

Lluís BOU DOMÉNECH

Individualismo y Democracia: Relaciones entre las
estructuras de poder y el sujeto posmoderno

*Trabajo Final de Carrera
dirigido por
Javier BARRAYCOA*

Universitat Abat Oliba CEU
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
Licenciatura en Ciencias Políticas

2010

¿Qué imperiosa curiosidad impulsa al hombre a reconocer el mundo que lo rodea y a perseguir con infatigable pasión los secretos de esa naturaleza de la que justamente él es la última y más perfecta creación sobre la tierra?

BAKUNIN

Resumen

Este trabajo analiza la relación de las estructuras de poder democráticas con la posición existencial adoptada en masa por el sujeto posmoderno. El hombre de hoy se ha lanzado a una búsqueda interminable de su propia identidad: cree que ésta debe ser construida sin atender a factor externo alguno. Además, está inmerso en una terrible soledad que lo convierte en el objeto perfecto para una consolidación ideológica del sistema democrático. Así, el objetivo del presente análisis es el de intentar desvelar el nexo entre una determinada concepción del poder y el hecho de que el hombre haya perdido de vista las cuestiones más relevantes de la propia existencia, hasta el punto de no saber quién es.

Resum

Aquest treball analitza la relació de les estructures del poder democràtic amb la posició existencial adoptada en massa pel subjecte postmodern. L'home d'avui s'ha llençat a una recerca inacabable de la seva pròpia identitat: creu que aquesta deu ser construïda sense atendre a cap factor extern. A més, està immers en una terrible soledat que el converteix en l'objecte perfecte per a una consolidació ideològica del sistema democràtic. Així, l'objectiu del present anàlisi és el d'intentar desvetllar el nexe entre una determinada concepció del poder i el fet de que l'home hagi perdut de vista les qüestions més rellevants de la seva pròpia existència, fins al punt de no saber qui és.

Abstract

This paper analyses the relation between the democratic power structures and the existential position taken in mass by the postmodern subject. Today's man is doomed to an endless research of his own identity: he believes that it must be constructed without taking into consideration any external factor. Moreover, he is immersed in a terrible solitude which turns him into the perfect object for an ideological consolidation of democratic system. Thus, the objective of the present analysis is to reveal the link between a particular conception of power and the fact that the man has forgotten the most important questions of his own existence, even unknowing who is.

Palabras clave / Keywords

Identidad - Poder - Individualismo - Democracia – Experiencia vital

Sumario

Introducción	9
1. Democracia	11
1.1. Algunos apuntes sobre el poder (o la lucha de voluntades)	11
1.2. El Estado democrático: ruptura gnóstica y retroceso igualitarista.....	16
1.3. ¿Totalitarismo democrático?.....	24
2. Individualismo	31
2.1. La lógica de la igualdad	31
2.2. La liberación masificada	36
2.3. Soledad y aislamiento: desorientación narcisista.....	42
3. Identidad	48
3.1. Una libertad auto-responsable	48
3.2. La experiencia como fuente necesaria de conocimiento	55
3.3. El descubrimiento del yo, el encuentro con el otro.....	61
Conclusión	67
Bibliografía	69

Introducción

El hombre de la posmodernidad se caracteriza por varios aspectos. En primer lugar, el más importante es su convicción de que la identidad se construye. Es decir, cree que él es el único garante de una verdadera y genuina identidad propia, no *desvirtuada* por ningún elemento externo a su propia decisión. Esta posición conlleva implícita una concepción de la libertad según la cual es entendida como autonomía absoluta, no dependencia de nada, ni siquiera de las relaciones más cercanas. El sujeto posmoderno aparece como un hombre sin mayor responsabilidad existencial que la de construirse a sí mismo. Nos encontramos ante un hombre que no se plantea su existencia sino en términos de autenticidad identitaria.

Como se verá, la segunda implicación tiene que ver con esta incapacidad, no obstante, de saber quién es. A pesar del movimiento que le caracteriza, no sólo no puede dar respuesta a su existencia, sino que es una cuestión tan lejana para él que ni siquiera se la plantea. Quiere construirse a sí mismo, pero no sabe a qué tiende, ni de dónde parte, ni cómo lo quiere conseguir, ni por qué piensa lo que piensa. En definitiva, es un hombre que actúa sin saber por qué; o, radicalizando términos, que vive sin preguntarse por ello. En el origen de su desorientación está una verdadera falta de conocimiento, o peor, un absoluto desinterés por todo cuanto le rodea.

Otra de las características del hombre que estamos delineando es una profunda aversión por la realidad, de la que no obtiene sino un sinfín de frustraciones. Sin embargo, a pesar de todo, es fiel a un determinado modo de vida que, con todo, cree que es el más justo. La mayor parte de sus desengaños vienen de la mano de sus relaciones con los demás, que son muy distantes y con los que sólo quiere implicarse hasta cierto punto. Está orgulloso de la construcción identitaria que de sí mismo ha hecho, pero no soporta ser descubierto en la intimidad. Se gusta a sí mismo, pero tiene miedo de que otros descubran quién es. Si bien aspira a que muchos le afirmen, siempre queda recluido en la más absoluta esfera privada en cuanto a la construcción de la pública se refiere.

Ése es el último de los rasgos de un hombre absolutamente desvinculado del ámbito político. Y ése puede ser el motivo de todo cuanto hemos dicho de él. El aspecto relativo a la dimensión política de este hombre le ha arrinconado en la más profunda soledad. Su aislamiento comunitario es, a su vez, causa de su desorientación vital como consecuencia de los criterios por los que juzga una vida en plenitud. De modo que hay que ver por qué cree lo que cree en relación a su propia existencia.

Una de las evidencias que no se pueden pasar por alto es el vínculo existente entre la aparición del individualismo que estamos describiendo y de una determinada concepción del poder político, como pueda ser, en nuestro caso, la democracia. Tanto en el origen como en su desarrollo, individualismo y democracia son inseparables, pues una determinada concepción de la razón, de la libertad y de la sociabilidad han facilitado irremediabilmente la aparición de ambos. Así, no queda otra opción que la de zambullirse en la esencia tanto de uno como de la otra para poder discernir en qué medida son dependientes o provocados recíprocamente.

En el origen del recorrido que aquí se propone se verá la ruptura de una determinada noción de lo que el poder es, o de lo que debería ser, hasta el punto de descubrir que las relaciones interpersonales no son más que el resultado de una lucha de voluntades. Siguiendo el hilo de una *sociabilidad* así entendida, se verá cuál es la consecuencia política que de ella se deriva, hasta que se llegue al punto inicial de la necesidad que la construcción política tiene de legitimarse a cualquier precio. Ese precio, dada la presunción que el hombre de hoy tiene de ser absoluta y definitivamente autosuficiente, le costará muy caro: es hijo de una ideología que le promete una absoluta libertad, pero, en realidad, está fielmente ligado a lo que desde el poder se transmite.

En definitiva, lo que nos interesa es descubrir la verdadera identidad del hombre, no de una manera ideológica o ideal, sino atendiendo a lo que la realidad de las cosas es. Pues sólo cuando eso se sepa, se podrá empezar a descubrir qué le mueve, qué desea, por qué hace lo que hace o vive como vive; y sólo entonces dejará de vivir a merced de lo que desde la estructura de poder se proclama. Sólo entonces tendrá sentido una determinada construcción política que se adecue a esa su identidad.

1. Democracia

En la posmodernidad, la democracia se ha consagrado como la única forma posible de gobierno: hasta tal punto esto es así que son pocos los que llegan a cuestionar la legitimidad de un orden político que se erige como garante de la autonomía absoluta del súbdito. El debate político descubre cuestiones tales como el funcionamiento del gobierno, la división de poderes, la mejor aplicación posible de soluciones técnicas a determinados temas sociales, la validez de uno u otro candidato, etc. Sin embargo, es preocupante el silencio que envuelve la esencia misma de la estructura de poder democrático. ¿Por qué nadie se preocupa por la forma que toma, en la posmodernidad, la dimensión política del hombre? Desde que la Democracia entró en la Historia, presentándose como la única posibilidad digna de organización de los asuntos políticos humanos, forjó un abismo de olvido en torno a los temas más significativos: tanto en lo referente a su propia existencia como en los efectos que en la vida del hombre genera.

