente incluso de las virtudes: a la bondad de la persona misma. La meta de la vida moral no es una forma últimamente determinada por acciones, sino una bondad en forma personal<sup>xvi</sup>. A esta idea de persona buena la llama Max Scheler “prototipo” o “modelo”<sup>298</sup>. Pues bien, es en este marco donde Scheler alumbra su idea del seguimiento: *“La relación vivida en que está la persona con el contenido de personalidad de prototipo es el seguimiento,*

---

<sup>294</sup> ¿Qué es filosofía? Ortega y Gasset. Pág.215.

<sup>295</sup> *Imitación y Experiencia*. Javier Gomá Lanzón. Ed. Pre-textos, Valencia 2ª edición, abril 2.010, Pág.55

<sup>296</sup> *Ética a Nicómaco*, 1106a 10-12.

<sup>297</sup> **Max Scheler** (22 de agosto de 1874, Munich – 19 de mayo de 1928, Frankfurt am Main) fue un filósofo alemán, de gran importancia en el desarrollo de la fenomenología, la ética y la antropología filosófica, además de ser un clásico dentro de la filosofía de la religión. Fue uno de los primeros en señalar el peligro que implicaba para Alemania el advenimiento del nazismo. Hijo de padre luterano y de madre judía, se convirtió inicialmente al catolicismo, del que más adelante se distanció. Fue profesor en las universidades de Jena, Múnich y Colonia. Discípulo de Rudolf Eucken, simpatiza con las teorías vitalistas de Henri Bergson y después con Husserl, se convierte junto a Heidegger, en uno de los primeros fenomenólogos que no respetan a cabalidad el método del maestro Husserl. Scheler utilizó la fenomenología para estudiar los fenómenos emocionales y sus respectivas intencionalidades (los valores) y a partir de ellos elaboró una muy sólida y original fundamentación personalista de la ética: la realización de los valores se concretiza en modelos humanos que invitan a su seguimiento. Dichos modelos serían el héroe para los valores vitales, el genio para los valores espirituales y el santo para los valores religiosos.

<sup>298</sup> Cfr. *Ética*, Caparrós Editores, Madrid 2001. Pág. 739. “*El formalismo en la ética y la ética material de los valores*”, por más que en la traducción castellana, ya desde su primera edición, se haya vertido simplemente como “Ética”. Pero ya un signo de que el contenido no es tan aparentemente simple es acaso el subtítulo del tratado, que reza: “*Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*”. 758 páginas.



*fundado en el amor a ese contenido en la formación de su ser moral personal*”<sup>299</sup>. La actividad que me hará progresar moralmente de un modo radical no es realizar acciones ni cumplir normas, sino *seguir* a un modo personal de ser -y por ende de actuar en consecuencia- que se me da como mi modelo o prototipo.

Nuestro tiempo es particularmente propicio para la ejemplaridad. Porque durante siglos la socialización del individuo se ha producido por la coacción física o moral administrada por una sociedad elitista que, a través de una pluralidad de medios materiales y espirituales, imponía a sus miembros una determinada pauta de conducta. Hoy esa sociedad autoritaria, jerárquica y coactiva se ha desmoronado irreversiblemente a impulsos de un proceso de liberación del yo, que ya no tolera intromisiones ilegítimas en su vida. Por consiguiente, la coacción antigua debe ser sustituida por la persuasión como nuevo instrumento de socialización. Y si la ejemplaridad existe es siempre por la evidencia de su atractivo, por el idealismo que propone, que transforma los corazones, y no sólo la libertad externa, como hacen las leyes coactivas. Los padres, las madres, los profesores, los educadores, los poderes públicos, conocen la importancia cotidiana de la ejemplaridad. Queremos para nuestros hijos ejemplos positivos que moldeen su conciencia, que se rodeen de compañeros y amigos que produzcan en él una influencia fecunda. La ciudad pone nombre a calles, plazas, instituciones, erige monumentos y esculturas, en honor de ciudadanos ilustres cuyas vidas exhortan de mil maneras a la virtud. La autoridad coactiva que antes se imponía por decreto ahora tiene que legitimarse en la ejemplaridad personal de quien la ejerce. Antaño la paternidad era un hecho biológico al que venían asociados unos poderes casi omnímodos sobre la mujer, los hijos, los siervos. Ahora, en cambio, no es eficaz aquello de *“esto lo haces porque lo digo yo”*, o *“tú haces lo que yo digo porque soy tu padre”*, si quien dicta esa orden carece de ejemplaridad, de *“uniformidad de vida”*, de coherencia íntima y vital con su propio mandato. La paternidad es un hecho moral más que biológico, que se merece por la ejemplaridad de su poseedor.

La unidad de lo personal y lo normativo se escindió en la Grecia clásica cuando, de un lado, lo normativo se hizo abstracto y despersonalizado (las leyes de la filosofía y de la *polis*, que nacen entonces) y, de otro, lo personal perdió trágicamente su vinculación con la esencia (Antígona enfrentada a las leyes tradicionales). En este aspecto, la posición que Javier Gomá asume ante los resultados de esta escisión varía. Por un lado, acepta sin reservas la importancia que tiene la abstracción y la generalidad de la ley para la construcción de una sociedad democrática<sup>300</sup>: *“Generalidad de la ley significa abstracción del hombre en cuanto individuo. Es una conquista del Estado de derecho porque con ella los modernos estados suprimen los privilegios personales y fueros especiales del Antiguo Régimen”*<sup>301</sup>. Por otro, intenta revertir, a nivel filosófico, la escisión, antes mencionada, entre lo personal y lo normativo, entre un ser concreto y

---

<sup>299</sup> *Ética*, Pág. 734.

<sup>300</sup> Esto no significa que no intente buscar asideros más concretos para la dimensión jurídica de la esfera normativa. En los capítulos *“Propedéutica ómnibus”* y *“La auténtica fuente de la moral social”* de su libro *Ejemplaridad pública* intenta reestablecer el diálogo entre las costumbres de los ciudadanos y sus leyes.

<sup>301</sup> *Óp. Cit. Imitación y Experiencia*. Pág. 336



un deber ser abstracto. “Sólo hay ciencia de lo universal”, afirma el autor, “pero lo universal puede ser de dos maneras: concreto y abstracto”<sup>302</sup>. Por lo tanto, el carácter abstracto del ejercicio filosófico es el resultado del paradigma filosófico dominante cuya concepción de lo universal es lingüística<sup>303</sup>. El proyecto filosófico de Javier Gomá propone, en contra del paradigma descrito, la noción de un universal concreto: “un caso individual que encierra una ley universal.”<sup>304</sup>

Respecto a las consecuencias sobre lo individual, lo personal, lo concreto que tiene este quiebre, su actitud es tanto de rechazo como de recuperación. Por un lado, rechaza tanto “el absolutismo de lo real” del momento pre-moderno como “el absolutismo del sujeto” de la modernidad. En el momento premoderno, el sujeto es percibido como una entidad vacía que para llenarse de sentido tiene que inclinarse ante un modelo concebido como “una realidad acabada, autónoma y eterna [...] de esa realidad emana toda normatividad”<sup>305</sup>. En la modernidad domina la imagen del sujeto que propone Kant; un sujeto “autónomo, legislador de sí mismo, situado por encima del espacio y del tiempo [...]”<sup>306</sup>. Por otro, recupera del momento pre-moderno “la consustancial heteronomía de la imitación, a la cual le es inherente la admisión de la influencia de un otro sobre el comportamiento moral”<sup>307</sup>, y de la modernidad, la dignidad y la libertad que ha adquirido el sujeto. Se podría decir, que intenta sanar esa herida que ha marcado la historia de Occidente. Por ello en este ensayo – Imitación y Experiencia- el remedio que propone Gomá es un nuevo concepto de imitación, la imitación de prototipos morales: El esquema modelo-copia experimenta profundas modulaciones como consecuencia de la variación de sus elementos: “el modelo es ahora una persona libre y creadora, no un canon intemporal y prefijado; la copia es igualmente un sujeto libre y creador, no una réplica inerte. No basta ya con copiar o reproducir lo más exactamente posible un modelo porque ahora cada uno de los elementos conserva su autonomía y su individualidad y lo que se ofrece a la imitación es la conducta y el ser del prototipo”<sup>308</sup>

Junto a la normatividad abstracta de la ley, se propone ahora una normatividad personal, intersubjetiva. El prototipo “es un conjunto de valores con forma personal [...] Es un deber ser que es, que existe; un ser que se propone como un deber ser”<sup>309</sup>, dice el autor siguiendo a Max Scheler. El prototipo, al igual que el héroe, es una mezcla

---

<sup>302</sup> Ibídem. Pág.29.

<sup>303</sup> Gomá iguala este paradigma filosófico a la historia de la metafísica occidental: “La voz griega “logos” extiende su campo semántico a la vez al pensamiento, al lenguaje y a la realidad, y expresa esa coincidencia esencial en la filosofía de la identidad entre la “razón”, “lo que se dice” y “lo que es”. La identidad entre el pensar y el ser antes mencionada aparece como una identidad lingüística.” (óp. Cit. *Ibíd.*, 31). Incluso el giro lingüístico de la filosofía del siglo XX, a pesar de su carácter anti-esencialista, anti-identitario y antimetafísico y su interés por la pluralidad, la historicidad, y el carácter no formal de los lenguajes naturales: “es [sólo] un giro de conciencia, no de esencia [ ...], nuestra época no ha alterado la decisión heredada de la anterior en un punto capital, la centralidad del lenguaje, que es como decir la preeminencia concedida al pensar abstracto” (*Ibid.*46).

<sup>304</sup> *Ibíd.* Pág. 30.

<sup>305</sup> *Ibíd.* Pág. 155.

<sup>306</sup> *Ibíd.* Pág. 25.

<sup>307</sup> *Ibíd.* Pág. 25.

<sup>308</sup> *Ibíd.* Pág. 189.

<sup>309</sup> *Ibíd.* Pág. 203.

de ser y deber ser: un ideal que no es un concepto sino una vida. En el prototipo, parece, que la persona se ha reencontrado con la esencia. Hay que apresurarse a aclarar que el autor no pretende, en ningún momento, un regreso a la Grecia presocrática. Su concepto de ejemplaridad, como su Paideia, está pensado para una sociedad democrática<sup>310</sup>. La ejemplaridad que nos propone Gomá no es cosa de unos pocos, cosa de héroes. Vivimos, y esto nos incluye a todos, “*en una red de influencias mutuas*”. Todos nos influenciamos a todos: “[...] *no hay razón para suponer, en principio, que los prototipos o modelos, cuando se encarnan, lo hagan necesariamente en forma de miembros de las elites nacionales. Si los prototipos son formaciones de valores, los valores se encuentran en todos los sitios, en soledad, en familia, en la calle, en la actividad profesional y no sólo en la minoría selecta de una sociedad. Esta minoría, integrada por personas moralmente influyentes, como los prototipos, impulsan los cambios sociales y culturales pero en ningún caso puede atribuirse a la elite el monopolio de toda moralidad, como sucede con los prototipos*”<sup>311</sup>”

Los prototipos en el texto de Gomá tienen una interesantísima relación con la experiencia. Desde un primer punto de vista, los prototipos tienen un carácter apriorístico respecto a la experiencia. Son anteriores desde un punto de vista tanto lógico como cronológico a nuestras experiencias. Los prototipos configuran y condicionan la forma en que experimentamos el mundo: “[...] *se puede hablar de un a priori prototípico del sujeto, en la medida en que la conciencia recibe la influencia del modelo antes de tener experiencia [...] Los modelos, que están allí siempre antes, constituyen la facticidad del yo, el elemento sobre el que éste flota y se mantiene en la superficie. No es sólo que el hombre encuentre modelos en su experiencia, sino más bien que la propia experiencia del sujeto es posible a causa de los modelos que constituyeron la subjetividad*”<sup>312</sup>. Todo sujeto tiene un saber de vida, este es el saber que nos proponen los prototipos, antes de haber empezado a experimentar su propio mundo. Un segundo punto de vista nos descubre, sin embargo, que la experiencia de vida del hombre, asumida como un todo, limita el carácter ideal de los prototipos. La finitud y la contingencia que le son inherentes a toda experiencia de vida impiden que la plenitud del prototipo llegue a realizarse. El prototipo es *necesario* desde el punto de vista lógico, pero *imposible* desde el punto de vista fáctico. Puede que resulte, al final, que la sutura que ha marcado la historia de occidente no pueda ser sanada.

Es importante que vayamos despacio y analicemos con cuidado ambas perspectivas de la relación del prototipo y la experiencia de la vida pues en ellas se

---

<sup>310</sup> En su texto “La vulgaridad, un respeto”, por sólo citar un ejemplo, definirá su concepción de la ejemplaridad como igualitaria. En el texto que leerán a continuación define esta ejemplaridad igualitaria en los siguientes términos: “*Y en el trance de elegir entre civilización y barbarie, la ejemplaridad puede proveer al yo –ésta es la tesis- razones atractivas y convincentes a su corazón secularizado para que acabe por optar por la civilidad en lugar de por la anarquía y la anomia, siempre que tal ejemplaridad sepa mostrar un torso finito-igualitario*”. En la conferencia “El Universal político” que impartió en varias universidades norteamericanas y que resume el contenido de sus dos primeros libros y el de próxima aparición la define en los siguientes términos: “*Una teoría de la ejemplaridad para una cultura finito-igualitaria debe empezar por liberar a la ejemplaridad del secuestro elitista que ha sufrido históricamente –la ejemplaridad ha estado históricamente asociada al aristocratismo desde los héroes homéricos, siempre príncipes de los pueblos- y demostrar, después, la posibilidad de una ejemplaridad igualitaria.*”

<sup>311</sup> *Ibíd.* Pág.208.