1. 1. *Algunos apuntes sobre el poder (o la lucha de voluntades)*

Dado que la pretensión de este trabajo es la de analizar las estructuras del poder democrático y la influencia que ejercen en la posición que el hombre adopta ante la vida, deberemos, aunque sea someramente, realizar algunos apuntes sobre el concepto de poder. Para empezar, se hace necesario resaltar que no son pocos los que han querido abordar un tema tan complejo, pero muy pocas veces se ha logrado esclarecer la esencia de algo tan significativo para la vida del hombre¹. Parece que se intuye la relevancia de un tema tan cardinal y connatural a la realidad social humana, pero que, a su vez, no se puede captar en toda su amplitud el problema que esboza.

Si indagamos en esta contradicción, por un lado, con Javier Barrycoa en *Sobre el poder en la modernidad y en la posmodernidad*, donde analiza el concepto en profundidad, vemos que la dificultad de contestar qué es el poder, sobre todo en la modernidad, se encuentra en “la incapacidad o negativa que encontramos, por parte de los autores, de penetrar en su esencia”². Y por otro, de la mano de la obra de Romano Guardini *El poder*, diremos, sin embargo, que “el poder es un fenómeno específicamente humano”³. Entonces, si consideramos verdaderas las dos

¹ En su ensayo *Sobre el poder en la modernidad y la posmodernidad*, Javier Barrycoa nos ofrece una amplia amalgama de ejemplos de autores que, desde distintos ámbitos del pensamiento, han intentado resolver, sin éxito, el problema del poder.

² Javier Barrycoa, *Sobre el poder en la modernidad y la posmodernidad*, Scire, Barcelona, 2002, p. 13.

³ Romano Guardini, *El poder*, Cristiandad, Madrid, 1982, p. 15.

afirmaciones, nos encontramos ante un problema que, a primera vista, no comprendemos: ¿por qué, si el poder es una realidad específica del hombre —y no de cualquier otra naturaleza que no sea personal—, muchos de los autores que recapacitan sobre él se niegan o son incapaces de penetrar en su esencia?

Antes de profundizar en esta aparente objeción que el estudio del poder plantea, deberemos atender a algunas de las novedades que la modernidad introduce en la teoría política. En este sentido, hay una sentencia en la que coincidirán ambos pensadores: “El poder se nos ha vuelto problemático de una manera fundamental”⁴. Guardini alegrará, tras explicar que la Edad Moderna creyó que todo aumento del poder técnico basado en la ciencia constituía un progreso en la tarea de dar un sentido más definido a la existencia, que ahora la seguridad en dicha convicción se ha quebrantado y que ya no creemos que el aumento de poder equivalga sin más a la elevación del valor de la vida: “En la conciencia de todos brota el sentimiento de que nuestra relación con el poder es falsa, y de que, incluso, este creciente poder nos amenaza a nosotros mismos”⁵. Si afinamos en esta apreciación del pensador alemán, ¿por qué le asigna un carácter de falsedad a la relación con el poder?

Parte del texto de Barraycoa es el fruto de un estudio sobre el origen de una concepción del poder que rompe definitivamente con las ideas planteadas por los autores clásicos y defendidas en toda la Edad Media y, en consecuencia, sobre las causas de la aparición de la modernidad política. Por ejemplo, la definición que del poder ofrece Max Weber es representativa de la noción que de dicho concepto se ha tenido en toda la modernidad: “El poder es sociológicamente amorfo. Todas las cualidades imaginables de un hombre y toda suerte de constelaciones posibles pueden colocar a alguien en la posición de imponer su voluntad en una situación dada”⁶. El mismo sociólogo español nos dará las claves de interpretación de la diferencia que introduce la reflexión moderna del poder:

En primer lugar, el atributo de «amorfo» otorgado por Weber contrasta con la concepción aristotélica. [...] De la concepción del poder como un «principio formal» —que confiere «forma» a la sociedad—, a la consideración weberiana del poder como un algo «amorfo», hay un abismo conceptual, operado en la modernidad, sin solución de continuidad. En segundo lugar, Weber nos sitúa en una arbitrariedad de las relaciones de poder que difícilmente pueden dar lugar a la comprensión del poder como algo «natural» o «lógico», sino puramente arbitrario o irracional, pero omnipresente en toda estructura y relación

⁴ *Ib.*, p. 10.

⁵ *Ib.*, p. 11.

⁶ Max Weber, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1987, p. 43.

social. [...] En tercer lugar, señalar que Weber, siguiendo una larga «tradición» moderna, asocia el concepto de poder a la «imposición de una voluntad» sobre otra voluntad. Esta asociación entre «poder» y «voluntad» será omnipresente en la modernidad. Contrariamente, para el pensamiento aristotélico la voluntad debe quedar subordinada a la razón y nunca puede ser entendida como una realidad independiente⁷.

Así, en la modernidad, la voluntad se rebela contra el yugo que *cree* que la razón le impone. Es decir, la razón queda relegada bajo el imperio absoluto de una voluntad dirigida por espasmos afectivos. Esto es, desaparecen las razones significativas que permiten orientar la voluntad hacia una u otra alternativa, de manera que el valor de la voluntad reside en su mera posibilidad de acción arbitraria. Ésta será una de las claves para entender la modernidad. Si los criterios de movimiento de la voluntad son arbitrarios, y si mantenemos que lo que determina el poder es la *voluntad general* rousseauiana, los mandatos del poder, en alguna medida, serán también arbitrarios.

Debemos, ahora, en continuación con la escisión que hemos presentado entre razón y voluntad, asaltar otro de los grandes cambios —cuyas consecuencias desajustarán la noción del verdadero recorrido de la libertad— que se han dado en la modernidad política, filosófica e, incluso, teológica: la concepción de la autoridad. Como dice Guardini:

Sólo puede hablarse del poder en sentido verdadero cuando se dan estos dos elementos: de un lado, energías reales que puedan cambiar la realidad de las cosas, determinar sus estados y sus recíprocas relaciones; y, de otro, una conciencia que esté dentro de tales energías, una voluntad que les dé unos fines, una facultad que ponga en movimiento las fuerzas en dirección a estos fines⁸.

En otras palabras, el poder es una energía que puede modificar, pero que es consciente de lo que hace. Sólo la razón es la que permite tomar consciencia de las cosas: es ella la que nos permite descubrir tanto la realidad (el ser de las cosas) como el fin al que ésta tiende.

La definición del poder que ofrece Guardini sólo se puede entender si la autoridad es aquel estamento que permite acercar el ser a su destino. Si seguimos ahondando en el sentido del concepto de autoridad, veremos que la distancia que separa su significado en las diferentes épocas es abismal, y que tiene mucho que ver con la razón y la voluntad. En ese sentido, Barraycoa muestra cómo la escolástica entendía que toda ley

⁷ Javier Barraycoa, *Sobre el poder...*, op. cit., p. 13.

⁸ Romano Guardini, op. cit., pp. 14 y 15.

que no se adecuara racionalmente al ser de las cosas no era sino otra forma de violencia:

La *autoridad* en la tradición filosófica política, tiene más relación con lo *racional* que no con la *voluntad*. En la escolástica se atribuía a la autoridad la capacidad de legislar, siendo la ley una adecuación racional a la naturaleza de las cosas. Si la voluntad de la autoridad no era guiada por la razón, la legislación se convertía en una forma de violencia⁹.

Dicha violencia es la que se hace imprescindible en toda relación de poder para Max Weber. “La filosofía política moderna, al querer describir la modernidad como una lucha entre *libertad* y *autoridad* —continúa Barraycoa—, ha identificado equívocamente los términos *autoridad* y *poder*”¹⁰. Esa identificación, por un lado, ha conseguido devaluar el verdadero sentido de la autoridad, y, por otro, ha dotado de un valor ingente al poder. Es más, dicha identificación es funesta, pues la autoridad es uno de los pocos límites de un poder que se impone arbitrariamente:

La autoridad es un poder; pero no todo poder es autoridad; la autoridad es un poder moral, y puesto que es un poder de gobernar, es decir, de conducir a un ser a su fin, su sujeto, su depositario, ha de ser inteligente; ha de conocer, en efecto, la razón de fin, la conducencia de los medios a él, ha de ser capaz de establecer las necesarias relaciones de dependencia de éstos con respecto a aquél; ha de ser capaz, en una palabra, de legislar¹¹.

Si bien la implicación última de lo que decimos consiste en afirmar que el hombre no puede llegar a ser él mismo si una autoridad no le descubre quién es, la profundidad de tal sentencia no puede ser banalizada con argumentaciones insostenibles. Por ello, la última parte del trabajo consistirá en descubrir la verdad de tal afirmación. De lo contrario, si la autoridad no tiene que ver con lo racional, no tiene que ver con el servicio al ser de las cosas para que éstas sean dirigidas a su fin, sólo nos queda constatar, con Barraycoa, que “la identificación moderna entre el *poder* (o «potestas») y la *autoridad* («auctoritas») ha permitido consolidar el carácter negativo del poder al no poseer, en principio, esa ni ninguna otra limitación”¹². Ésta es una de las causas por las que, por su parte, Barraycoa —del mismo modo en que lo hacía Guardini— también hará referencia a la problematicidad que de una determinada concepción del poder emana.

⁹ Javier Barraycoa, *Sobre el poder...*, op. cit., p. 39.

¹⁰ *Ib.*, p. 38.

¹¹ Jaime Bofill, *Autoridad, Jerarquía, Individuo*, en *Revista de Filosofía*, 5, (1943), p. 365, cit. en *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

Si Guardini entendía que el poder se nos ha vuelto problemático porque no cumple las expectativas que había generado, además de porque ya no atiende a ese carácter racional que le imprime la autoridad que lo ejerce, nuestro pensador español añadirá, además, que éste provoca un pesimismo por su carácter impositivo y por la amenaza que supone para la individualidad. Por ejemplo, para las posturas sociológicas estructuralistas es el flujo histórico social, con independencia de la acción particular de los individuos, el que avanza y permite la aparición de la modernidad y de la democracia: “De estos pensamientos teóricos que han configurado el pensamiento moderno se desprende que la acción individual no altera la dinámica social y, por tanto, no influye en el advenimiento de los modernos sistemas democráticos”¹³. Tal concepción aniquila de raíz la posibilidad de la acción libre, pues ya está todo determinado. Así, el hombre sólo puede verse obligado a someterse a una voluntad de poder que es, asimismo, el fruto inevitable de dicho devenir histórico. Tal es el problema que plantea el poder en la modernidad:

O bien, por un lado, se trata de una relación arbitraria entre dos sujetos, dominador y dominado. O bien supone una dinámica propia de los sistemas sociales que condiciona las relaciones interindividuales y que, en cierta medida, no depende de ellas. La conciliación entre lo individual y lo social parece imposible. Para unos autores el individuo no participa en el desarrollo de lo social, ni determina las relaciones de poder y dominio; para otros, el individuo interviene como agente, pero su voluntad siempre es arbitraria y no fundamentable en una naturaleza social, por tanto en algún bien objetivable¹⁴.

Es de vital importancia observar cómo se produce esa ruptura entre el hombre y el poder. Empezamos a intuir la respuesta al interrogante que daba origen a este trabajo: ¿cómo es posible que no se concilie algo tan específico del hombre, como es el poder, con el hombre mismo? Si realmente es algo tan connatural al hombre —y su estudio a lo largo de la historia es el reflejo de las preocupaciones que suscita—, ¿por qué se produce esta disfunción del poder, de manera que sólo sea efectivo si se impone violentamente? ¿Cómo deben concebirse los sistemas sociales o las relaciones interpersonales para que no se produzca una deformación como la que describimos?

En este punto entra en juego un concepto cuyo significado ha sufrido múltiples interpretaciones y variaciones: la libertad. Es preciso caer en la cuenta de que la libertad, desde la modernidad, se entiende como la posibilidad de hacer lo que venga en gana; es decir, ahora leemos la libertad como un movimiento arbitrario de la voluntad. Tampoco en el movimiento moderno de la libertad se percibe sombra de

¹³ Ib., p. 27.

¹⁴ Ib., p. 25.

racionalidad alguna. No es descabellado mantener algo que ya empieza a palpase: toda la problemática hasta ahora expuesta es consecuencia de una variación (o deformación) de lo que la libertad es. En definitiva, en la modernidad ha operado un cambio según el cual se ha creído que la libertad coincide plenamente con la autonomía individual, sin ataduras ni influencias externas que intervengan en la construcción personal del yo. Entonces, ¿cómo conciliar esta *libertad* con aquella *autoridad*, siendo ambos fenómenos connaturales al hombre? Así, se hará imprescindible, en su momento, aclarar algunos de los aspectos que caracterizan el dinamismo de la libertad.

La esencia de la relación entre hombre y poder así entendidos provoca inevitablemente un colapso de difícil solución. Como vemos, todo se reduce a un trágico juego de voluntades: si el poder es una voluntad que se impone, y eso aniquila la libertad individual, se teoriza la democracia como la posibilidad de que todo el pueblo unido, haciendo cada persona un uso de su libertad, conforme la decisión arbitraria del poder. Así, se logran conciliar la *autoridad* y la *libertad* que se nos presentan deformadas en la modernidad.

En un intento de enfatizar la ‘verdadera libertad’ del hombre, y de que ésta sea compatible con la voluntad del poder, todo el *Contrato social* de Rousseau es un alegato en favor de la imposición de la *voluntad general* sobre toda *voluntad particular*.

Cada individuo puede como hombre tener una voluntad particular contraria o disconforme con la voluntad general que tiene como ciudadano [...] Quienquiera se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo. Esto no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre¹⁵.

Para ello, Rousseau se ve obligado a articular toda una peripecia retórica según la cual la voluntad del poder (la *autoridad*, según él la entiende) no es sino el resultado de la decisión libre de cada hombre de la sociedad. Es decir, la democracia deviene el único sistema político capaz de conjugar los conceptos apuntados hasta ahora; la democracia puede casar, sin grandes problemas, la aniquilación de la autoridad y la reducción de la libertad.

1.2. *El Estado democrático: ruptura gnóstica y retroceso igualitarista*

Siguiendo la misma línea trazada hasta el momento, y siendo así concebidas las relaciones interpersonales —relaciones de poder en las que prevalece la voluntad del

¹⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Contrato social*, Espasa Calpe, Madrid, 2007, p. 49.

más fuerte—, acordaremos, con Rousseau, que “el más fuerte no es nunca bastante fuerte para ser siempre el señor, si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber”¹⁶. No obstante, ni siquiera el mismo ilustrado francés cayó en el error de afirmar que la fuerza constituye derecho, por lo que se atrevió a enunciar con vehemencia que debe ser el consenso la base de todo el derecho, pues sólo así se consigue la legitimidad¹⁷.

Así, dado que —siguiendo con Rousseau— la verdadera fuerza del poder político recae sobre la convención humana, sobre el consenso positivo, se precisa de la construcción de alguna institución que otorgue objetividad y obligatoriedad, es decir, legitimidad, a las normas por todos articuladas: tal será la base teórica que configurará los fundamentos para la edificación del Estado moderno. El conjunto de hombres que conforman una sociedad serán, a su vez, súbditos y soberanos. He aquí la grandeza de un argumento que permite acoplar dos realidades en apariencia contradictorias: la voluntad individual (*libertad*) y la voluntad de poder (*autoridad*). Esta es la fórmula del *Contrato social*:

Una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y queda tan libre como antes [...] La enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la humanidad; porque, en primer lugar, dándose cada uno por entero, la condición es la misma para todos, y siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa a los demás [...] Dándose cada cual a todos, no se da a nadie, y como no hay un asociado, sobre quien no se adquiera el mismo derecho que se le concede sobre sí, se gana el equivalente de lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene [...] Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo¹⁸.

Si se quiere analizar brevemente la definición de un pacto que no deja de ser sorprendente, cabe empezar anotando, en primer lugar, tal y como se ha venido apuntando, que la autoridad es reducida a una estructura de poder que debe ser obedecida. Para el pensador francés, la soberanía no es sino esa voluntad general que por todos debe ser acatada y que ella a nada debe ser sometida:

¹⁶ Ib., p. 38.

¹⁷ “Puesto que ningún hombre tiene una autoridad natural sobre sus semejantes, y puesto que la Naturaleza no produce ningún derecho, quedan, pues, las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los hombres”, Ib., p. 39.

¹⁸ Ib., pp. 45 y 46.