<sup>312</sup> *Óp. Cit.* I y E pág. 355.

define, en mi opinión, el núcleo del sistema filosófico de Javier Gomá. Todo prototipo es prenatal y post mórtem. Los recibimos antes de haber nacido al mundo de la experiencia, lo entregamos sólo como ejemplo póstumo, como modelo de una vida consumada: Mientras el sujeto está vivo, se confunde en su existencia lo esencial con lo accidental, y como siguen abiertas las posibilidades humanas, todavía cabe esperar alguna novedad. Pero con la muerte del sujeto, los accidentes se le desprenden al individuo que ya no es y se revela su esencia. Ha sido notado que la fórmula aristotélica para designar la esencia, *to ti en einai*<sup>313</sup>, usa el imperfecto del verbo ser –en, como si dijera ¿qué era el ser?, o ¿qué era para Sócrates ser hombre? –porque para los griegos sólo hay atribución esencial sobre el pasado concluido, una vez que la muerte ha detenido el curso imprevisible de la vida y transmutado su contingencia en necesidad retrospectiva ¿Y qué queda del sujeto cuando su individualidad se disuelve en el océano de la nada? Si él lo ha perdido todo en el expolio de la muerte, a los demás les queda algo, una sola cosa. Dicen los que sobreviven: “*Ha muerto, pero nos queda su ejemplo*”. El individuo para revelar su esencia tiene que desprenderse de los accidentes, de su vida. Lo personal y lo esencial sólo se concilian de modo póstumo. En la economía del don postulada por la ejemplaridad hay un desbalance importante. El prototipo ideal y a priori que recibimos como una especie de regalo del inconsciente colectivo propone un modelo de vida total y armónico: “*El verdadero prototipo debe ser al mismo tiempo, en diversa proporción, santo, héroe, artista de vida, o al menos no contradecir ningún valor fundamental, porque el tipo humano del prototipo expresa la ley general unitaria de la ciudad y es manifestación personificada de la armonía, orden y jerarquía de todos los valores que ella vive*”<sup>314</sup>. El prototipo<sup>315</sup> ideal parece prometer una reconciliación de las diferentes esferas de vida (lo ético, lo estético, la esfera técnico-científica y lo religioso) que en las sociedades secularizadas viven en estancos separados y de casi nula comunicación entre sí. Esta compatibilidad, sin embargo, no puede ser alcanzada en ningún momento específico de la vida humana. “*No basta con buscar los valores compatibles entre sí en una etapa del desarrollo humano, sino aquellos compatibles en el curso entero de la vida*”<sup>316</sup>. Además, el ejemplo póstumo que deja un hombre luego de haber tratado, con mayor o menor éxito, de encarnar este universal concreto en su trayectoria vital es siempre imperfecto. En cierto sentido todos somos artistas de la vida

<sup>313</sup> <http://www.uned.es/sel/pdf/ene-junio-89/07%20Conde.pdf>.

<sup>314</sup> Óp. cit. I y E. Pág. 351.

<sup>315</sup> Los tres rasgos que caracterizan al prototipo son: su carácter de *typos* personal, su normalidad y su excelencia: “*El prototipo es, en primer lugar, un typos personal, un molde con figura humana, que trasmite su forma mediante la imitación practicada por otros sujetos. Los prototipos son aquellos modelos humanos cuyo ser y conducta son repetibles por otros [...] La tipicidad del prototipo significa en segundo lugar, su normalidad. No normalidad en el sentido fáctico-estadístico, sino en el moral-jurídico. Es normal aquello que se constituye en norma porque pertenece a una naturaleza o necesidad compartida. [...] Por último, el tercer rasgo del prototipo – ese typos personal, normal y genérico – es la excelencia. La excelencia fue denominada areté en la Grecia antigua y hombre excelente era el que seguía el ideal aristocrático del kalos kai agathos, el que vivía como esencialmente compatibles entre sí lo bello, lo bueno y lo justo, lo útil y lo santo [...] aspira a los más altos valores sin menoscabo de los más fundamentales, aún los valores superiores sin olvido de los deberes ciudadanos básicos [...] Un prototipo es, en fin, la forma personal de una armonía generalizable de valores, éticos, estéticos, económicos y vitales. No es la expresión más perfecta de un valor, a diferencia del genio artístico, el sabio, el santo, sino, aunque imperfecta, de todos esos valores simultáneamente – cognoscitivos, éticos, estético – combinados según una ley individual. Designamos excelencia precisamente a esta ley personal de armonía de valores. El prototipo es excelente porque reúne simultáneamente (o por lo menos no contradice), en un equilibrio personal, todos los valores estimables en una sociedad*” (Ibíd. 332-334).

<sup>316</sup> Óp. Cit. I y E. Pág. 342.

fracasados. Pero nuestro fracaso es productivo pues propone “*una imagen, un esbozo, un ensayo provisional de una posibilidad superior*”<sup>317</sup> del vivir. La tensión entre la necesidad del prototipo y la imposibilidad<sup>318</sup> de su realización más que ser un mecanismo paralizador, parece decirnos Javier Gomá, es el motor que mueve la vida. La vida está conformada tanto por la experiencia de la finitud como por la esperanza, la promesa de felicidad, que antecede y sobrevive a esta experiencia.

Vivimos unos tiempos en los que la defensa de los derechos humanos y su fundamentación tienen un papel capital en el pensamiento antropológico y político. Pero junto a esos intentos, nos tropezamos también con un hecho: la violación de los derechos más inarrebatables del hombre es un dato cotidiano en nuestro mundo. La dignidad de la persona está puesta en entredicho *en la práctica* en unas proporciones difícilmente imaginables. Por eso, la comprensión de la dignidad de la persona debe concretarse no sólo en la formulación teórica de los derechos humanos, sino también en la actualización en la práctica de esos derechos en todos y en cada uno de los hombres, pues la dignidad humana no tiene como término el orden de lo teórico sino el de lo real, pues la persona no es una idea abstracta sino un ser encarnado. Por otra parte, se dice y se escribe con frecuencia que la persona es un *valor* fundamental y que tiene una dignidad propia irrenunciable. Pero cuando sostenemos eso podemos propiciar una cierta confusión, consistente en pensar que existen muchos valores y que *uno de ellos* es la persona, esto es, un valor junto o al lado de otros valores. Como mucho se dirá -con Max Scheler-, que la persona es el valor fundamental, el protovalor. No negamos que la persona sea considerada como primer valor en el orden de lo creado. Pero parece conveniente distinguir entre unos valores que son siempre abstractos y la dignidad que posee la persona concreta, de carne y hueso. En efecto, desde una perspectiva no maniquea de la materia, también las cosas del mundo son *dignas*. Pero la dignidad de la persona y la de las cosas no tiene el mismo valor, no son magnitudes ontológicamente sinérgicas. Por eso aquí debemos plantear la asimetría que existe entre la dignidad de la persona y la del resto de entes existentes, para, en segundo lugar, ensayar un intento de formulación de la dignidad de la persona de forma *incondicionada y absoluta*.

Quisiera terminar este trabajo, en cuanto a nuestra persistencia en el autoritarismo moderno en relación a la concepción de mando supremo (*imperium*) y la comprensión del fenómeno político (y moral) del nacionalsocialismo resulta todavía a inicios del

---

<sup>317</sup> Óp. Cit. I y E. Pág. 394.

<sup>318</sup> El último libro de la tetralogía que conforman el sistema filosófico de Javier Gomá tiene como título provisional **Necesario pero imposible**. Gomá describe este libro futuro en los siguientes términos: “una reflexión sobre las posibilidades de la esperanza más allá de la experiencia, desde la perspectiva [...] de la mudable condición finita del hombre.” (I, E 23) Merece que se subraye que el autor pone en el centro de su teoría de la trascendencia la condición finita del hombre. Esto supone que pensemos la trascendencia post mórtem que le es otorgada al hombre separada del concepto de inmortalidad. Javier Gomá adelanta en una nota a pie de página de su libro **Aquiles en el gineceo** el perfil que este concepto tendrá en su futuro libro: “*El aprendizaje de la mortalidad es compatible con la esperanza post mortem, siempre que esa existencia prorrogada no se conciba como inmortalidad (una suerte de revancha del yo adolescente, que recuperaría escatológicamente la pérdida autodivinización), sino como una mortalidad que no cesa, y que no se adquiere por derecho sino que se recibe de lo alto como un don*” (73).

siglo XXI un campo de debate particularmente abierto. Lyotard señala la tecnociencia como antecedente de esta crisis. Se inicia el derrumbe de las categorías antropológicas, porque “*el hombre quizá sea tan sólo un nudo muy sofisticado en la interacción general de las radiaciones que constituye el universo*”<sup>319</sup>. Los genocidios (Auschwitz es el ejemplo per-se) son para él la muestra clara de la decadente condición humana, que traicionando el ideal del panlogismo “*todo lo real es racional, y todo lo racional es real*”<sup>320</sup>, mostró la falta de eficiencia de la razón moderna para cuidar del hombre. En pro del avance técnico sacrificó a quien debieran beneficiar dichos avances. “*Si no hay Espíritu del mundo con su thelos inherente, entonces la Historia como historia del mundo es en sí misma contingente; como lo son todas las particularidades constituidas que se desarrollan en el seno de la historia*”<sup>321</sup>. Así comienza la tendencia posmoderna de la negación de la Historia como metarrelato unificado. La afirmación hegeliana de la existencia de una historia universal que muestra cómo el espíritu llega a la conciencia y a la libertad, es rebatida por inconsistente. Lyotard pone de manifiesto su debilidad por los acontecimientos históricos, por la “*liquidación*” del proyecto moderno que puede adquirir muchos nombres, Auschwitz es para él paradigma del trágico acontecimiento. En *La posmodernidad explicada a los niños* ve reflejado el absurdo del panlogismo hegeliano en el crimen cometido en contra de la humanidad durante la segunda guerra mundial: “*Fue espantosamente real, pero absolutamente irracional*”.

La historia desaparece como relato del progreso, básicamente porque el sujeto que la escribe no se percibe socialmente. Todos, al mismo tiempo que decían buscar el progreso, perdían la noción de grupo debido a su afán por dominar los aspectos técnicos. Si la historia era universal porque exponía el espíritu de un pueblo, al desaparecer el pueblo también desaparece la historia. El problema en un principio no era la historia como actividad cotidiana de los hombres, como la vida diaria de los hombres y las mujeres, sino el curso unitario de los acontecimientos sociales que partía de un lugar determinado para llegar a un fin común. Pero según la condición del sujeto débil, aparece la incapacidad de vivir la temporalidad, la historicidad y la sociabilidad como categorías antropológicas. La historia ya no es la de Kant como la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, el curso contradictorio resultante de los hilos de locura de los hombres que conducen una supuesta historia universal. Este metarrelato es el que está muerto y obsoleto, pero la sociabilidad como característica humana queda en entredicho, no por su existencia que es comprobable, sino por el contexto donde discurre. Si el sujeto individual está debilitado, pierde la noción de comunidad; no quiere “habérselas”, en lenguaje de Zubiri con los otros, pues suficiente es la inconsistencia de su propio ser. Esta “inconsistencia” se debe a la incapacidad de

---

<sup>319</sup> Óp. Cit. Lyotard. Pág. 32.

<sup>320</sup> **Georg Hegel** (1770-1831). Su pensamiento filosófico recluta las teorías de éstos, aunque goza de verdadera independencia. Para unificar todas las nociones en que se apoya parte de una noción única que representa lo Absoluto: la Idea. Este concepto está unido a la realidad. El propio autor escribió “Todo lo racional es real y todo lo real es racional”. La Idea, por otra parte, atraviesa tres estados que resumen su método dialéctico. El primero, tesis, que se refiere a toda afirmación. De esta fase se deriva el segundo estado, Antítesis -negación de la afirmación anterior-; hasta llegar al tercer estado, síntesis, que se traduce en la conciliación de los supuestos contrarios. [http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id\\_articulo=588](http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=588).

<sup>321</sup> *Ibíd.*, p. 48.



construir la existencia con miras a la perfección de la propia naturaleza y el dejarse arrastrar por lo pasajero y superfluo.

La crisis de lo social es a menudo ubicada en la aparición de la sociedad industrial y post-industrial, donde el hombre se convierte en herramienta de producción o consumo, interesándole únicamente la satisfacción de sus deseos, necesidades, labores individuales.<sup>322</sup> En nombre del progreso a partir de la modernidad se empeña en convertir al sujeto en un binomio indisoluble: Producir – consumir. Esa era la tendencia. Marx pudo vislumbrar y denunciar lo que ocurriría con el hombre: Mutaría su ser para alienarse en el sistema de producción o consumo; la técnica supliría al sujeto desplazándolo como centro de lo real para llevarlo hasta la deshumanización total; la guerra del todo contra el todo, del sujeto en contra de sí mismo, del sujeto en contra de sus congéneres. Además, la sociedad postindustrial da lugar al nacimiento de nuevas formas de racionalidad para acceder al mundo; la Razón que todo lo explica es suprimida por la razón técnica, la “razón” de la fruición corporal<sup>323</sup> o deleite, sin más pretensiones que estar disponible a los propios deseos, donde lo real es lo fenomenal (aquello que se presenta a los sentidos). Para los psicólogos inicia el problema del narcisismo como patología posmoderna: Lo que importa son los deseos del individuo, la imagen de sí mismo y su retroalimentación.