Un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto [el contrato social] su unidad, su yo común, su vida y su voluntad [...] [y que] no derivando su ser sino de la santidad del contrato, no puede nunca obligarse, ni aun respecto a otro, a nada que derogue este pacto primitivo, como el de enajenar alguna parte de sí mismo o someterse a otro soberano¹⁹.

Otro de los aspectos relevantes de la definición del contrato es que se sustenta, ante todo, en la idea de la igualdad. Sin embargo, no es una igualdad fundada en la naturaleza, en el ser de las cosas y del hombre. Ahora nos encontramos ante una igualdad como *deber* de darse. En otras palabras, la sociabilidad, antes concebida como una dimensión propia del ser humano, queda ahora subyugada a un deber. Una vez más, se observa que un elemento constitutivo del hombre (las relaciones interpersonales) es objeto de una necesaria artificialidad: “El acto de asociación encierra un compromiso recíproco del público con los particulares, y que cada individuo, contratando, por decirlo así, consigo mismo, se encuentra comprometido”²⁰. Ya no nos encontramos ante la natural articulación de toda sociedad, sino que, como ya entreveíamos con Weber, al ser toda relación una relación *natural* de poder, todo hombre se ve obligado a ceder ante una construcción política, pensada y afirmada por todos, para que ordene dichas relaciones.

Autores como Juan Fernando Segovia verán en dicha construcción un “orden político artificial y virtual”, pues no es más que “una formulación racional sobre el origen de las relaciones humanas (sociales y políticas)”²¹. Así, continúa Segovia, “todo orden político y social de cuño racionalista y voluntarista es virtual porque es un ordenamiento artificial, una organización que conduce necesariamente al orden estatal que le emplaza con efectividad”²². Por el contrario, apunta Segovia, “la concepción realista del orden natural tiene como soporte ontológico la natural sociabilidad del hombre, que trae como correlato la accidentalidad de la sociedad política, como accidente propio del hombre”²³.

Es necesario subrayar que, frente a la teoría contractualista y a la antropología que le da origen, para la filosofía clásica la sociabilidad humana es la base inmediata (metafísica) de la racionalidad y la moralidad. Es decir, para Aristóteles el *logos* constituía al hombre, la palabra era la capacidad o potencia racional que posibilitaba el

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ib., p. 47.

²¹ Juan Fernando Segovia, *Orden natural de la política y orden artificial del Estado*, Scire, Barcelona, 2008, p. 62.

²² Ib., p. 68.

²³ Ib., p. 34.

conocimiento y la comunicación de lo bueno y de lo malo, de lo justo y lo injusto²⁴. Sin embargo, al contrario, ahora se precisa de un Estado que dé respuesta a la problematización de las relaciones interpersonales: un poder capacitado, por su fuerza y legitimidad, para someter a todo poder particular.

Si bien Rousseau no quiere enfatizar, con Hobbes, la natural maldad del hombre, sí que rechaza toda posibilidad teleológica de la naturaleza humana. Es decir, niega que el hombre es en sí mismo un *tender a*, que esté dotado de unas inclinaciones que lo *disponen a*. Y esta negación del marco teleológico de la naturaleza del hombre conlleva, implícitamente, una negación de la virtud en su sentido aristotélico. El hombre ya no descubre con la razón su ser, aquello que es bueno, justo y verdadero, sino que lo construye a su antojo: aquí hallamos una huella del peligro que constituye la construcción consensuada de la legitimidad en el Estado moderno.

En su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau describe a un hipotético e imaginario hombre en el que el “estado de reflexión es un estado contra la naturaleza”²⁵. Como decimos, si se rechaza la dimensión racional del hombre, queda aniquilada la posibilidad de esa tensión hacia (*tender a*) un ideal. Es más, Rousseau afirmará que el origen de todos los vicios de la civilización reside en la *perfectibilidad* del hombre, que le separa de lo que verdaderamente es:

[La perfectibilidad es] Esa fuerza que arranca a fuerza de tiempo [al hombre] de esa condición originaria en la que pasaría los días tranquilos e inocentes y que es ella también la que, haciendo nacer con los siglos sus luces y sus errores, sus vicios y sus virtudes, le convierte a la larga en el tirano de sí mismo y de la naturaleza²⁶.

Este hombre *animalizado* no tiene motivaciones ni preocupaciones: “Parece, así, que los hombres en tal estado, al no existir entre ellos ninguna clase de relación moral ni de deberes comunes, no pudieron ser ni buenos ni malos, no tuvieron ni vicios ni virtudes”²⁷. Y es precisamente dicha apatía, tal ausencia de pasión y afecto, la que le permite mantener una vida plena y feliz:

Errante, en los bosques, sin industria, sin palabra, sin domicilio, sin guerra y sin unión, sin necesidad alguna de sus semejantes como sin ningún deseo de perjudicarle, quizá

²⁴ Ib., p. 35.

²⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Tecnos, Madrid, 2005, p. 128.

²⁶ Ib., p. 133.

²⁷ Ib., p. 146.

incluso sin reconocer nunca a nadie individualmente a nadie, el hombre salvaje, sujeto a pocas pasiones y bastándose a sí mismo, no tenía más que los sentimientos y las luces propias de tal estado. Que no sentía otra cosa que sus verdaderas necesidades, no miraba más que aquello que creía tener interés en ver y que su inteligencia no hacía más progresos que su vanidad. Si por azar hiciese algún descubrimiento, podría comunicarlo tanto menos cuanto que no reconocería ni a sus propios hijos. El arte perecería con el inventor. No había ni educación ni progreso, las generaciones se multiplicaban inútilmente y, partiendo cada una siempre del mismo punto, los siglos pasaban en toda la rudeza de las primeras edades; la especie era ya vieja y el hombre permanecía siempre niño²⁸.

He aquí el hombre imaginado por Rousseau. Lo más trágico del relato del buen salvaje es que se intenta despojar al hombre de su máspreciado bien: la razón. Para él, el hombre no desea conocer la verdad, tanto de su propio ser como de la realidad que le rodea: la ausencia de significado no es una condena a una existencia vacía. Ya no es el descubrimiento de lo verdadero lo significativo de una vida, sino, por el contrario, hacer desaparecer la pregunta sobre lo que la vida es. De momento, también cabe anotar que Rousseau se aferra a una imagen del hombre según la cual éste es feliz al evitar el sufrimiento²⁹. Esto desvela que para el autor del *Contrato social* tampoco el sufrimiento tiene sentido; así, evidentemente, si no subyace sentido alguno bajo la existencia o las grandes cuestiones de la vida, no es razonable afrontar el dolor de una vida humana: de ahí la huida al *animalismo*.

El único motivo por el que se le ha dedicado tanto espacio a la concepción antropológica que sustenta la teoría política de Rousseau no es, evidentemente, por su realismo, así como tampoco se debe a un flagrante interés por la *creencia del génesis* del pensador francés; más bien, se trata de la vigencia que, bien inconscientemente, bien deliberadamente, ésta tiene en nuestros días, tanto desde una perspectiva legislativa o de la acción política como desde la existencial: sin necesidad de construir racional o artificialmente una imagen primitiva, el hombre posmoderno intenta evitar el sufrimiento y, como se analizará, quedar desvinculado de todos aquellos órdenes que otrora conferían un verdadero significado a la existencia. Y es que el mito de Rousseau no es tan fantástico³⁰.

²⁸ Ib., p. 157.

²⁹ A este respecto, a lo largo del trabajo iremos descubriendo las implicaciones que se derivan de una concepción de la vida que no contempla el sufrimiento, o la razonabilidad de éste, como una realidad propia del hombre, inseparable de su ser social, racional y libre: "Desear que alguien no sufra, ¿qué otra cosa es que desear que sea feliz?" Cfr., Ib., p. 151.

³⁰ Es precisamente la vigencia de esa visión del hombre, aunque con infinidad de variaciones, la que nos da los argumentos necesarios para elevar el relato del buen salvaje de Rousseau a la categoría

En relación con todo lo que se ha dicho hasta el momento (la razón, el significado de la existencia, la libertad, e, incluso, la autoridad), y como sucede en la teoría rousseauniana, las ideologías de hoy, apoyadas en construcciones racionales según lo que *debería ser*, acaban por enterrar lo que *realmente es*. Es decir, las ideas sobre lo que parece más justo hacen que se pierda de vista lo que la realidad es. Si seguimos deshilachando el mito rousseauniano, hay que dar cuenta de la pretensión original y materialmente igualitarista que presupone. Para Rousseau, es un indescriptible desarrollo histórico de la razón —y, con él, de la sociabilidad— el que da origen a la propiedad privada, sostén y punto de partida de la desigualdad:

La desigualdad, siendo prácticamente nula en el estado de naturaleza, toma su fuerza y su acrecentamiento del desarrollo de nuestras facultades y del progreso del espíritu humano hasta convertirse finalmente en estable y legítima por el establecimiento de la propiedad y de las leyes³¹.

En definitiva, con la aparente pretensión de descubrir qué es el hombre, Rousseau articula toda una hipotética secuencia histórica de acontecimientos que lo llevan a pervertirse por culpa de la sociedad. Además, al filósofo ginebrino le interesa poder demostrar cómo los hombres, en realidad, no son originariamente más diferentes entre sí de lo que puedan serlo los animales, carentes, como ya se ha hecho notar, de razón. Así, ante una situación de absoluto desastre causada por la aparición de la racionalidad y la sociabilidad, no cabe otra posibilidad que la creación de un Estado que garantice la tan ansiada igualdad original.

No obstante, para entender bien todo lo que del *Contrato Social* emana, de la mano de Barraycoa vemos que, en la modernidad, “el origen del poder, y consiguientemente de la sociedad, se nos presenta, así, totalmente inmanentizado en el Estado, y evita toda fundamentación divina”³². Y es el profesor el que ya advierte de que “paradójicamente, el proceso de secularización favorece una sacralización o, en un sentido más estricto, una sobrenaturalización del poder”³³. Es decir, la secularización del poder político —“un fenómeno radicalmente moderno”—, no delegado por Dios, absoluto en sí e ilimitado, y

de mito, pues, en cierta medida, aunque no plenamente, da cuenta de los rasgos más fundamentales de la posición que el hombre posmoderno adopta ante la vida.

³¹ *Ib.*, p. 204.

³² Javier Barraycoa, *Sobre el poder...*, op. cit., p. 83. Barraycoa advierte del verdadero peligro del proceso de inmanentización de un poder concebido como una fuerza cuyo origen no tiene una causa externa a la sociedad, sino que proviene de la propia sociedad: “La modernidad puede traducirse no tanto como la eliminación de la fuente absoluta del poder (lo divino), sino como la inmanentización de esa fuente absoluta de poder en lo social. Con otras palabras, lo secular se *diviniza* y *absolutiza*. El proceso de secularización no implica tanto la desaparición de las categorías *sagradas*, sino la divinización de las *profanas*”, *Ib.*, p. 51.

³³ *Ib.*, 54.

de cuya autonomía absoluta depende su existencia, intenta mantener por todos los medios el carácter «sagrado» del poder³⁴. Esto es lo que se ha visto con la articulación teórica del poder descrita por Rousseau: el soberano, revestido de esta sobrenaturalidad, fruto de su secularización, se ha desprendido de toda limitación y es fuente del poder y del derecho. Lo mismo ocurre con los demás contractualistas (Hobbes, Spinoza o Locke), desde los que “vamos a encontrar una formulación prácticamente idéntica a la hora de describir los atributos del poder político, su origen y finalidad”³⁵: el contrato da origen a la sociedad, de la que emana el poder y la ley; y, a su vez, de este poder absoluto, cuya forma es el Estado, vendrá la *salvación* del hombre, que quedó corrompido, en el caso de Rousseau, por la aparición de la propiedad privada.

Así cobra sentido la invención antropológica sobre la que se fundamenta la aparición del nuevo Estado. No se debe caer en el error de creer que el contractualismo es una filosofía que pretende descubrir qué es el hombre, como tampoco es una filosofía política que pretende reivindicar los derechos del pueblo, sino que “esencialmente es una filosofía política que pretende explicar cómo se constituye el poder absoluto, sea bajo forma monárquica, aristocrática o democrática, para conseguir la redención de una *naturaleza caída*”³⁶. Este esquema de pretendida *redención* por parte del «sagrado» poder del Estado se ha hecho patente en el recorrido realizado tras las huellas de Rousseau: sólo este Estado, resultado del contrato social que le otorga un poder absoluto y sin límites —dado que todos los que lo forman tienen el deber de darse a sí mismos y a su propia libertad, y de someterse a él—, y que garantiza la consecución de la igualdad original, podrá devolver al hombre la dignidad perdida, asegurando la recuperación de la plenitud individual originaria.

En este punto se hace imprescindible apuntar someramente el origen de la relación existente entre la aparición del Estado moderno y las funciones religiosas que asume. En primer lugar, siguiendo la tesis del profesor Barrycoa, cabe subrayar el carácter

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ib., p. 80. Aunque de diferentes maneras, y sustentadas con diversos argumentos, en el fondo de toda la teoría política de la modernidad subyace la idea de un Estado que nos garantiza, inevitablemente, la plenitud humana. Resumiendo, se han dado dos grandes esquemas de esta infalibilidad del Estado: por un lado, como se ha visto, se presenta el Estado como producto del contractualismo; y, por el otro, éste es el resultado inevitable del devenir histórico (Hegel, Marx, Comte,...). En este segundo caso, la razón es la herramienta del hombre para captar el flujo de la historia y aceptarlo. Estas son las ideologías del progreso: “La democracia moderna como «culminación natural» del progreso humano es una forma de secularización milenarista que precisa del tiempo en la medida que su consecución debe ser fruto no de voluntades individuales, sino del desarrollo progresivo del Estado moderno que encarna la «voluntad general»” Javier Barrycoa, *Tiempo muerto. Tribalismo, civilización y neotribalismo en la construcción cultural del tiempo*, Scire, Barcelona, 2005, p. 138.

³⁶ Ibidem.

novedoso de un poder así concebido, pues la idea de un poder absoluto es completamente opuesta a la tradicional doctrina medieval del poder y de la autoridad:

Lo que se ha venido a denominar *Antiguo régimen* es, en realidad, algo *nuevo* en la historia de Occidente [...] La doctrina que fundamenta la monarquía absoluta es verdaderamente *revolucionaria* y la condición indispensable para la aparición de la modernidad política [...] Es una doctrina que empieza a configurarse en oposición a la Iglesia —en cuanto que un poder espiritual y temporal— para dotar a los reyes de una autonomía suficiente frente a ella. La elaboración de esta doctrina fue lenta y sometida a cientos de vicisitudes políticas. Empieza a cuajar a raíz de la Reforma protestante y, posteriormente, es retomada, con cierta prudencia, por filósofos y teólogos franceses. Hoy, nos ha llegado como una doctrina propia del absolutismo monárquico francés, pero su origen es bien diferente. El intento de separar el poder temporal completamente del poder espiritual sólo puede realizarse *deificando* el poder temporal. Una vez culminada la separación, la teoría del *derecho divino de los reyes* es abandonada, dando lugar a la teoría del *derecho divino de los pueblos*. Paralelamente, la teoría de la *soberanía absoluta de los reyes* deja su lugar a la teoría de la *soberanía absoluta de los pueblos*. La doctrina del «absolutismo monárquico» prepara el advenimiento de las modernas teorías democráticas³⁷.

En segundo lugar, esta emancipación del poder secular respecto a la autoridad de la Iglesia, que da inicio, como bien apunta Hannah Arendt, a “la existencia de un soberano absoluto cuya voluntad es fuente, a la vez, del poder y del Derecho”³⁸, no puede entenderse sin recurrir a la religiosidad gnóstica³⁹: “La relación del hombre con lo eterno —escribe Barraycoa—, para la gnosis, venía dada no por la *gracia*, sino por un *esfuerzo voluntario* de purificación”⁴⁰. Es decir, el gnóstico reduce la relación con lo eterno a su propia capacidad, siendo él el máximo sujeto de poder. Y eso es precisamente lo que se encuentra en la base del Estado moderno: el esfuerzo del hombre por recuperar, con sus fuerzas, el estado de naturaleza, el de plenitud.

Podemos resumir el fenómeno religioso (gnóstico) como un intento de generar, a través de un *método*, un proceso de *autodivinización*. Todo movimiento gnóstico presupone un *estado de perfección*, una *pérdida* de ese estado y una aspiración a recuperar el estado

³⁷ *Ib.*, pp. 52 y 53.