La metafísica tradicional, reflexionando sobre el ser que fundamenta todo el universo, es rechazada por violenta e impositiva; a la ética también se le desplaza para no llevar a cabo su intento de reconciliar la acción de un sujeto con los otros, con los valores morales. El sujeto como ser social desaparece porque es un agente constituido por el proceso de supervivencia del más fuerte, es decir, de aquel que más bienes posee. “*Surge entonces un individualismo puro, desprovisto de los últimos valores sociales que coexistían aún en el reino glorioso del homo economicus*”<sup>324</sup>. Esto no significa que las relaciones sociales desaparezcan en medio del egoísmo postmoderno; cada sujeto sigue compartiendo espacios con los otros, se interrelaciona con ellos, pero de modo diferente. El ideal de la filosofía tradicional era que cada hombre buscara su bien individual y luego trabajara en conjunto para obtener el Bien Común o suma de bienes espirituales y materiales necesarios para el desarrollo del entorno social. En contraposición, Lyotard afirma que seguimos estando juntos -como es evidente- pero ahora por individual conveniencia, por indigencia mutua, por soledad. La sociabilidad ha sufrido cambios, está en crisis respecto de los paradigmas que exaltan al sujeto como *zoon politikón*, acercándolo a la idea leibniziana de las *mónadas*, con sus ventanas cerradas por donde nada entra, pero tampoco nada sale. La “suerte” consiste en la no desaparición de las interrelaciones, aunque ahora estén “esbozadas” en el transfondo de la conveniencia individual.

---

<sup>322</sup> Alain Touraine en *Crítica de la modernidad*, F.C.E., México, 2000, señala que el hombre de la sociedad post-industrial es concebido desde la sociología como un “actor” que sólo se siente libre cuando da rienda suelta a sus preferencias. Es una máscara, ya no un sujeto con máscara, es actor. “*El sujeto es la voluntad de un individuo de obrar y de ser reconocido como actor.*” Pág. 206.

<sup>323</sup> *Acerca del pensamiento de la “fruición”* escribe Vattimo en *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1986.

<sup>324</sup> «La posmodernidad y la crisis de los valores religiosos», G. Vattimo (y otros), *En torno a la posmodernidad* . 1990: 77-101. Manuel Fernández del Riesgo. Artículo en torno a la postmodernidad. Pág.87



Pese a la negación de lo social y de lo histórico, la posmodernidad presenta el ambiente propicio para la reintegración del sujeto social y la recuperación de su ser histórico, teniendo sumo cuidado de no buscar metarrelatos totalitarios, porque ellos son cosa del pasado, de la época de la Razón dominante que fungía como hilo conductor de los acontecimientos humanos. Hoy sólo queda, dicen los filósofos de la posmodernidad, el micro-relato, las pequeñas historias entretejiéndose hacia su propio interior, sin aire de legitimantes, relatadas pero no justificadas. Completamente immanentes.

Tal vez sea difícil aún hoy comprender el significado de Hitler y, especialmente, se hace difícil entender si el nazismo está (o no) realmente muerto o que parte de él ha pervivido en los usos y costumbres de la manipulación de masas (es un hecho que toda la publicidad posterior copió el modelo nazi) y en la acción política democrática. Las controversias e interpretaciones más significativas del nazismo plantean un problema político acuciante hoy: el del significado del totalitarismo en la vida cotidiana de las democracias. Cuando se discute sobre Hitler y el nazismo nunca se discute solamente sobre Hitler y el nazismo. En la medida que no existe un consenso sobre el significado del totalitarismo, las polémicas historiográficas remiten a algo no dicho pero obvio en el trasfondo del tema. Verdaderos o falsos debates sobre el totalitarismo son también debates sobre cómo entender los peligros que acechan a la democracia y sobre cómo preservar la memoria del horror para impedir su regreso.

A modo de ejemplo resumiremos muy por encima las principales discusiones actuales entre historiadores y filósofos, sobre la naturaleza del nazismo que, en buena parte, van mucho más allá de lo que las apariencias académicas indican.

1.- Sistema o individuo: En este debate la pregunta central es si el nazismo y Hitler pueden ser explicados como consecuencia de un sistema cultural que ya venía de lejos (la concepción luterana de la obediencia, Federico II y el militarismo prusiano, el imperativo categórico kantiano, el romanticismo patriótico de Fichte, Bismark...), y que culmina en Hitler. O si por el contrario como sostuvo Gerhard Ritter<sup>325</sup> en “*Europa y la Cuestión Alemana*”<sup>326</sup>, Hitler nada tuvo que ver con esa tradición (en definitiva culturalista y aristocratizante) sino que instauró una “*movilización total*” y un sistema político de masas que sin relación de continuidad con el viejo conservadurismo. En este sentido el neofascismo sería <<un paréntesis>> y no una consecuencia de la historia europea.

Para los defensores de la especificidad de Hitler, éste no sería más (ni menos) que el mejor demagogo de la historia, capaz de fascinar a las masas de una manera antes jamás conocida. Hitler habría sido el primero en usar las técnicas de condicionamiento

---

<sup>325</sup> **Gerhard Ritter** (Bad Sooden-Allendorf, Hesse, 1888-Friburgo de Brisgovia, 1967) Historiador alemán. Profesor en Hamburgo (1924-1925) y en Friburgo de Brisgovia (1925- 1956), estudió la historia moderna y contemporánea alemanas. Es autor de Lutero (1925), Federico el Grande (1936), Las consecuencias mundiales de la Reforma (1942), La reorganización de Europa en el siglo XVI (1950), Historia de la Edad Moderna (3 vols., 1950-1962), Los orígenes del nacionalsocialismo (1955) y El plan Schlieffen (1956).

<sup>326</sup> Cfr. Europa und die deutsche Frage, de Gerhard Ritter en 1947.

psicológico a gran escala. Joseph-Peter Stern<sup>327</sup> en “*Hitler, el Führer y el pueblo*” (1975) insistió en que Hitler fue un mito forjado sobre el culto a la voluntad, la inspiración profética, el ritual trascendente y la indiferencia ante las condiciones reales de la sociedad.

2.- Intencionalidad o circunstancia: Es el debate sobre si Hitler y el nazismo obraron de acuerdo a un plan o si lo hicieron azuzados por circunstancias que, en la mayoría de ocasiones, se escaparon a su control. Eberhardt Jäckel<sup>328</sup> en “*Hitler Ideólogo*” (1969) insistió en que Hitler fue realizando sistemáticamente el programa contenido en el “*Mein Kampf*”, el del ‘Segundo libro’ (1928), nunca publicado por demasiado obvio en lo referente a política internacional y el del “*Testamento político*”<sup>329</sup> recogido por Martin Bormann<sup>330</sup> (1945). El programa deba prioridad a la política de conquista (el ‘espacio vital’), al militarismo y al odio obsesivo hacia todo lo judío y se realizó punto por punto. Se justifica en el hecho de que el judío es la fuente de todos los males y el factor disolvente de la comunidad nacional. El genocidio estaría así en el centro mismo del proyecto nazi en la medida que el antisemitismo une a Hitler con las masas.

Los partidarios de la teoría del nazismo como respuesta a circunstancias excepcionales (Franz Neumann<sup>331</sup> en *La Dictadura Alemana*) no han dejado de indicar que el nazismo fue siempre un caos institucional, sometido a continuas luchas entre el Estado y el partido. El Führer era mucho más indeciso y débil de lo que se supone y existían diversos y contradictorios grupos de presión en el entorno de Hitler, movidos por la improvisación inevitable por la dualidad de poder (Estado - partido), por lo menos hasta que Göring<sup>332</sup> intentó romper con ella en 1937-1938. Para esta visión del nazismo, el partido era ineficaz y corrupto, de manera que sus decisiones eran finalmente de un alcance muy limitado.

---

<sup>327</sup> **Joseph Eugene Stiglitz** (Gary, Indiana, 9 de febrero de 1943) es un economista y profesor estadounidense. Ha recibido la Medalla John Bates Clark (1979) y el Premio Nobel de Economía (2001). Es conocido por su visión crítica de la globalización, de los economistas de libre mercado (a quienes llama "fundamentalistas de libre mercado") y de algunas de las instituciones internacionales de crédito como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. En 2000 Stiglitz fundó la *Iniciativa para el diálogo político*, un centro de estudios (*think tank*) de desarrollo internacional con base en la Universidad de Columbia (EE. UU.). Considerado generalmente como un economista nekeynesiano, Stiglitz fue durante el año 2008 el economista más citado en el mundo.

<sup>328</sup> **Eberhard Jäckel** (nacido el 29 de junio 1929) es un socialdemócrata alemán historiador, conocido por sus estudios de Adolf Hitler. Papeles en la historia alemana . Jäckel ve a Hitler como el equivalente histórico de la catástrofe de Chernobyl .

<sup>329</sup> Testamento Político de Hitler. Adolf Hitler; Martin Bormann. México, Ed. Diana, 1966. 176 pág.

<sup>330</sup> **Martin Bormann** (Halberstadt, Alemania, 17 de junio de 1900 - Berlín, Alemania, 2 de mayo de 1945) fue un militar, destacado líder de la Alemania nazi, Jefe de la Cancillería, director del NSDAP desde 1941 y secretario personal de Adolf Hitler.

<sup>331</sup> **Franz Leopold Neumann** (23 de mayo de 1900- 2 de septiembre de 1954) fue un activista político, abogado y escritor alemán, adscrito a la corriente de pensamiento marxista de la Escuela de Frankfurt. Durante su exilio, ante la llegada al poder del Partido Nacional Socialista de Hitler, se convirtió en un teórico político reconocido por sus análisis teóricos y críticos sobre el Nazismo en su obra de 1942 *Behemoth: La estructura y la práctica del Nacional Socialismo*.<sup>1</sup> Neumann es considerado como uno de los fundadores de la ciencia política moderna en la República Federal de Alemania.

<sup>332</sup> **Hermann Wilhelm Göring** (\* Rosenheim, Alemania, 12 de enero de 1893 - † Núremberg, 15 de octubre de 1946) fue un político y militar alemán, miembro y figura prominente del Partido Nazi, lugarteniente de Hitler y comandante supremo de la Luftwaffe.

En la lectura propugnada por Hans Mommsen<sup>333</sup> (Bochum), biznieto del célebre historiador, la “*solución final*” no habría sido producto de una decisión programática sino de la decisión tomada por las SS de desembarazarse de los judíos expulsados de Alemania y reagrupados en Polonia a los que, por la situación bélica, era imposible, expulsar hacia Rusia. Una vez iniciado el movimiento de exterminación, Heydrich lo habría sistematizado. En todo caso lo que existiría es una responsabilidad colectiva. Las viejas élites del Estado prusiano serían tan responsables del exterminio como la ‘*hubris*’ de un solo hombre.

3.- Esencialismo o funcionalismo: Es el debate propiamente filosófico y sociológico. Para los partidarios del primer modelo, cuya representante más conocida es Hannah Arendt, existe algo así como una ‘esencia’ del totalitarismo –y en tal sentido se puede asociar al debate sobre el mal en la historia y sobre la presencia de lo diabólico mismo en la racionalidad. La ‘*hubris*’ hacía su camino. La publicación de los “*Diarios de Victor Klemperer*” ha mostrado de una manera muy precisa que el totalitarismo es inseparable de la construcción de un lenguaje esencialista, cuya presencia es cotidiana y asfixiante. En cambio, para los funcionalistas, cuyos representantes básicos son Aron y Brzezinski, el nazismo no se habría producido por ninguna necesidad metafísica (los pueblos no se suicidan), sino que se dieron una serie de características diversas (desde la miseria producida por el tratado de Versalles, el elitismo de Weimar, el militarismo, las contradicciones políticas internacionales, etc.), cuya conjunción dio origen a Hitler.

4.- Conservadurismo o modernidad: Es el debate sobre la significación de la cultura en la política y tiene una honda significación en la medida en que muchos de los autores de este periodo son citados sistemáticamente por el pensamiento neoconservador surgido en el fétido ambiente cultural propiciado por el presidente americano George Bush (hijo). Hay dos lecturas significativas que están de acuerdo en de lo que habría sido el nazismo, una revolución conservadora, pero que no coinciden cuando se hace referencia a si este habría sido más o menos ‘tocado’ por la revolución industrial.

Encontramos, por una parte el viejo racismo ‘popular’ [*völkisch*] que exalta el paganismo, el paisaje del norte, la tierra y la sangre, en la estela de Huston Chamberlain, del darwinismo social y del catolicismo más antisemita. Es el tradicionalismo partidario de mantener la ‘pureza’ primigenia el [*Ur-volk*] y que

---

<sup>333</sup> **Hans Mommsen** (nacido el 5 de noviembre de 1930) es hijo de Wilhelm Mommsen y bisnieto del historiador romano Mommsen, Theodor . Él es el hermano gemelo del fallecido Wolfgang Mommsen. Mommsen es un experto en la Alemania nazi y el Holocausto .Es un funcionalista en relación con los orígenes del Holocausto, al ver la solución final como resultado de la "radicalización acumulativa" del Estado alemán en lugar de un largo plan a plazo por parte de Adolf Hitler . En vista de Mommsen, Hitler fue un intenso anti-semita, pero carecía de una idea real de lo que quería hacer con los Judíos. La imagen Mommsen ha señalado constantemente que La solución es la de un Hitler al margen en gran medida dispuesta y capaz de participar activamente en la administración que presidió un régimen muy desorganizado. Mommsen tiene la fuerza de afirmar que el Holocausto no puede ser explicada como resultado de Hitler solo, sino que era un producto de la fractura en la toma de decisiones en la Alemania nazi que causó la "radicalización acumulativa", que llevó al Holocausto.

[http://translate.google.es/translate?hl=es&sl=en&u=http://en.wikipedia.org/wiki/Hans\\_Mommsen&ei=xuYfT6jbE5Hb8gPj2tWgDg&sa=X&oi=translate&ct=result&resnum=2&sqi=2&ved=0CC4Q7gEwAQ&prev=/search%3Fq%3Dhans%2Bmommsen%2Bquotes%26hl%3Des%26biw%3D1366%26bih%3D673%26prmd%3Dimvnsob](http://translate.google.es/translate?hl=es&sl=en&u=http://en.wikipedia.org/wiki/Hans_Mommsen&ei=xuYfT6jbE5Hb8gPj2tWgDg&sa=X&oi=translate&ct=result&resnum=2&sqi=2&ved=0CC4Q7gEwAQ&prev=/search%3Fq%3Dhans%2Bmommsen%2Bquotes%26hl%3Des%26biw%3D1366%26bih%3D673%26prmd%3Dimvnsob)

maldice un mundo que, por lo demás, les rechaza. Para Daniel J. Goldhagen<sup>334</sup>, en “*Los verdugos voluntarios de Hitler*”, es toda Alemania, y no sólo los jefes del partido, la que desea la solución final, en la medida que la cultura alemana participa de unos valores culturales tradicionales y racistas.