³⁸ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 1988, p. 162, cit. en *Ib.*, p. 53.

³⁹ Para comprender en toda su dimensión el fenómeno gnóstico, así como sus vínculos con la Reforma protestante, la aparición de la modernidad política, los procesos sociales de secularización y los movimientos revolucionarios cuyo objeto es la pretendida sociedad igualitaria, cfr. Javier Barraycoa, *Tiempo muerto...*, op. cit., pp. 113 y ss.

⁴⁰ “La purificación tenía como objetivo volver al estado inicial puro que se había perdido al entrar en la existencia o tiempo histórico. Esta concepción de la existencia implica un cierto sentido de reencarnación y tiempo cíclico. El hombre no ha de mirar al futuro, sino que la única aspiración o pseudo-esperanza para el alma individual es una «regresión» al estado inicial antes de la «caída”, *Ib.*, p. 114.

anterior a través de un método que depende esencialmente de la propia fuerza o voluntad del individuo⁴¹.

Sólo así se puede entender la “fascinación por el Estado”⁴² de la que habla el profesor Barraycoa. El Estado democrático moderno concilia, como ya se ha observado, la *autoridad* con la *libertad individual*. Pero aún va más allá, pues se erige como el garante de la *redención* del hombre, asegurando la consecución de las anheladas aspiraciones igualitaristas. Dado que en el origen de la gnosis está la negación de la realidad (lo que *realmente* es), la ruptura con ella, y dado que es el hombre el que puede, por sí mismo, alcanzar la plenitud (lo que *debería ser*)⁴³, en el Estado confluyen las esperanzas de salvar la libertad del hombre y de recuperar la igualdad perdida con sus semejantes. El Estado es el fruto de la acción libre de los hombres y, a su vez, les promete liberarlos. Tal es la victoria del Estado, en el que se consagran las dos únicas grandes ideas que sobrevuelan las conciencias del hombre posmoderno: libertad e igualdad.

1.3. ¿Totalitarismo democrático?

El éxito de la modernidad política recae en que, para el hombre, la posibilidad de alcanzar la libertad y de afrontar las grandes cuestiones de la vida sólo es factible si la construcción política así lo asegura. Es decir, en cierta medida, el hombre está a merced del poder político. Y no podemos pasar por alto los peligros que conlleva una dependencia de estas características. Para ello, vamos a comparar la democracia con una de las formas de gobierno que no es sino el fruto de haber llevado hasta el extremo una concepción del poder como la que se ha descrito hasta ahora. El totalitarismo, esa

⁴¹ Javier Barraycoa, *Sobre el poder...*, op. cit., p. 57.

⁴² Para una mayor profundización en “ese algo de relación pseudo religiosa” entre el individuo y la estructura de poder en la modernidad, cfr. *ib.*, p. 47 y ss.

⁴³ “La gnosis, aparecerá, así, desde el principio, como una *actitud*. No simplemente una actitud psicológica o puramente intelectual, sino total, *existencial*, capaz de comprometer la vida, la conducta el destino, el ser mismo del hombre entero. Convertida, de negación, exclusiva e incluso orgullosa, dotada de una superioridad absolutamente segura de sí misma, corresponde a los sucesivos pasos de un individuo lanzado en prosecución de su propia identidad. Al principio, la insatisfacción, la inquietud, la ansiedad. Decepcionado o herido por su actual condición en el seno de un *mundo*, de una sociedad, de un cuerpo, en los que no experimenta sino malestar; en un contorno por el que se siente encerrado, oprimido, humillado o sometido a servidumbre, el gnóstico comienza por reaccionar frente a él y *contra él*: al principio, mediante el disgusto, el desprecio y la hostilidad; luego, mediante un rechazo, si es que no mediante una rebelión. Rechaza su condición y se niega a aceptarla. Al sentirse *extranjero* en un mundo que ha acabado por concebir como radicalmente extraño, tiende a distinguirse, a apartarse, a desprenderse de él, a rechazarle o a romper con él. Lo que equivale a percibirse y a situarse frente al mundo por oposición a él. De aquí la necesidad de *evadirse*, de *salir* de él, de liberarse de su abrazo y sus apremios, y, a la vez, de encontrarse fuera de él en plena y libre posesión de sí mismo [...] el gnóstico no hace otra cosa, a todo lo largo de su itinerario, que aspirar a descubrir y a recobrar su ser personal, auténtico, radical; a lo que tiende es a *conocer* en toda su extensión quién es él, y, mediante ello, a convertirse integralmente en lo que él es”, Henri-Charles Puech, *En torno a la Gnosis (I)*, Taurus, Madrid, 1982, pp. 15 y ss., cit. en Javier Barraycoa, *Tiempo muerto...*, op. cit., pp. 115 y 116.

forma de gobierno que controla tanto los aspectos de la vida pública como la privada, ha sido una de las grandes losas de la modernidad política. No se puede decir que, en cualquier caso, el poder en la modernidad siempre acabe tomando este aspecto, pero tampoco se puede negar que nunca antes se había producido tal atrocidad. No se pretende afirmar o dar a entender que la democracia es otra forma de totalitarismo, pero sí subrayar los peligros del moderno poder absoluto. Por ello, vamos a llevar a cabo una comparación entre los aspectos característicos de los totalitarismos y de la concepción del poder democrático descrita hasta el momento.

Se ha anotado que uno de los rasgos definitorios de la modernidad es el absolutismo de un poder secularizado, fruto del pacto que da origen a la sociedad, cuya legitimidad no reside en algún aspecto externo a la realidad social: sólo de la sociedad puede brotar el propio poder. De ahí que no sorprenda que Hannah Arendt, en la obra que más extensa y genuinamente analiza la esencia del fenómeno totalitario, afirme que “a la verdadera naturaleza de los regímenes totalitarios corresponde el exigir el poder”⁴⁴. Dada la condición específica de una sociedad y de un poder así entendidos, en la modernidad sólo se puede reclamar el poder a través de la ley, expresión del consenso originario del hecho social. No obstante, es paradójica la coherencia que reivindica Hitler al afirmar que “el estado total no debe conocer diferencia entre la ley y la ética”⁴⁵. Por un lado, es justa la búsqueda de la adecuación de la ley a la moralidad de un pueblo; sin embargo, puesto que se entienden las relaciones interpersonales como luchas de voluntades, en la práctica, tal y como se ha empezado a vislumbrar antes, es la ley la que decide qué es bueno, justo y verdadero: he aquí una inversión cuyo peligro no dista del establecimiento de criterios por los que aquellos que forman el todo social deban interpretar su existencia. Ésta es la consecuencia última de la exigencia de poder del soberano: el control de la configuración de la ley. Así, en la práctica, la ley es el principal instrumento del que el Estado se sirve para llevar a cabo la imposición de la voluntad general en la lucha de voluntades con los súbditos.

Ahora cabe apreciar, si bien lo apuntado nos permite captar la esencia de la construcción y razón de ser del Estado, que éste ha sufrido múltiples variaciones en su devenir en el tiempo y en su entrada en la posmodernidad. Entonces, deberemos batallar con otra de las afirmaciones que encontramos en la obra de Barraycoa, de la que se desprende que el Estado posmoderno, con la democracia occidental como paradigma, ha transformado hasta tal punto las estructuras de poder que ya no debe

⁴⁴ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 2006, p. 612.

⁴⁵ Advertencia del Führer a los juristas en 1933, citada por Hans Frank, *Nationalsozialistische Leitsätze für ein neuer deutsches Strafrecht*, segunda parte, 1936, p. 8, cit. en lb., p. 537.

hacer explícita la imposición de *su* voluntad: “[El Estado posmoderno] es una estructura de poder tan consolidada que puede *desaparecer* sin dejar de existir; puede *ordenar* sin mandar. El sistema está tan consolidado que puede permitirse dejar de dar órdenes”⁴⁶. Salvando las distancias, Arendt, pese a que no se está refiriendo exactamente a lo mismo, dirá del totalitarismo que algo de lo que se puede estar seguro es que en él, “cuanto más visibles son los organismos del gobierno, menor es su poder”⁴⁷. Si en el totalitarismo “el poder auténtico comienza donde empieza el secreto”⁴⁸, en la democracia el secreto aparecerá como construcción simbólica. En la posmodernidad, el Estado no legitima la estructura de poder con el monopolio del uso de la violencia física; será más efectivo el control simbólico⁴⁹.