Si embargo para muchos otros autores, el nazismo sería la culminación de una ‘revolución conservadora’ paradójicamente moderna, marcada por la teoría del pesimismo cultural y por el convencimiento de la necesidad de reaccionar ante la supuesta decadencia espiritual alemana [el *Kulturpessimismus*]. Autores como Oswald Spengler<sup>335</sup>, los hermanos Jünger, el jurista católico Carl Schmitt y el curioso nacional-bolchevique Ernst Niekisch representarían el aspecto ‘moderno’ (nietzscheano y schopenhauriano) de esta revuelta contra los ideales de la Ilustración en nombre de la patria, que usa la tecnología como instrumento pero aborrece de ella en la medida que disuelve los lazos esenciales de la comunidad.

El propio Ernst Nolte<sup>336</sup> en “*La crisis del sistema liberal y Los movimientos fascistas*”<sup>337</sup>, ofrece una lista de los acontecimientos que la crítica cultural conservadora consideraba síntomas de decadencia y contra los cuales se manifiesta el nacional-socialismo: «*el crecimiento de las ciudades, la pérdida del modo de vida natural, la complicación del pensamiento jurídico, las ansias de provecho del capitalismo, las conspiraciones de los masones, la decadencia de los grandes valores, el retroceso de la aristocracia ante la burguesía, la emancipación de la mujer, la creciente dependencia de Alemania de la economía mundial, pero ante todo la aparición del marxismo*»<sup>338</sup> Lo paradójico es que esta crisis de la tradición sólo podía ser superada mediante la técnica y mediante la ‘*movilización total*’ (Jünger), es decir de una forma que nada tenía que ver con la tradición y el conservadurismo. Como ha observado el propio Nolte: «... *en este caso, los caracteres fundamentales del pensamiento conservador se han unido a modos de pensar que hasta entonces siempre habían sido considerados como anticonservadores: la total falta de respeto hacia lo ‘presente’ y hacia los ‘mayores’, una voluntad de cambio radical, la manía del ‘poder hacer’. Precisamente esa unidad inconsistente de lo más antiguo y lo más moderno, empero, es el rasgo básico esencial*

---

<sup>334</sup> **Daniel Jonah Goldhagen** (n. Boston, 30 de junio de 1959) es un escritor estadounidense y ex profesor asociado de ciencias políticas y sociología de la Universidad de Harvard. Goldhagen fue conocido internacionalmente por haber escrito dos libros controvertidos sobre el Holocausto: *Los verdugos voluntarios de Hitler* (1996) y *La Iglesia católica y el Holocausto* (2002). También ha escrito *Peor que la guerra*, un libro de 2009 que examina el fenómeno del genocidio.

<sup>335</sup> **Oswald Spengler** (\* Blankenburg, 29 de mayo de 1880 - † Múnich, 8 de mayo de 1936) fue un filósofo y matemático alemán. En su ensayo *La decadencia de Occidente* (1<sup>er</sup> volumen 1918 y 2<sup>o</sup> volumen 1923) pretendía llevar a cabo un estudio de las formas subyacentes a los acontecimientos concretos, de la macroestructura dentro de la cual fluyen todos los acontecimientos históricos particulares.

<sup>336</sup> **Ernst Nolte** (nacido el 11 de enero de 1923) es un historiador alemán. Nacido en Witten, Alemania en medio de una familia católica, Nolte fue un estudiante de Martin Heidegger. Un tema recurrente en las obras de Nolte es el estudio comparativo del fascismo y el comunismo, y por eso se han convertido en objeto de controversia.

<sup>337</sup> *La crisis del sistema liberal y Los movimientos fascistas*. Ernst Nolte, Ed. Península, Barcelona, 1971

<sup>338</sup> Óp. Cit. *La crisis del sistema liberal y Los movimientos fascistas*. pág. 193.

*de todo fascismo, el que lo diferencia del conservadurismo más apasionado y decidido*<sup>339</sup>»

Cada vez hay mayor consenso en que esos elementos culturales han sido esenciales en la continuidad del pensamiento totalitario en sociedades democráticas, un tema recurrente en la explicación de la poca calidad de muchas democracias europeas especialmente en el sur de Europa (véase, por ejemplo, la influencia de Heidegger en las facultades de filosofía de España e Italia hoy en día).

5.- La querrela de los historiadores [*Historikerstreit*]: El artículo de Ernst Nolte en el *Frankfurter AZ*, un diario de centro-derecha (coeditado por Joachim Fest), bajo el título de “*Un pasado que no quiere pasar*” (6 de junio de 1986) provocó la respuesta de Jürgen Habermas (11 de julio de 1986) insistiendo en que los alemanes nunca habían aceptado su ‘culpabilidad’, lo que significaba que Alemania todavía no había podido hacer su ‘trabajo del duelo’ por el nazismo. El intercambio de textos dio lugar a una furibunda polémica, llamada “*la querrela de los historiadores*” que convirtió a Nolte en un paria intelectual pero que abrió una brecha muy importante para los estudios sobre el totalitarismo.

Según Nolte (y François Furet, el único historiador consagrado que aceptó dialogar con él en “Fascismo y Comunismo”<sup>340</sup>), el nazismo debía explicarse por el miedo al comunismo. Sería, pues: “*Una reacción nacida de la ansiedad producida por la revolución rusa*”. El comunismo habría sido el primer sistema en proponer una aniquilación total (de una clase social, la burguesía en este caso) y cuando los nazis inician el exterminio de los judíos, Auschwitz es una imitación o un espejo del Gulag. El asesinato racial de los nazis sería, así, una consecuencia del asesinato de clase de los bolcheviques. Por lo demás, los judíos serían ‘prisioneros de guerra’ en la medida que Chaim Weizmann, presidente de la “Jewis Agency for Palestine” había dicho (5 de septiembre de 1939) que los judíos de todo el mundo lucharían junto a Inglaterra y las democracias. De hecho Nolte ya había afirmado en su primera obra “*El fascismo en su época*”<sup>341</sup>, que el fascismo era una reacción contra la modernidad y, en tal sentido, constituía un ‘fenómeno negativo’ (entendiendo la negación en el sentido hegeliano). Nolte había sido discípulo de Heidegger y ello no deja de tener su importancia en el debate. Para Nolte, “Action Française” era la tesis, el fascismo italiano la antítesis y el nacional-socialismo constituía la síntesis. Tesis que no deja de ser una manera elegante de declarar lo que hará explícito más adelante: “*que todos los países pueden tener ‘su’ Hitler- cosa que Nolte planteó al decir que Vietnam era ‘una versión cruel de Auschwitz*”. El fascismo a nivel político es una negación del marxismo, a nivel sociológico es una negación del espíritu burgués y metapolíticamente significa una negación de la modernidad (que él denomina ‘resistencia a la trascendencia’). Y de ahí

---

<sup>339</sup> *Ibíd.* págs.193-194.

<sup>340</sup> *Fascismo y Comunismo*. Ernst Nolte - François – Furet. Editorial: F.C. E. 1º edición 2007. Págs. 144

<sup>341</sup> *El fascismo en su época*. Nolte, Ernst., Ed. península. 1963

su oposición a todo tipo de judaísmo que a su parecer significaba la modernidad, el mundo de la gran banca, etc.

La obra de Nolte, aún ‘maldita’, plantea un grave problema historiográfico: en su opinión el hecho de que Auschwitz no estuviese durante decenios en el centro del debate historiográfico (el tema sólo empezó a interesar después de la guerra de Vietnam, e incluso gentes como Primo Levi tuvo problemas para encontrar editor), significa que leer el totalitarismo desde los campos nazis es tanto como hacer ‘historia retrospectiva’. El Reich no fue destruido por totalitario, ni los aliados hicieron nada para impedir Auschwitz. Por lo tanto no tiene sentido leer la 2ª Guerra mundial como una lucha de la democracia contra el totalitarismo. De ahí que Nolte propugne, como Michael Stürmer, especialista en la Alemania de Bismarck y consejero del canciller Helmut Kohl que hay que recuperar la integralidad de la historia alemana, abordando sin vergüenza histórica la restauración de la unidad nacional. Puestas las cosas de este modo, el debate que se plantea no es historiográfico, sino básicamente moral: ¿puede “normalizarse” el nazismo?, ¿en que tipo de sociedad creemos cuando el nazismo o el estalinismo son “normales”? Es evidente que, por lo demás hay una gran necesidad por parte de alguna gente (académicos incluidos), para blanquear o limpiar su pasado –generalmente-excomunista. [http://www.filosofia.mx/index.php?forolibre/archivos/enrique\\_rojas.\\_corazon\\_y\\_cabeza](http://www.filosofia.mx/index.php?forolibre/archivos/enrique_rojas._corazon_y_cabeza).

El giro neoconservador que se viene produciendo en el mundo desde 1989 y que se ha acentuado con los presidentes Bush y Obama y con la crisis financiera de 2008, no deja de producir paradojas. Por eso no es ocioso plantearse una pregunta brutal: ¿acabará la democracia “normalizando” el Holocausto? Si así fuese, la democracia se habría derrotado a sí misma.

*No es Heidegger el que al optar por Adolf Hitler  
se ‘comprendió mal’ a sí mismo;  
antes bien son los que no pueden entender  
por qué actuó de esta manera  
los que no lo han comprendido”  
(Karl Löwith, 1939)*



## 7º .BIBLIOGRAFÍA.

### 7.1 Bibliografía básica

- Jameson, Fredric. El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado. Ed. Paidós, 6 º impresión, enero 2.011.Págs. 121
- Luis Sáez Rueda. Movimientos filosóficos actuales. Ed. Trotta, 3ª edición, 2.009.490 Págs.
- Mayz-Vallenilla, Ernesto. El dominio de poder. Barcelona, España: Seix y Barral Hnos. S.A., 1982.
- Stphfen Toulmin Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad. Trad. B. Moreno Carrillo. Península. Barcelona, 2001. 313 págs.
- Eagleton, Terry. Las Ilusiones del Posmodernismo. Editorial Paidós. Buenos Aires. 1ª Edición, 1.997. 198 Págs.
- Jean-François Lyotard. La condición postmoderna. *Informe sobre el saber*. Traducción de Mariano Antolín Rato. Editions de Minuit. Ediciones Cátedra S.A. 1987.
- El discurso filosófico de la modernidad. Jürgen Habermas.Taurus, Madrid, 1989. 462 págs.
- Crítica de la Razón Pura. Immanuel Kant. Ed. Alfaguara, 12ª edición, Madrid, Octubre de 1.996.641págs.
- Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 16ª. reimpresión, 2006.
- Nietzsche, Friedrich: Obras Selectas. Edimat Libros, Madrid 2000. 640 páginas.
- Heidegger, Martín. Tiempo y Ser. Ed. Técnos. Trad. Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque, 4º edición, Madrid 2.009. 103 págs.
- Lipovetsky Guilles. La Era del vacío. Trad. Joan Vinyoli y Michèle Pendax. Ed. Anagrama. 5º edición, junio 2.007. 220 Págs.
- Bauman Zygmunt. Los tiempos hipermodernos. Trad. Antonio-Prometeo Moya. Ed. Anagrama, Barcelona, 2.006. 133 Págs.
- Bauman Zygmunt. Modernidad y Holocausto. Ed. Sequitur. Madrid, 2006, (1989), 304 Págs.
- Bauman, Zygmunt, (2004), *Ética postmoderna*, Siglo XXI: Argentina.
- Bauman Zygmunt. Modernidad líquida. Trad. Carmen Corral. Ed. Tusquets. 1º edición, noviembre 2.007. 232 Págs.
- Harvey, David. 2004 [1990]. La condición de la postmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural. Madrid: Amorrortu editores.
- Benjamin, W. Iluminaciones. Ed. Taurus. Madrid, 1985.
- Habermas, J. El discurso filosófico de la modernidad. Trad. de M.J. Redondo. Ed. Taurus, Madrid, 1989.
- Vattimo G., *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona 1987, 159 págs.
- Franca D'Agostini. Analíticos y Continentales. Guía de Filosofía de los últimos treinta años. Trad. Mario Pérez Gutiérrez. Ed. Cátedra, 2ª edición 2.009.Págs. 542.
- Arendt, H. (2006). Los orígenes del totalitarismo, Madrid, Alianza. Aristóteles.
- Octavi Fullat. El siglo postmoderno (1900-201). Ed. Crítica. Barcelona, 2.002.Págs. 210.
- Gonçal Mayos Solsona. Ilustración y Romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder, Barcelona, Editorial Herder, 2004.Págs. 305.

- Derrida, Jacques. Espectros de Marx. El trabajo de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional. Madrid, 2003. Ed. Trotta, 416 Págs.
- Javier Gomá Lanzón. Imitación y Experiencia. Ed. Pre-textos, Valencia 2ª edición, abril 2.010. Págs. 404
- Quintín Racionero y P. Perera (ed.). Pensar la Comunidad. Ed. Dynkinson, Madrid 2.002. Págs.353.
- Ferraris, Maurizio: *L'Ermeneutica*, ed. Gius. Laterza & Figli, Roma, 1998. Versión castellana: *La hermenéutica*, ed. Cristiandad, Madrid-España, 2004, 182 págs. (Trad. Sanz, Lázaro).
- Ferraris, Maurizio: *Storia dell'Ermeneutica*, ed. Libri S.p.A., Milán, 1988. Versión castellana: *Historia de la hermenéutica*, ed. Akal, Madrid-España, 2000, col. Teoría literaria nº 1, IV cap., 448 págs. (Trad. Pérez de Tudela, Jorge).