Es el propio Barraycoa quien nos ayuda a entender cómo el poder, en ese proceso que consagra la democracia como el último estadio de la historia, consigue articular los códigos simbólicos necesarios para que el individuo juzgue su existencia según unos criterios construidos *racionalmente*. A este respecto, es digna de análisis la aparición de valores que, pese a que son verdaderos y aparecen de natural en el hombre, son reducidos o deformados por las élites de poder en la posmodernidad, de tal modo que mitigan el exceso de imposición del poder al tiempo que permiten la acción *libre* del individuo⁵⁰. Así, el Estado consigue hacer eficiente la *voluntad general* modulando ideológicamente la *autonomía* individual⁵¹:

El Estado posmoderno —continúa el profesor Barraycoa— se ha transformado en una ingente maquinaria simbólica de situaciones culpabilizadoras de las que el ciudadano no puede sustraerse: abandonar el perro, no recoger sus excrementos, imponer la autoridad a los hijos, defraudar a hacienda, ostentar dogmatismos ideológicos, engordar, fumar,...

⁴⁶ Javier Barraycoa, *Sobre el poder...*, op. cit., p. 95.

⁴⁷ Hannah Arendt, op. cit., p. 548.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Recordemos que la violencia, último criterio de poder, estaba en la base de la construcción del Estado, pues con el monopolio de su uso garantizaba la legitimación de la estructura de poder. Tal es la definición que del Estado moderno Weber considera más acertada: “Por *estado* debe entenderse un instituto político de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al monopolio legítimo de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente”, Max Weber, op. cit., pp. 43 y 44. Lipovetsky analiza cómo el individualismo es una de las consecuencias que se derivan de un proceso por el que ya no caben en la sociedad los códigos de venganza que configuran la natural cohesión del grupo, sino que es el Estado el único que puede impartir represalias violentas, cfr. Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 2002, pp. 173 y ss.

⁵⁰ Existe una relación entre la autonomía individual y la necesidad de configurar (de someterse a) una realidad simbólica, y tiene que ver con lo apuntado sobre la ruptura gnóstica: “El hombre posmoderno se encuentra ante la angustiada necesidad de renegar de su pasado histórico, de autoproclamar su subjetividad, de rechazar todo aquello que condicione su auto-determinación. [...] De ahí que necesite configurar un «cosmos simbólico»”, cfr. Javier Barraycoa, *Tiempo muerto...*, op. cit., p. 178.

⁵¹ En este sentido, es interesante la reflexión de Barraycoa sobre construcciones simbólicas tales como la globalización, o de valores como la solidaridad, el ecologismo o el multiculturalismo, cfr. Javier Barraycoa, *Sobre el poder...*, op. cit., pp. 104 y ss.

Prácticamente no queda un ámbito de la existencia en la que el individuo no encuentre motivos de culpabilización y autocensura. Así, la estructura de poder va imponiendo comportamientos, juicios sobre la realidad, actitudes y afectividades que permiten la subsistencia de la propia estructura de poder sin necesidad de patentizar su fuerza [...] Por eso, la estructura de poder, hoy más que nunca, procura educar en ciertos valores e imponerlos⁵².

El proceso de coacción que otrora era fruto de la imposición violenta de la voluntad general es ahora adoptado *libremente* por el súbdito: “El hombre moderno —dice Barraycoa— no siente la coacción del poder político porque ha interiorizado las consignas que emanan de la estructura de poder [...] Las estructuras muy reguladoras de la conducta no excluyen el sentimiento de libertad e individualidad”⁵³. Es decir, la voluntad del Estado se impone garantizando la individualidad, aunque lo haga de manera *virtual* o *simbólica*. Además, así el Estado consigue legitimar su presencia.

En resumen, la legitimidad simbólica de la estructura de poder democrático viene dada por la aparición de dos grandes ideas: la del progreso y la del individualismo, que, en cierta medida, no se pueden entender la una sin la otra. Por un lado, está el hecho de que el Estado moderno nazca de la ruptura con el *viejo orden*, que se presenta como la liberación revolucionaria de hombres que acaban con una determinada jerarquía social establecida, y, paradójicamente, por otro lado, es el resultado del inevitable devenir del tiempo. Así, coinciden dos fenómenos contradictorios: la idea de progreso, en tanto que culminación de la historia por el movimiento autónomo de ésta, que aplasta las voluntades individuales; y, en otro sentido, pero con igual resultado, es en aquella culminación de la historia dónde dichas voluntades, haciendo un verdadero uso de su autonomía, quedan absolutamente desvinculadas de todo agente externo coactivo.

El Estado se exhibe como la conjugación entre la única forma política digna de la plenitud de los tiempos (mito del progreso⁵⁴) y una autonomía individual absoluta (individualismo): “El individuo se ve abocado a ser un ciudadano universal para gozar de la última etapa de la humanidad de felicidad”⁵⁵. El individuo debe casar el uso autónomo de una libertad desvinculada y no dependiente de nada con el movimiento inevitable de la Historia, cuyo cumplimiento racional sólo le está reservado al Estado⁵⁶.

⁵² Ibidem.

⁵³ Ib., p. 87.

⁵⁴ Para una mayor comprensión de la «dictadura» que impone el mito del progreso, cfr. Javier Barraycoa, *Tiempo muerto...*, op. cit., pp. 132 y ss.

⁵⁵ Javier Barraycoa, *Sobre el poder...*, op. cit., p. 103.

⁵⁶ “Para el idealista alemán (Hegel) lo *racional* en sí es la manifestación de una voluntad que no tiene otra determinación que no sea ella misma; una voluntad que no esté limitada por ninguna otra

Desde esta perspectiva del movimiento inevitable de la historia, cuya fiel expresión es el ordenamiento legal de la democracia, que siempre atiende a esas ideas que considera más justas y por las que debe luchar, se entiende que, como en el caso del totalitarismo, “todas las leyes se convierten en leyes de movimiento”⁵⁷. Tal y como advierte Arendt, es verdad que “en el cuerpo político del gobierno totalitario el lugar de las leyes positivas queda ocupado por el terror”; sin embargo, resulta que éste “es concebido como medio de traducir la ley del movimiento de la historia o de la naturaleza en la realidad”⁵⁸. Algo semejante ocurre en el caso de la democracia, donde el terror así ejecutado es traducido por el fomento de un modo de vida —como veíamos en el caso de los valores proclamados desde la estructura de poder— que procura el mismo objetivo: “Lo que tratan de lograr las ideologías totalitarias no es la transformación del mundo exterior o la transmutación revolucionaria de la sociedad, sino la transformación de la misma naturaleza humana”⁵⁹. Y aquí encontramos, como en el caso de las democracias occidentales, que su esencia o su intento de expansión no procede del anhelo de poder, sino sólo de razones ideológicas: “Hacer al mundo consecuente, demostrar que tenía razón su respectivo supersentido”⁶⁰.

Podemos empezar a intuir las semejanzas que se encuentran en la base de la construcción política tanto del totalitarismo como de la democracia, que es lo que aquí se pretende resaltar. Así, por un lado, la fuerza de la ideología (que hasta ahora se ha llamado construcción simbólica) reside en que, una vez ha sido absolutamente tomada en serio y no cuestionada la validez total de la primera premisa, se convierte en el núcleo de sistemas lógicos que albergan “los primeros gérmenes del desprecio totalitario por la realidad y por los hechos”⁶¹. Pero, además, se hace imprescindible resaltar que el sistema lógico de la ideología queda refortalecido por la propia estructura y organización estatal: “El poder, tal como es concebido por el totalitarismo, descansa exclusivamente en la fuerza lograda a través de la organización”⁶².

El poder en la posmodernidad no es efectivo en la medida en que se impone —al menos de manera evidente—, sino en tanto que consigue que sea el propio individuo quien se auto-coacciona. Por ejemplo, Mannheim evidencia cómo la fuerza de la educación recae en el hecho de que sea un elemento de control social: “La educación

voluntad —sea humana, sea divina— o por la naturaleza de las cosas. En la historia, para Hegel, esto sólo lo consigue el Estado”, *ib.*, pp. 65 y 66.

⁵⁷ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 621.

⁵⁸ *ib.*, pp. 622 y 623.