## 7.2 Bibliografía de Filosofía y modernidad.

- Aristóteles. Ética Nicomáquea, Madrid, Gredos.
- Aristóteles. Política, Madrid, Gredos.
- Ludwig Ernst Borowski. Trad. Agustín González Ruiz. Relato de la vida y el carácter de Imanuel Kant. Ed. Tecnos, Madrid, 1993. Págs. 152
- Immanuel Kant. ¿Qué es Ilustración? Trad. Roberto Rodríguez Ramayo. Ed. Alianza. Madrid, 3ª reimpresión, 2.011.254 Pág.
- Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. Juan Luis Vermal, Barcelona, Edhasa 2004.
- Debord, G. (1990). Comentarios a la sociedad del espectáculo, Ed. Anagrama. 109 Págs.
- Deleuze, G./Guattari, F. (1993). ¿Qué es la filosofía?, Barcelona, Anagrama.
- Gadamer, H. (2001). El estado oculto de la salud, Barcelona
- Heidegger, M., “En torno a la cuestión del ser”, en *Hitos* (2000). Madrid, Alianza.
- Stephen Toulmin y June Goodfidd .*The Discovery of Time*. (Londres y Nueva York, 1965).
- Lyotard, Jean-François *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona, Gedisa, 1987.
- Terry Eagleton. Después de la teoría. Trad. Ricardo García Pérez. Ed. Debate. 1º edición, Abril 2.005. Págs. 205.
- Vattimo, Gianni. 1980 «Hacia una ontología del declinar», *Más allá del sujeto*. 1989.
- Vattimo, G. (y P. A. Rovatti) (coord.)1983. *El pensamiento débil*. Madrid, Cátedra, 1988.
- Oñate, Teresa. 1990 «Introducción», G. Vattimo, *La sociedad transparente*. 1990: 9-64.
- Norberto Bobbio. *La democracia y el poder invisible*. Traducción de José F. Fernández Santillán. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 02/11/1998. 135 Págs.
- Heidegger, M. (2001). “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal.
- Huntington, S. P. (2005). El choque de civilizaciones, Barcelona, Paidós.
- Weber, M. (1969). La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Barcelona, Península.

- Boltanski/ Chiapello. (2002) El nuevo espíritu del capitalismo, Madrid, Akal.
- Marcuse H. (1998): El hombre Unidimensional. Barcelona Ariel.
- Max Horkheimer. Crítica de la razón instrumental. Ed. Trotta, Madrid 2002.
- Mc. Carthy T. (1998): Sobre teoría y práctica en nuestra civilización científica. En: La Teoría Crítica de Jurgen Habermas. Madrid. Tecnos.
- Muñoz, J. Lecturas de filosofía contemporánea; Ariel, Barcelona, 1984.
- Wellmer, Albrecht. De la modernidad inconclusa a la modernidad inconcluible. Finales de partida: la modernidad irreconciliable. Madrid: Cátedra, 1996.
- Benjamin, W. Iluminaciones. Ed. Taurus. Madrid, 1985.
- Paul Ricœur, *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires, FCE, 2003; Págs.
- Touraine, Alain. Crítica de la modernidad, Ed. F.C.E., México, 2000.
- Giddens A., Consecuencias de la modernidad (trad. A. Lizón Ramón), Alianza, Madrid 1993.
- M. Horkheimer, Crítica de la razón instrumental. Madrid, Ed. Trotta, 2003.
- T. Adorno, Dialéctica negativa, Madrid, Taurus, 1992,
- -M. Horkheimer, “La familia y el autoritarismo”, en La familia. Barcelona, Península, 177-95.
- J. Habermas, Teoría de la acción comunicativa I, Madrid, Taurus, 1987, 506 Págs.
- Sáez Rueda, L. (2009). Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad, Madrid, Trotta.
- Sáez Rueda, L. (2009). “Hospedar la locura. Reto del pensar en tiempos de nihilismo”, en Ávila, R. /Estrada, J.A./Ruiz, E. (eds.), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, Madrid, Arena Libros,
- Sáez Rueda, L. (2007). “Ficcionalización del mundo. Aportaciones para una crítica de patologías sociales”, *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, XLV (115/116), Mayo-Diciembre 2007.
- Venturi, Robert. Complejidad y Contradicción en la Arquitectura. Colección Arquitectura y Crítica. Editorial Gustavo Gili, Barcelona, España 1995.
- Robert Dahl. La democracia: una guía para los ciudadanos. Madrid, Ed. Taurus 1999. 246 Págs.
- Eric Hobsbawm. Historia del Siglo XX. Ed. Crítica, 5º reimpresión, Octubre 1997. Págs. 576.
- Guilles Lipovetsky La Felicidad paradójica. Ed. Anagrama, 1ª edición, Octubre 2.007. 355 Págs.
- Elisabeth Roudinesco La familia en desorden. Ed. Anagrama, Barcelona 2.004. 217 Págs.

### **7.3 Bibliografía de consulta General de Filosofía.**

- Ferrater Mora. Diccionario de Filosofía. Ed. Ariel Bolsillo, IV tomos, Barcelona marzo 2.009.
- Historia de la filosofía. Nicolás Abbagnano. Traducción de JUAN ESTELRICH y J. PÉREZ BALLESTAR. Ed. Hora S.A, Barcelona, 4Volumenes, 4ª Edición, 1994.
- E.H. Gombrich. La Historia del Arte. Trad. Rafael Santos Torreella. Ed. Debate, de 16ª impresión inglesa 1.997. 2º reimpresión, mayo 2.001. Págs.637

- FISCHL, JOHANN: *Geschichte der Philosophie*, ed. Verlag Styria, Graz-Viena-Colonia, s.d., versión castellana, *Manual de historia de la filosofía*, ed. Herder, Barcelona-España, 1ºed. 1967, 8º ed. 2002, III partes, 579 págs., (Trad. Ruiz Bueno, Daniel).
- HIRSCHBERGER, JOHANNES: *Geschichte der Philosophie*, ed. Verlag Herder KG., Friburgo – Alemania, s/d. Versión castellana: *Historia de la Filosofía*, ed. Herder, Barcelona – España, 1º ed. 1954, 8º ed. 1978- reimpresión 1997, II Tomos, Tomo I 621 págs., Tomo II 598 págs., (Trad. Martínez Gómez, Luis).
- Manuel Garrido, Luis M. Valdés y Luis Arenas (coords). *El Legado Filosófico y Científico del Siglo XX*. Ed. Cátedra, 1º Impresión 2.005. Madrid.
- Cruz Cruz, Juan. *Filosofía de la Historia*. EUNSA Ediciones Universidad de Navarra, 3ª edición, 2.008.

## 8. WEBGRAFIA.

- [http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/index\\_b.html](http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/index_b.html).
- <http://tododeiure.atSPACE.com/filosofico.htm>.
- <http://filosofia.idoneos.com/index.php>.
- <http://www.filosofia.org/filomat/>.
- <http://www.e-torredebabel.com/Historia-de-la-filosofia/Historia-de-la-Filosofia.htm>.
- <http://www.uned.es/biblioteca/recursos/nv/filosofia.htm#dic>.
- [http://www.filosofia.mx/index.php?/forolibre/archivos/enrique\\_rojas.\\_corazon\\_y\\_cabeza](http://www.filosofia.mx/index.php?/forolibre/archivos/enrique_rojas._corazon_y_cabeza).
- <http://www.ucm.es/info/hcontemp/leoc/hciencia.htm>.

---

<sup>i</sup> La **Guerra de los Treinta Años** fue una guerra librada en la Europa Central (principalmente Alemania) entre los años 1618 y 1648, en la que intervino la mayoría de las grandes potencias europeas de la época. Esta guerra marcará el futuro del conjunto de Europa en los siglos posteriores. Aunque inicialmente se trató de un conflicto religioso entre estados partidarios de la reforma y la contrarreforma dentro del propio Sacro Imperio Romano Germánico, la intervención paulatina de las distintas potencias europeas gradualmente convirtió el conflicto en una guerra general por toda Europa, por razones no necesariamente relacionadas con la religión:<sup>2</sup> búsqueda de una situación de equilibrio político, alcanzar la hegemonía en el escenario europeo, enfrentamiento con una potencia rival, etc. [http://es.wikipedia.org/wiki/Guerra\\_de\\_los\\_Treinta\\_A%C3%B1os](http://es.wikipedia.org/wiki/Guerra_de_los_Treinta_A%C3%B1os).

<sup>ii</sup> Definición de empirismo: EL EMPIRISMO es la tendencia filosófica que considera la EXPERIENCIA como criterio o NORMA DE VERDAD EN EL CONOCIMIENTO. Como tal se refiere a la EXPERIENCIA (del gr. empiria) en su segundo significado: - no es "participación personal en situaciones repetibles" (con significado personal y subjetivo); - sino que la experiencia repetida de de ciertas situaciones nos ofrece un criterio (objetivo e impersonal) para conocer las cosas (o las situaciones).

El empirismo se caracteriza por dos aspectos fundamentales:

- a) NIEGA LA ABSOLUTIZACIÓN DE LA VERDAD o, como mínimo niega que la verdad absoluta sea accesible al hombre.
- b) Reconoce que TODA VERDAD DEBE SER PUESTA A PRUEBA y, a partir de la experiencia, puede eventualmente ser modificada, corregida o abandonada.

NO SE OPONE de ninguna manera A LA RAZÓN, pero niega la pretensión de establecer VERDADES NECESARIAS, es decir, verdades que valgan de una manera tan absoluta que se haga innecesaria, absurda o contradictoria su verificación o su control.

La mayor parte del tiempo actuamos o pensamos de manera empírica. Esperamos que sucedan las cosas más por hábito o costumbre que por razonamiento científico. En este sentido, el EMPIRISMO se contraponen al RACIONALISMO. <http://www.alcoberro.info/planes/empirisme3.htm>.

<sup>iii</sup> En las nuevas construcciones filosóficas podemos distinguir dos estilos principales, ambos derivados del Cartesiano, a saber: El **Racionalismo** que evoluciona en idealismo y el **Empirismo** con su conectorio el **Positivismo**.

1. **EL RACIONALISMO:** concuerda todavía con la Escolástica en su afán de sistematizar; también la problemática es sustancialmente idéntica, pero se agudiza la oposición entre la esfera de lo subjetivo y lo objetivo, entre la Res cogitans y la Res extensa. Concertar las dos será el gran problema del Idealismo Alemán.

El Racionalismo organiza la Teoría del conocimiento en sistemas que parten de principios a priori sin tener en cuenta la realidad concreta, todo es mirado desde el punto de vista de su racionalidad con descuido de lo fáctico. Es en este aspecto del apriorismo del conocimiento en el que más profundiza el racionalismo. Y a pesar de sus yerros y exageraciones realiza un aporte considerable a la filosofía.

2. **EL EMPIRISMO:** es la corriente totalmente opuesta al racionalismo y representa la ruptura total con la tradición metafísica platónica - aristotélica de la Escolástica. Ahí está la verdadera revolución del pensamiento moderno; el empirismo no puede hacer metafísica pues para él no cuentan las verdades inmutables y eternas; mientras que para el racionalismo la experiencia sensible no es sino la materia del conocimiento (científico); esto es su punto de partida y dicho conocimiento se perfecciona únicamente en la esfera de la inteligencia; para los empiristas la experiencia lo es todo, y como ha de estar siempre abierta a nuevas observaciones no pueden existir verdades inmutables y eternas.

Kant intenta una síntesis entre el racionalismo y empirismo, pero al pretender salvar la metafísica cae en un agnosticismo destructor de todo valor metafísico. Sus discípulos hunden sistemas atrevidos y complicados tratando de salvar los valores de verdad, moralidad y religión comprometidos por el escepticismo empirista y el agnosticismo Kantiano.

<sup>iv</sup> Metafísica, del griego meta ta physiká (más allá de los libros de física) fue, en su origen, el título dado por Andrónico de Rodas, editor del corpus aristotelicum, a un conjunto de libros de Aristóteles cuyo tema le pareció análogo al de los libros de Física y que colocó a continuación de estos. La tradición ha interpretado dicho título, en el sentido de un saber que va más allá de la Física, o del conocimiento de la naturaleza, en busca de principios y

---

conceptos que puedan explicar el mundo físico. El contenido fundamental de estos libros fue caracterizado por el mismo Aristóteles de dos maneras:

a) Como "Filosofía Primera" o "ciencia que buscamos": Es la ciencia teórica (en oposición a las ciencias prácticas y productivas) que trata de las substancias inmutables.

b) Como ciencia del ente: Su objeto es el ser, el concepto más fundamental y general que puede pensar el entendimiento humano. En este sentido, la Metafísica se identifica con la Ontología.

La filosofía escolástica, sobre todo el tomismo, aceptó ambos sentidos, pero especialmente el segundo de ellos, sobre el que construyó la cristianización del pensamiento de Aristóteles, fundamento de la justificación racional de la Teología.

Quizá, la primera obligación que se presenta actualmente a la Metafísica sea la constatación de su situación después de dos siglos de ataques incesantes. Hume sometió sus conceptos fundamentales (yo, substancia, causa) a una crítica destructora; posteriormente, Kant rechazó la posibilidad de la Metafísica como ciencia; y Nietzsche concibió los conceptos metafísicos como ilusiones lingüísticas. En nuestros días, tanto la filosofía analítica como el estructuralismo han decretado, una vez más, la muerte de la Metafísica. Frente a esta situación de crítica y crisis de la Metafísica, se pueden adoptar tres posturas:

a) Pensar que se ha superado la Metafísica al criticarla verbalmente y usar una nueva terminología de la que se hayan extirpado los conceptos metafísicos fundamentales. En esta posición estarían: el pensamiento neopositivista como intento de superación de la Metafísica y el estructuralismo que la ha ignorado.

b) Ser consciente del estado ruinoso del pensamiento de la Metafísica tradicional; pero intentar reconstruirlo basándose en los elementos aprovechables aún en pie. En esta posición se encuentran los representantes más lúcidos del pensamiento tradicional neoescolástico y algunas tendencias de la hermenéutica y el existencialismo.

c) Intentar superar-subvertir la Metafísica tradicional, gracias a un método deconstructivo que opere introduciendo pequeñas derivas en la problemática clásica, de las que pueda surgir un nuevo pensamiento metafísico, propio de nuestro tiempo de crisis. En esta tercera posición se abre la posibilidad de hacer una nueva Metafísica que establezca una relación de continuidad /discontinuidad con la tradición y sea capaz de responder a los desafíos planteados por las ciencias. Metafísica, Martínez Martínez, José.Ed. U.N.E.D. Madrid. 1.988.

<sup>v</sup> El sentimiento tiene **un sujeto: el hombre de carne y hueso. Un objeto: la pervivencia inmortal de ese hombre singular. Y un horizonte que garantice dicha pervivencia: Dios. ¿Qué es, pues, ese hombre de carne y hueso?** Según Unamuno, no es el hombre universal sino **cada hombre singular**, y sólo éste, dice: *“Es el sujeto y el supremo objeto de toda filosofía, quiéranlo, o no, ciertos sedicentes filósofos (...). No son nuestras ideas las que nos hacen optimistas o pesimistas sino que es nuestro optimismo o pesimismo, de origen filosófico o patológico quizás (...) el que hace nuestras ideas. El hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental. La base emotiva, y no reconocida, del pensamiento, es un hecho inocultable incluso entre los grandes pensadores: Kant, por ejemplo, ha de dar un salto significativo desde la Crítica de la Razón Pura a la de la Razón Práctica, es decir, desde el análisis crítico de la realidad substancial, y particularmente de la divina, hasta su postulación como garantía de la inmortalidad del alma, sobre la base del hecho moral indiscutible, salto que está ya en germen en la noción luterana de la fe. Y Spinoza dice que cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza por perseverar en el ser, esfuerzo que no es otra cosa que su misma esencia actual”*. Así, dice Unamuno, *“la esencia singular, tuya y mía, no es sino el conato que tú o yo ponemos en seguir siendo humanos, en no morir. Lamentablemente, apunta, este pobre judío no pudo llegar a creer nunca en su inmortalidad y toda su filosofía no fue sino una consolación de su falta de fe”*. **Del sentimiento Trágico de la vida. Miguel de Unamuno. Pág-7-13**

<sup>vi</sup> **Kurt Gödel**. El más célebre de sus teoremas de la incompletitud establece que para todo sistema axiomático recursivo auto-consistente lo suficientemente poderoso como para describir la aritmética de los números naturales (la aritmética de Peano), existen proposiciones verdaderas sobre los naturales que no pueden demostrarse a partir de los axiomas. Para demostrar este teorema desarrolló una técnica denominada ahora como numeración de Gödel, el cual codifica expresiones formales como números naturales. También demostró que la hipótesis del continuo no puede refutarse desde los axiomas aceptados de la teoría de conjuntos, si dichos axiomas son consistentes. Realizó importantes contribuciones a la teoría de la demostración al esclarecer las conexiones entre la lógica clásica, la lógica intuicionista y la lógica modal.

<sup>vii</sup> **Jonathan Raban** (nacido el 14 de junio de 1942, Hempton , Norfolk, Reino Unido) es un ciudadano británico escritor de viajes y novelista . Ha recibido varios premios, como el premio National Book Critics Circle ,La Royal



---

Society of Literature 's Premio Heinemann, el viaje de Cook Thomas Book Award , el Premio PEN West no ficción creativa, el Noroeste del Pacífico Premio de la Asociación de Libreros , y en 1997 un premio de Washington del Gobernador del Estado. Desde 1990 vive con su hija en Seattle .

viii Baste mencionar dos, si no los más importantes sí, al menos, los más conocidos y los que más investigaciones suscitaron:

a) **Crítica a la fiabilidad de los instrumentos de medida**, debido fundamentalmente a la tendencia a asentir o tendencia a la aquiescencia: se criticó a la Escala F que no era el autoritarismo de los sujetos lo que estaba midiendo sino la tendencia de esos sujetos a responder afirmativamente a las preguntas de la escala, independientemente de su contenido. Pero a finales de esa misma década, el problema parecía ya solucionado. Se llegó a la conclusión de que realmente esa tendencia a asentir sí explicaba una parte importante de la varianza de las puntuaciones a la Escala F, pero se trataba de una característica de la persona autoritaria. Es decir, que la tendencia a asentir forma parte realmente del síndrome autoritario (Gage, Leavitt y Stone, 1957; Christie, Havel y Seidenberg, 1958; etc.).

b) En segundo lugar, surgieron una serie de autores que criticaban el hecho de que el constructo de autoritarismo, tal como lo medía la Escala F, no reflejaba sino los sesgos liberales de sus constructores.

Fue Shils (1954) el primero en afirmar que la Escala F no medía el autoritarismo general, sino sólo el autoritarismo de los miembros de la derecha política, y por consiguiente la capacidad de esta escala para detectar a las personas autoritarias izquierdistas era extremadamente escasa. Como consecuencia de todo ello, y para intentar zanjar el problema, Rokeach construyó un nuevo instrumento que llamó Escala de Dogmatismo (Escala D) y que presumiblemente medía dogmatismo o autoritarismo general.

Son muchos los cientos de trabajos publicados sobre el tema del autoritarismo desde 1950. Tras revisar tal amplia bibliografía, puede emitirse un juicio plenamente positivo. A pesar de los muchos problemas de diverso tipo con que parece encontrarse este constructo, creemos que el autoritarismo es un constructo teórico válido y fructífero y que aún no ha dado de sí ni mucho menos todo lo que puede dar.

Y ese juicio positivo podemos desglosarlo en dos apartados:

a) **Comprobación de las teorías de Adorno**: muchos han sido los aspectos de la teoría de Adorno suficientemente comprobados por la investigación empírica; parece ser que las personas autoritarias poseen unas actitudes políticas, religiosas, etc., diferentes a las personas no autoritarias: votan a los candidatos políticos más autoritarios y conservadores, se identifican más con partidos derechistas, poseen en mayor proporción creencias religiosas, etc. Demostrada parece haber quedado también la identificación entre personalidad autoritaria y personalidad prejuiciosa, así como el origen, en buena medida, del autoritarismo en el tipo de educación recibida, sobre todo en el tipo de educación familiar.

b) **Ampliación de la teoría de Adorno**: durante estos 30 años han sido muchos los investigadores que han trabajado sobre aspectos del autoritarismo descuidados o incluso ni siquiera vislumbrados por Adorno y sus colaboradores: diferencias culturales y regionales, modificaciones del prejuicio, creatividad, etc. Pero todos ellos llegan a conclusiones fácilmente predecibles a partir de las teorías de Adorno<sup>viii</sup>.

ix **Georg Wilhelm Friedrich Hegel** (Stuttgart, 27 de agosto de 1770 – Berlín, 14 de noviembre de 1831), filósofo alemán nacido en Stuttgart, Württemberg, recibió su formación en el *Tübinger Stift* (seminario de la Iglesia Protestante en Württemberg), donde trabó amistad con el futuro filósofo Friedrich Schelling y el poeta Friedrich Hölderlin. Le fascinaron las obras de Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Kant, Rousseau, así como la Revolución Francesa, la cual acabó rechazando cuando esta cayó en manos del terror jacobino. Se le considera el último de los grandes metafísicos. Murió víctima de una epidemia de cólera, que hizo estragos durante el verano y el otoño de 1831. Considerado por la Historia Clásica de la Filosofía como el representante de *la cumbre del movimiento decimonónico alemán del idealismo filosófico* y como un revolucionario de la Dialéctica, habría de tener un impacto profundo en el materialismo histórico de Karl Marx. La relación intelectual entre Marx y Hegel ha sido una gran fuente de interés por la obra de Hegel. Hegel es célebre como *un filósofo muy oscuro, pero muy original, trascendente para la historia de la filosofía y que sorprende a cada nueva generación*. La prueba está en que *la profundidad de su pensamiento generó una serie de reacciones y revoluciones que inauguraron toda una nueva visión de hacer filosofía*; que van desde la explicación del materialismo Marxista, el pre-existencialismo de Søren Kierkegaard, el escape de la Metafísica de Friedrich Nietzsche, la crítica a la Ontología de Martin Heidegger, el pensamiento de Jean-Paul Sartre, la filosofía nietzscheana de Georges Bataille, la dialéctica negativa de Theodor W.

---

Adorno y la teoría de la deconstrucción de Jacques Derrida, entre otros. Desde sus principios hasta nuestros días sus escritos siguen teniendo gran repercusión, en parte debido a las múltiples interpretaciones posibles que tienen sus textos. [http://es.wikipedia.org/wiki/Georg\\_Wilhelm\\_Friedrich\\_Hegel](http://es.wikipedia.org/wiki/Georg_Wilhelm_Friedrich_Hegel).

<sup>x</sup> El hombre tiene *capacidad de conocer, alma inteligible*, que le permite entender, moverse por un *mundo inteligible*, utilizar conceptos, ideas, principios; pero ¿Existen las ideas, los principios? ¿Existe ese *mundo inteligible* por donde se mueve el alma inteligible de manera natural, pues su *naturaleza pertenece* a ese mundo?

En principio, no habría dificultad en admitir que existen -que hay- *ideas*, que hay *principios*, lógicos, matemáticos... y, quizás, incluso, morales; que existe un *mundo de ideas* y que, desde luego, que *existen* de manera *muy diferente* de como decimos que existen las *cosas reales*. Su existencia sería *ideal*. Pero, quizás, el problema resida en si a lo *ideal* se le puede aplacar el verbo *existir*; si lo *ideal* es opuesto a lo *real* en cuyo caso lo *ideal* no existe *realmente*, -su existencia no sería real- o si, por otra parte, no es opuesto sino sólo distinto y *existe* de otra manera, se trata de una *existencia* distinta o de un *modo diferente* de *realidad*, de *una realidad diferente*.

Platón afirmará *su existencia* y, su existencia, como *una segunda forma de realidad*. De ahí, la clasificación de la filosofía platónica como **dualismo ontológico**, o la asignación de la teoría de **los dos mundos, el mundo inteligible** (1) y el **mundo sensible**. Admitiría una **doble realidad**, la *sensible* -a la que, también, llama *visible*-, la que podemos ver con los ojos, tocar, oír, oler... y la *inteligible*, que sólo el *alma* puede *ver, intuir, conocer, entender*. Dos realidades, dos mundos diferentes, el mundo de las cosas, el mundo de las ideas.

Y, no sólo afirma su existencia, sino que su existencia es *necesaria*, como nos dice en el Teeteto, para la existencia del conocimiento. Si, como decíamos al principio, conocemos, sabemos algo, entonces, existe el conocimiento, existen las ideas y principios sin las cuales el conocimiento sería imposible. Podríamos resumir lo que nos dice en el Teeteto de la siguiente manera:

-¿Sabemos algo? -Sí. -Y ¿cómo sabemos que sabemos algo? ¿Cómo conocemos?

A **-Por experiencia**. *Sé que el cielo es azul*. Basta con mirarlo. -Lo he mirado y es azul, violeta, gris... **¡Cambia constantemente!** Y lo mutable *no sería conocido por ninguno*. *Porque en el acto en que uno se le acerca para conocerlo, se cambia en otro y distinto por lo que no sería conocido tal como es o está*. (Cratilo XLIV, 440. a-b.). Además *¿cómo veríamos lo idéntico, lo diverso...* el ser, el uno o cualquier otro número. Y *¿cómo distinguir lo visto de lo soñado?*... En definitiva, lo que *yo experimento*, es experiencia mía, subjetiva, *¿cómo saber, por experiencia*, que los demás experimentan lo mismo?

B -Mediante la **opinión** formada a partir de distintas experiencias. -Pero en ese caso todas las opiniones serían igualmente verdaderas y sabemos que las hay contrarias lo cual resultaría paradójico. Algunas serían **opiniones falsas**. Y, del que tiene una opinión falsa, no podemos decir que **conoce**. Conocer, es conocer la verdad.

C -Pues ya está. Decimos que **sabemos algo** si tenemos acerca de ello una **opinión verdadera**. -Podría ser casual. Si yo relleno un *examen-test* -o una quiniela- según lo que *creo* que es la respuesta y *acierto*; no puedo afirmar que *sabía* las respuestas -o los resultados-; *Las opiniones verdaderas.. no son muy apreciadas hasta que tú no las ligués con razonamiento*. (Menón. XXXIX, 97-98).

D -El conocimiento sería, pues, **una opinión verdadera probada racionalmente**. Pero para probar algo **racionalmente**, necesitamos **razones**, necesitamos **premisas** y **principios de deducción**. Para aceptar una premisa debemos probarla mediante una anterior y así sucesivamente. Y lo mismo con la aplicación de los principios. Si queremos llegar a una conclusión definitiva, a demostrar algo que **conocemos**, debemos llegar a unos principios estables, que no necesiten prueba ulterior, reconocibles de manera directa intuitiva; que no dependan **de mi experiencia**, de otros conocimientos, ni de otros principios. Sin estos, principios, nada podría ser conocido. Conocemos algo. Luego **existen estos primeros principios**. "*Nosotros afirmamos la existencia de lo bello en sí, del bien en sí, y, en cuanto a todas las cosas que considerábamos, entonces, múltiples, declaramos, también que corresponde a cada una de ellas su idea*", nos dice el libro de la República, VI. (Sin una idea, o principio de la belleza, nunca podríamos decir, con sentido, que algo es bello... bueno, **uno** o **múltiple**).

A estas ideas/ principios (*archai*) les atribuye Platón, en principio, las dos cualidades que Parménides atribuye al **ser, unidad e inmovilidad** y, luego, tratará de buscar una solución al problema que esto supone, el problema de su **articulación**. Es decir, cada idea *es lo que es*, y no *otra cosa, una*. *Lo bello, no es lo bueno, ni lo bueno es lo bello*. Esta *unidad* y simplicidad da como resultado su *inmovilidad*; no pueden confundirse, mezclarse, relacionarse, articularse con otras. En suma, sólo podríamos decir A=A. Lo bello es lo bello, lo bueno es lo bueno... la silla es la silla.... pero también se puede decir con sentido que *la silla es verde*. ¿Cómo relacionar la silla con lo verde si *verde* y *silla* son dos cosas distintas. Problema: O sólo podemos decir la silla es silla y lo verde es verde, A=A y, si decimos

---

A=B, B no añadiría, no sería nada distinto de A; O, si a A se le puede añadir algo distinto, B, entonces se puede decir cualquier cosa. Dicho de otra manera, las ideas serían *independientes* (*el bien en sí*), estarían *separadas* (*yorismós*), habría, como en la caverna, un *tabique* que las separaría e impediría su articulación y esto no llevaría al *mutismo de Cratilo*, o a buscar una solución:

La solución platónica es la **dialéctica**, una especie de *gramática* que distinga entre *ideas vocales* e *ideas consonantes* y determine qué ideas se pueden *unir* y cuáles *separar*. Que, como en el arte del trinchador, nos enseñe dónde están las **articulaciones** para despiezar el pollo sin romper los huesos, que deben seguir unidos y nos permita separarlo que pueda separarse. De este modo se evita tanto la **comunicación total** como la **incomunicación total**. Pero, en este caso, sólo el **dialéctico**, *el conocedor de las ideas* conoce sus articulaciones y puede relacionarlas sin producir un estropicio. Aunque, al introducir Platón la *articulación dialéctica de las ideas*, produce, también, según algunos, un buen estropicio, *el parricidio* del padre Parménides al afirmar *el movimiento de lo inmóvil*, la posible articulación de las ideas; ya que, para hacer posible el movimiento de *lo que es*, debe admitir, también, la posibilidad de **decir lo que no es** (*Meontología*). Se suele expresar de manera esquemática este *movimiento del ser al no ser*.

SER  
QUIETUD- IDÉNTICO.

MOVIMIENTO-DIVERSO  
NO SER

Conforme al cual podríamos ir articulando combinaciones como, *el ser es*. (ser); *el ser no es* (no ser). *El movimiento no es quietud. El movimiento es diverso de la quietud. Lo diverso no es lo idéntico. Lo diverso es diverso de lo idéntico...*

De esta manera, mediante el **movimiento dialéctico** solucionaría Platón el problema de la *unidad e inmovilidad* de las ideas, compatibilizando su *existencia en sí*, y su independencia respecto a las demás, con su articulación. (Este *movimiento* de las ideas exigiría la admisión del *no ser*, de modo similar a como los átomos de Demócrito exigirían la existencia del vacío donde realizar sus movimientos). Pero esa independencia / separación */yorismós* de las ideas es triple: **En relación con otras ideas, con respecto al mundo sensible y en relación al hombre que las conoce**. Sólo hemos hablado de la primera; pero ¿cómo afronta Platón el problema de ese *abismo* entre el mundo de las ideas y el mundo visible? ¿puede el hombre superar el *tabique* de la caverna para llegar al mundo de las ideas?

En la respuesta a esta segunda cuestión -donde el *yorismós* se transcribe como *abismo*- se suele insistir más en esa **separación insalvable**, en sus características, más que distintas, *opuestas* y, opuestas, más en su sentido *valorativo*, (bueno-malo) que en su aspecto gnoseológico (en lo que se refiere al conocimiento). Arriba-abajo. (sensible-*suprasensible*). Perfecto-imperfecto. (Aunque una esfera perfecta no sea *mejor* que las *imperfectas* del mundo sensible) Original-copia (Aunque pueda ser mejor un bolso *copiado* que el *original* de Benetton y, las más de las veces, *la ficción supere la realidad*).

La solución platónica habla de *mimesis* (imitación) y *methesis* (participación), imitación y participación a la manera en que un espejo, o cada trozo de un espejo, *participa* de la luz del sol y la imita en cada uno de sus trozos. Y, si tomamos en cuenta el libro del Timeo, donde nos habla del mundo (sensible), el mundo *sensible* se hace *inteligible*, al modo pitagórico, a la luz de las *matemáticas*, que, a su vez se entenderán a la luz de los *principios*. Y, esto es posible porque el mundo, al modo pitagórico, *participa* del *orden matemático*, está ordenado conforme a las figuras geométricas y *redondeado*, a modo (*mimesis*) de esfera, y *dotado de rotación circular*. Y este mundo, *ordenado, bello, también es bueno, perfecto*, aunque la perfección admita grados conforme se acerca a lo *inteligible*, conforme *se hace inteligible*, conforme *imita lo inteligible*. El triángulo rectángulo es *perfectamente inteligible* (90°), la escuadra del albañil *imita* la rectangularidad; la esquina de la casa *participa*, más o menos, de los 90° del rectángulo. Para *saber* cómo va a ser nuestra casa, se dibujará conforme a la geometría. Para comprar los muebles *reales*, tomaremos medidas más *reales*. (Pero esa *realidad material y concreta* de mi casa, tampoco serviría al vecino para comprar sus muebles; al ser *variable*, no le daría al vecino *conocimiento* de cómo es su casa aunque sea *igual*.) Lo que más se ajusta a lo geométrico se hace más *inteligible*, lo sensible, las sombras, las imágenes (*eikonos*) participan de lo *inteligible* y, si aplicamos a éstas las medidas geométricas, las conoceremos mejor; y así, mediante un espejo, que *participa e imita* la luz del sol, comenzaron a *conocer* los griegos la naturaleza de los eclipses solares... y mediante los espejos de los actuales telescopios *sabemos* algo más del sol. *Perfectas copias sensibles* que, a partir de las *imágenes*, de las sombras más profundas de la caverna -de aquí *abajo*- nos permiten ascender hasta lo *perfectamente inteligible* del mundo de la luz, del mundo *de arriba*, del sol, del mundo *de las ideas*.

Nos quedaría comentar la tercera de las cuestiones, cómo salvar el *tabique* que separa al **hombre** de las **ideas**; las ideas, también, serían *independientes* del hombre. Cómo, en ese caso, se relacionan hombre e ideas; Pero esta relación no es, en definitiva, sino la teoría del conocimiento. <http://centros4.pntic.mec.es/ies.vela.zanetti/filosofia/platon/resumenplaton3.htm>.

---

<sup>xi</sup> Para Jencks y Stern el Posmodernismo es un movimiento cuya característica más importante es el haber agrupado a una serie de tendencias, en algunos casos antagónicas (como también ocurrió con el movimiento Moderno) que tienen en común el hecho de buscar una salida del estancamiento en el que había caído la Arquitectura en la últimas décadas, después de la desaparición de los grandes maestros: Le Corbusier, Wright, Mies Van Der Rohe. El común denominador de este movimiento es su rechazo a la Arquitectura Moderna, a la cual se culpa por su excesiva abstracción que generó una falta de identificación por parte del usuario y por la destrucción del tejido urbano, componente esencial de la Ciudad. Cejka establece que la Posmodernidad no es un estilo homogéneo en el sentido de las épocas estilísticas del pasado. Se trata más bien de un colectivo que engloba distintas tendencias que, en los años setenta, rompieron radicalmente con la Modernidad comercializada. El espectro abarca desde un Historicismo directo que imita sin escrúpulos los modelos, mediante el empleo algo distante e irónico de elementos históricos, hasta creaciones con un propio lenguaje de formas y un racionalismo más bien descolorido. El Posmodernismo es un movimiento que postula una apertura y flexibilidad teórica, acepta y alienta la revalorización de los elementos históricos y vernaculares de la arquitectura en un nuevo contexto. En esta coexisten en una mezcla ecléctica, elementos inspirados en las culturas antiguas, la alta tecnología y una nueva interpretación de la arquitectura regional. Sus principales características son:

A Agrupación de varias tendencias, antiguas y contemporáneas, con la aparición de formas visualmente excitantes, ornamentales.

B Liberación del Racionalismo, de la Modernidad.

C Posibilidad de Rehabilitación y restauración. Una nueva interpretación y apreciación de la herencia de la arquitectura americana. La revitalización de las áreas de la Ciudad.

Para comprender la Posmodernidad es necesario examinar sus orígenes: Después de la Segunda Guerra Mundial se aceptan, finalmente, en todo el mundo libre, los ideales de la Modernidad Clásica tal como la difundían Le Corbusier y los arquitectos de la Bauhaus, Gropius y Mies Van Der Rohe. Hasta esta época se construyeron los grandes edificios con muros cortina acristalados, ya propuestos por Van Der Rohe en los años Veinte (Edificios de oficinas, Rascacielos, 1921-24). El éxito comercial de estos edificios era decisivo para su aceptación, los simples contenedores prismáticos de oficinas eran fáciles de adaptar al tamaño deseado durante la fase de proyecto, rápido y racionales de realizar durante la ejecución. El rápido y seco montaje de los ornamentos los hizo populares en los E.E.U.U., especialmente para los contratistas quienes hicieron conocida la frase “*The Time is Money*”. Arquitectos - críticos como Philip Johnson los consideraron como el ideal de belleza del tiempo moderno. Mientras se tratara de excepcionales edificios aislados que destacaban de la masa de arquitectura ecléctica, todo parecía correcto (Seagram Building, Mies Van Der Rohe, 1954-58). Cuando las ciudades se vieron invadidas masivamente se levantaron las primeras voces de protesta. La monotonía de esta arquitectura era programática. Las mejores proporciones y los detalles de los elementos no podían cambiar el hecho de que por repetición sin fin se originara la monotonía. La calidad visual de los primeros elementos radicaba en buena medida en la singularidad y en el contraste con la masa existente (Arquitectura Historizante). Pero cuando ya llenaban las ciudades, esto se acabó. Para esta arquitectura que en todas partes se parecía, se encontró la denominación “*International Style*”. Al principio de los años Setenta, la contraofensiva viene del propio E.E.U.U. donde este estilo se encontraba más extendido, y donde el público solía ser más conservador; lo cual demostraba que nunca se aceptó plenamente la Modernidad Clásica y se añoraba el ideal de Casa Colonial. Aparecen libros sobre el fracaso de la Arquitectura Moderna, Brolin y Venturi. Charles Jencks se atreve a dar hasta una fecha de término para dicho estilo: **“La Arquitectura Moderna ha muerto el 15 de julio de 1972 a las 15:32 horas en St. Louis** (fecha en la cual se demolieron casas de estilo Moderno de Minoru Yamasaki, por razones sociales y arquitectónicas). Se puede considerar como base fundamental para el surgimiento del Posmodernismo la aparición del libro “*Complejidad y contradicción en Arquitectura*”, de Robert Venturi, respaldo teórico sobre sus reservas contra la Modernidad, donde muestra con ejemplos de la historia de la arquitectura, posibilidades olvidadas o suplantadas por teóricos de la Modernidad. La Arquitectura Moderna pretende formar una unidad de función, construcción y forma; mientras que la Arquitectura Posmoderna tiende a una construcción simple y barata con una planta convencional que se ha decorado para satisfacer las necesidades estéticas del público. El Posmodernismo es fundamentalmente Simbólico e Histórico. En lo que se refiere al simbolismo, se busca el retorno a la especificidad arquitectónica, usando símbolos y formas que transmitan significados de fácil captación, aunque puedan ser ambiguos y dejados a la libre creatividad del autor: Semantización. Es Histórico en cuanto al estudio de los valores de la cultura urbana, basada en la historia de la Ciudad, empleando como instrumento el estudio tipológico y de morfología urbana. *Cfr. Venturi, Robert. Complejidad y Contradicción en la Arquitectura. Colección Arquitectura y Crítica. Editorial Gustavo Gili, Barcelona, España 1995.*

---

En este contexto Venturi elabora una tabla comparativa en la que enfrenta su concepto (posteriormente conocido como posmodernidad) con el de la Modernidad Clásica.

<b>VENTURI</b>	<b>MOVIMIENTO MODERNO</b>
Simbolismo descriptiva, denotativo. La Arquitectura se describe así misma.	Simbolismo insinuado, connotativo. Los elementos sólo reconocidos por el contexto.
Ornamento aplicado, decoración en la superficie, principalmente configuración en la fachada.	Ornamento integrado, no buscado, sino resultado de la formación con elementos integrados. Repudio al ornamento.
Empleo simultáneo de diferentes medios, heterogéneos.	Arquitectura pura, subordinada a una idea principal.
Arquitectura comunicativa y respectiva a la sociedad.	Arquitectura por sí misma, sólo comprensible para el experto.
Evolutiva, siguiendo ideales históricos.	Revolucionaria, no histórica, opuesta a la tradición.
Convencional y configuración barata.	Singular, autóctona hasta heroica.
Fachadas frontales bellas y lujosas.	Todos los frentes son trabajados de igual forma.
Construcción probada y convencional.	Tecnología progresista.



•MONOTONÍA

•ESTILO  
INTERNACIONAL

•LESS IS MORE



•LESS IS BORE

•Casas estilo moderno de Minouru Yamasaki 15 de Julio 1972

•CHARLES JENCKS: La arquitectura moderna ha muerto el día 15 de Julio de 1972 a las 15:32 horas de St Louis.





---

<sup>xii</sup> Podemos decir que el pensamiento contemporáneo, se inicia a partir de 1979 con la publicación de *La condition Postmoderne* de Jean Francois Lyotard (1984) por la editorial Gallimard, a resultas de una iniciativa de la UNESCO para estudiar las tendencias contemporáneas que ejercerían las nuevas tecnologías y que dominarían el escenario de un modo total a partir de la caída del Muro de Berlín, en 1989. Sin embargo, la heterogeneidad de su composición abrirá paso a la configuración de dos corrientes fuertes dentro del postmodernismo, ya sólo inercial e imprecisamente, por arrastre del paradigma anterior, denominables “izquierda” y “derecha”. Los posmodernos de “izquierda” o “deconstruccionistas” - desde Jacques Derrida (1989) hasta Peter Sloterdijk (2003), pasando por Judith Butler (2001), Toni Negri (2000) y Stuart Hall (2003) - empezaron a ganar prestigio, poder y fortuna en universidades y centros de investigaciones, así como en Organizaciones no Gubernamentales (ONG’s) y movimientos sociales de los países del Norte; y los de “derecha” o neoliberal que, con Francis Fukuyama (1992), Alvin Toffler (1990), Samuel Huntington (1997), John Negroponte (1995) y otros, ganaron la mente y el espíritu de funcionarios públicos en los nuevos Estados triunfantes, que acogieron políticas públicas de mercado abierto, democracia representativa y fascinación por las nuevas tecnologías. Un subconjunto de estas corrientes, incluso, está enfrascado en un debate entre libertarios con John Rawls (1998) y su teoría distributiva de la justicia, Alasdair Macintyre (1987) desde la visión comunitarista y Amitai Etzioni (1999) con su teoría del bien común aristotélico, que recuerdan las viejas discusiones entre las variedades marxistas (véase por ejemplo, Kolakowski, 1980). El precio de los vencedores, una vez más, lo pagan dividiéndose a sí mismos, como un homenaje irónico a los que vienen de derrotar.

Todas las corrientes de pensamiento contemporáneo se pueden presentar en cuatro grandes conjuntos, cada uno de ellos con fuertes relaciones, de continuidad y ruptura simultánea, con el siguiente y con una serie de variedades y subconjuntos internos que también se cruzan e hipertextualizan. Algunas de estas corrientes alentaron a las otras y estas mismas reactuaron sobre las primeras, a veces confundiendo y otras amalgamándose. Algunas de ellas, incluso, se consideran cerradas y como el final del camino. El recorrido por el pensamiento contemporáneo, constituye una cita idónea para actualizarnos y situarnos sobre las corrientes actuales. Las cuatro grandes corrientes teóricas son: postmodernismos, postcolonialismo, teorías dinámicas no lineales y teorías holísticas (ver abajo, Cuadro No. 1).

Cuadro No. 1 MAPA DEL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

CAPITULO	AUTOR	OBRAS MAS REPRESENTATIVAS	VARIEDADES	CONCEPTO HEURISTICO
I. P O S T M O D E R N I S M O S	J. Lyotard ⇒	<i>“La Condición Postmoderna”</i>	Clásico	Metarrelato
	J. Derrida ⇒	<i>“Escritura y Diferencia”</i>		Diferencia Deconstrucción
	F. Fukuyama ⇒	<i>“El fin de la Historia”</i>	Neoliberalismo	Mercado
	S. Huntington ⇒	<i>“Choque de civilizaciones”</i>	Geo - culturalismo	Geocultura
	R. Putnam ⇒	<i>“Declive del Capital Social”</i>	Neo-institucionalismo	Capital social
	J. Butler ⇒	<i>“Género en Disputa”</i>	Teorías <i>Queer</i>	Performance
	T. Negri ⇒	<i>“Imperio”</i>	Marxismo Abierto	Multitud
	P. Sloterdijk ⇒	<i>“Crítica de la razón cínica”</i>	Cinismo ilustrado	Cinismo
	N. G. Canclini ⇒	<i>“Culturas Híbridas”</i>	Estudios Culturales, Culturas Híbridas	<i>Media Hybris</i>
II. P O S C O L O N I A L	Edward Said ⇒	<i>“Orientalismo”,</i>	Estudios Subalternos	Poder Narrativo
	Gayatri Spivak ⇒	<i>“¿Pueden hablar los Subalternos?”</i>	Marxista-feminista-deconstructora	Construcción del Otro
	Homi Bahba ⇒	<i>“El lugar de la Cultura”</i>		Imaginario
	W. Mignolo ⇒	<i>“Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina”</i>	Post -occidentalismo	Colonialidad
III. C A O S	Ilya Prigogine ⇒	<i>“El Fin de la Certidumbre”</i>	Caos determinista	Disipación
	Benoit Mandel - Broot ⇒	<i>“Geometría Fractal”</i>	Caología	Fractal
	Briggs y Peat ⇒	<i>“Espejo y Reflejo”</i>		Autopoiesis
	Edgard Morin ⇒	<i>“Introducción a la Teoría de la complejidad”</i>	Teoría de la Complejidad	Holograma
IV. H O L I S T I C A	Ken Wilber ⇒	<i>“Breve Historia de las Cosas”.</i>  <i>“Teoría sobre Todo”.</i>	Pensamiento de segundo grado	Meme, Holon, Holoarquías, Cuadrante No dual (advaita)
	Jiddu Krishnamurti ⇒	<i>“Usted es el Mundo”</i>	Anti- pensamiento	

<sup>xiii</sup> La Transmodernidad se nos aparece síntesis dialéctica de la tesis moderna y la antítesis postmoderna, bien cierto que al modo light, híbrido y virtual propio de los tiempos. Irónicamente, frente a las pretensiones hegelianas, no como un acrecentamiento del Absoluto, sino constituyendo su vaciamiento omnipresente; no como verdadera realidad, sino virtualidad real; abandona la estructura piramidal y arborescente del Sistema, para adoptar el modelo reticular de la excrecencia replicante. Obviamente, la globalidad no es el Espíritu, ni el pensamiento único la Razón Absoluta, pero precisamente la síntesis, para serlo, debía recoger a la vez la positividad moderna y el vacío postmoderno, el anhelo de unidad del primero y la fragmentación del segundo. Henos aquí en una totalización suma de contingencias, que olvida el Fundamento y la Definición, convirtiéndose en cristalografía proliferante.

Quizás una enumeración de las características de los tres momentos pueda clarificarnos el proceso, aunque ello necesariamente implique una simplificación y una parcelación de un continuum mucho más complejo.

<b><u>MODERNIDAD</u></b>	<b><u>POSTMODERNIDAD</u></b>	<b><u>TRANSMODERNIDAD</u></b>
Realidad	Simulacro	Virtualidad
Presencia	Ausencia	Telepresencia
Homogeneidad	Heterogeneidad	Diversidad
Centramiento	Dispersión	Red
Temporalidad	Fin de la historia	Instantaneidad
Razón	Deconstrucción	Pensamiento único
Conocimiento	Antifundamentalismo escéptico	Información
Nacional	Postnacional	Transnacional
Global	Local	Glocal
Imperialismo	Postcolonialismo	Cosmopolitismo transétnico
Cultura	Multicultura	Transcultura
Fin	Juego	Estrategia
Jerarquía	Anarquía	Caos integrado
Innovación	Seguridad	Sociedad de riesgo
Economía industrial	Economía postindustrial	Nueva economía
Territorio	Extraterritorialidad	Ubícuo transfronterizo
Ciudad	Barrios periféricos	Megaciudad
Pueblo/clase	Individuo	Chat
Actividad	Agotamiento	Conectividad estática
Público	Privado	Obscenidad de la intimidad
Esfuerzo	Hedonismo	Individualismo solidario
Espíritu	Cuerpo	Cyborg
Átomo	Cuanto	Bit
Sexo	Erotismo	Cibersexo
Masculino	Femenino	Transexual
Alta cultura	Cultura de masas	Cultura de masas personalizada
Vanguardia	Postvanguardia	Transvanguardia
Oralidad	Escritura	Pantalla
Obra	Texto	Hipertexto
Narrativo	Visual	Multimedia
Cine	Televisión	Ordenador
Prensa	Mass-media	Internet
Galaxia Gutenberg	Galaxia McLuhan	Galaxia Microsoft
Progreso/futuro	Revival pasado	Final Fantasy

**El loco.**- ¿No habéis oído hablar de ese loco que encendió un farol en pleno día y corrió al mercado gritando sin cesar: « ¡Busco a Dios!, ¡Busco a Dios!»». Como precisamente estaban allí reunidos muchos que no creían en Dios, sus gritos provocaron enormes risotadas. ¿Es que se te ha perdido?, decía uno. ¿Se ha perdido como un niño pequeño?, decía otro. ¿O se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se habrá embarcado? ¿Habrá emigrado? -así gritaban y reían todos alborotadamente. El loco saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. « ¿Que a dónde se ha ido Dios? -exclamó-, os lo voy a decir. **Lo hemos matado**: ¡vosotros y yo! Todos somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos, cuando desencadenamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde caminará ahora? ¿Hacia dónde iremos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos caemos continuamente? ¿Hacia adelante, hacia atrás, hacia los lados, hacia todas partes? ¿Acaso hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene siempre noche y más noche? ¿No tenemos que encender faroles a mediodía? ¿No oímos todavía el ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No nos llega todavía ningún olor de la putrefacción divina? ¡También los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podremos consolarnos, asesinos entre los asesinos? Lo más sagrado y poderoso que poseía hasta ahora el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién nos lavará esa sangre? ¿Con qué agua podremos purificarnos? ¿Qué ritos expiatorios, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este acto demasiado grande para nosotros? ¿No tendremos que volvernos nosotros mismos dioses para parecer dignos de ellos? Nunca hubo un acto más grande y quien nazca después de nosotros formará parte, por mor de ese acto, de una historia más elevada que todas las historias que hubo nunca hasta ahora.» Aquí, el loco se calló y volvió a mirar a su auditorio: también ellos callaban y lo miraban perplejos. Finalmente, arrojó su farol al suelo, de tal modo que se rompió en pedazos y se apagó. «Vengo demasiado pronto -dijo entonces-, todavía no ha llegado mi tiempo. Este enorme suceso todavía está en camino y no ha llegado hasta los oídos de los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de los astros necesita tiempo, los actos necesitan tiempo, incluso después de realizados, a fin de ser vistos y oídos. Este acto está todavía más lejos de ellos que las más lejanas estrellas y, *sin embargo, son ellos los que lo han cometido.*» Todavía se cuenta que el loco entró aquel mismo día en varias iglesias y entonó en ellas su *Requiem aeternam deo*. Una vez conducido al exterior e interpelado contestó siempre esta única frase: « ¿Pues, qué son ahora ya estas iglesias, más que las tumbas y panteones de Dios?»».

xv Solamente Hegel dio una especificación diferente a la noción de espíritu, a través de sus nociones de *espíritu objetivo* y de *espíritu absoluto*. En tanto que por *espíritu subjetivo* entiende Hegel el espíritu finito, o sea el alma, el entendimiento o la razón (el espíritu en el significado cartesiano del término) (*Enc.* § 386), por espíritu objetivo entiende las *instituciones* fundamentales del mundo humano, o sea el derecho, la moralidad y la ética y por *espíritu absoluto* entiende el mundo del arte, de la religión y de la filosofía. En estas dos concepciones el espíritu deja de ser actividad subjetiva para convertirse en realidad histórica, mundo de valores. En tanto que el espíritu objetivo es el mundo de las instituciones jurídicas, sociales e históricas y culmina en la *ética*, que comprende las tres principales instituciones históricas, la familia, la sociedad civil y el Estado, el espíritu absoluto es el mundo de la conciencia de sí que se revela a sí misma en sus productos más altos que son el arte, la religión y la filosofía (*Ibid.*, 486, 553). Las tres formas del espíritu son, según Hegel, manifestaciones de la Idea, o sea de la Razón infinita, pero solamente en el espíritu objetivo y en el espíritu absoluto se realiza la Idea o Razón plenamente a sí misma o llega a su total y adecuada manifestación. Estas nociones caracterizan el idealismo romántico de raíz hegeliana, en el cual el espíritu se identifica con el sujeto absoluto o con el yo universal, como lo hiciera Gentile (*Teoria generale dello Spirito*, 1920), o con el Concepto en su universalidad o concreción, que es la Razón absoluta, como lo hiciera Croce (*Logica*, 1920, pp. 26 ss.). Nicola Abbagnano, **Diccionario de filosofía** [1961]. Fondo de Cultura Económica, México 1963 (2ª 1974) páginas 442-445.

xvi Ese tratado permite confirmar lo que de ella escribió su autor en el prólogo a su segunda edición (1921): “*El principio más importante y esencial que esta obra ha pretendido fundamentar y transmitir con la mayor integridad es que el sentido y el valor finales de todo este universo se mide, en último término, exclusivamente por el puro ser (no por el rendimiento) y por la bondad más perfecta que sea posible, por la rica plenitud y el íntegro despliegue, por la más pura belleza y por la armonía más íntima de las personas, en las que se concentran y potencian a veces todas las energías del cosmos*” (Ética, “*El formalismo en la ética y la ética material de los valores*”, Caparrós Editores, Madrid 2001, Pág. 31). Lo cual da sentido al subtítulo también aludido antes; por más que el término “personalismo” adolezca hoy de una confusa ambigüedad –rayana en el lirismo– comparable a la del término “valor”. De suerte que el objetivo de toda esa obra viene a ser, al final, mostrar cómo la persona humana puede desarrollarse esencial y moralmente. Y con ello descubre Scheler en qué consiste ser persona y que su despliegue moral tiene lugar en el “seguimiento” a modelos valiosos personales.