⁵⁹ *ib.*, 615.

⁶⁰ *ib.*, p. 614.

⁶¹ *Ibidem.*

⁶² *ib.*, p. 565.

social debe, pues, tomar en cuenta la influencia educativa de las normas y mecanismos sociales, y modificarlos para llegar a las finalidades deseadas”⁶³. Es necesario que el individuo capte la esencia de los valores democráticos e interiorice las normas por las que se rige este régimen político, o, de lo contrario, no se podrán alcanzar los fines deseados. La consistencia de la democracia depende de que todas sus instituciones estén orientadas a fines democráticos. Son relevantes las contundentes afirmaciones de Bernhard sobre la educación estatal y lo que de ella se deriva:

La escuela es la escuela del Estado, donde se convierte a los jóvenes en criaturas del Estado, es decir, única y exclusivamente en secuaces del Estado. Cuando ingresé en la escuela, ingresé en el Estado [...] y me ha convertido en un hombre reglamentado y registrado y domado⁶⁴.

Si bien en la tradición la educación es un camino hacia lo real, el elemento imprescindible sobre el que el hombre descubre el ser de las cosas y de sí mismo, en la modernidad se ha convertido en la herramienta fundamental sobre la que se sustenta todo el sistema democrático. El contenido de la educación ya no es discutible siempre y cuando esté dirigido a un claro objetivo: dotar de legitimidad al sistema democrático; o, peor, conseguir que el súbdito ni se plantee siquiera tal legitimidad. Lipovetsky, siempre incisivo, analiza cómo incluso la política espectacularizada de la democracia persigue esos mismos objetivos:

Hipnotizado por los líderes-estrellas, engañado por los juegos de imágenes personalizadas, por artificios y falsas semejanzas, el pueblo ciudadano se ha transformado en pueblo de espectadores pasivos e irresponsables. La política espectáculo enmascara los problemas de fondo, sustituye los programas por el encanto de la personalidad y entorpece la capacidad de razonamiento y juicio en provecho de las reacciones emocionales y de los sentimientos irracionales de atracción o antipatía. Con la media-política, los ciudadanos se han infantilizado, ya no se comprometen en la vida pública y son alienados y manipulados a través de artilugios e imágenes; la democracia se ha *desnaturalizado* y *pervertido*... Así, tanto el discurso de izquierdas como el de derechas se vuelven cada vez más homogéneos; asistimos a un proceso de uniformización y de neutralización del discurso político que está *acaso en vías de desvitalizar y, quien sabe si de matar, la política*⁶⁵.

El pueblo se ha convertido en un mero espectador irresponsable, que nada tiene que decir en el más popular de los regímenes políticos. La educación estatal, tanto a través

⁶³ Karl Mannheim, *Libertad, Poder y planificación democrática*, FCE, México, 1953, pp. 213.

⁶⁴ T. Bernhard, *Maestros antiguos*, cit. en Pierre Bourdieu, *Razones prácticas*, Anagrama, Barcelona, 1997, pp. 91 y s.

⁶⁵ Gilles Lipovetsky, *El imperio de lo efímero*, Anagrama, Barcelona, 1990, pp. 226- 227.

de la escuela, como de la política despolitizada y del modo de vida que entra en las categorías de lo normal —proclamado por las élites de poder—, ha conseguido que los mensajes del poder no deban explicitar la violencia a que se someterá al individuo que traspase las fronteras de lo social y democráticamente establecido y permitido.

Esto sólo se puede conseguir si, como decimos, la máxima prioridad ideológica del Estado es la de justificar la razonabilidad de las dos grandes ideas que se han destacado: igualdad y libertad. A partir de ahí, el Estado posmoderno, al reinterpretar simbólicamente la realidad, es capaz de “encarnarse en la *subjetividad*, bajo formas de estructuras mentales, de percepción y pensamiento. [...] capaz de penetrar en las conciencias y las inteligencias”⁶⁶. En definitiva, la consistencia lógica e institucional de la ideología persigue un único objetivo: suplantar la evasión de la realidad, que ya ha sido explicada con el fenómeno gnóstico. Así, sólo es posible relacionarse con ella a partir de la idea que da origen a la ideología y que es mantenida por la estructura de poder. El hombre no consigue descubrir en toda su amplitud su identidad, pues la ideología limita el campo de visión y encoge violentamente su experiencia. Este es el punto de coincidencia entre la barbarie totalitaria y el individualismo democrático:

El totalitarismo busca no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos. El poder total sólo puede ser logrado y salvaguardado en un mundo de reflejos condicionados, de marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad⁶⁷.

La superfluidad de un hombre que no atienda a la dramaticidad de las grandes cuestiones de su existencia sólo puede darse en la medida en que la estructura de poder se asegura de introducirlo en la más absoluta soledad. No es descabellado afirmar que la democracia occidental actual está delineada por rasgos totalitarios. Hace más de 150 años cuando Alexis de Tocqueville intuyó el verdadero peligro de un poder que garantiza la igualdad a toda costa. Él, como en el caso de la ideología totalitaria, que pretende cambiar la misma naturaleza humana, apunta en ese mismo sentido:

Es más fácil establecer un gobierno absoluto y despótico en un pueblo donde las condiciones sociales son iguales que en otro cualquiera, y opino que si semejante gobierno llegara a implantarse en tal pueblo, no sólo oprimiría a los hombres, sino que a la larga les despojaría de los principales atributos de la humanidad⁶⁸.

⁶⁶ Javier Barrycoa, *Sobre el poder...*, op. cit., p. 34.

⁶⁷ Hannah Arendt, op. cit., p. 613.

⁶⁸ Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, Vol. 2, Alianza, Madrid, 2005, p. 409.

2. Individualismo

Podemos resumir todo lo dicho hasta el momento con otra de las sentencias del profesor Barraycoa, para quien “la modernidad política puede interpretarse como una fascinación ante el *Leviatán*, siempre y cuando el *Leviatán* represente la consagración del individualismo”⁶⁹. Esta fascinación por el poder político sólo es comprensible desde una perspectiva según la cual el hombre está convencido de que es dicho poder político el que le garantiza una vida digna. Sin embargo, ya se ha visto cuáles son los peligros de esa adoración al poder estatal, que intenta legitimarse *encarnándose en la subjetividad*. Ésa es la fuerza de la ideología: ofrecer una determinada respuesta a la existencia de cada hombre, a la interpretación de la realidad, pero desde una posición absolutamente teórica y abstracta, desvinculada de la realidad y de la experiencia. Como se ha empezado a entrever, las democracias posmodernas orientan todas sus instituciones hacia un individualismo que dispone al hombre en una situación en la que ha dejado de plantearse las grandes cuestiones de la existencia. La sentencia de Arendt es reveladora de lo que queremos decir para el caso de las democracias en tanto que instrumentos *totalitarios* al servicio de la ideología individualista: “El propósito de la educación totalitaria nunca ha sido inculcar convicciones, sino destruir la capacidad para formar alguna”⁷⁰. El hecho de que un solo hombre decida *vender* su razón, su libertad y su experiencia a la ideología propuesta desde la estructura de poder para dar con la respuesta a la existencia es el más trágico que se pueda contemplar; y es que “las ideologías nunca se hallan interesadas en el milagro de la existencia”⁷¹.

2.1. La lógica de la igualdad

Si definimos, con la pensadora alemana Hannah Arendt, la ideología como “la lógica de una idea”, y decimos que “su objeto es la historia, a la que es aplicada la idea”, entenderemos que “trata el curso de los acontecimientos como si siguieran la misma «ley» que la exposición lógica de su «idea»”⁷². En definitiva, es la idea, revestida de un racionalismo deductivo-cientificista, la que proyecta una explicación de la realidad, pues las ideologías pretenden “conocer los misterios de todo el proceso histórico —los secretos del pasado, las complejidades del presente, las incertidumbres del futuro— merced a la lógica inherente a sus respectivas ideas”⁷³. Y eso es lo que se ha visto con la exposición del ejemplo concreto de la idea del *buen salvaje* ruosseaniano, cuyo

⁶⁹ Javier Barraycoa, *Sobre el poder...*, op. cit., p. 46.

⁷⁰ Hannah Arendt, op. cit., p. 627.

⁷¹ *Ib.*, p. 628.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

recorrido lógico-deductivo nos ha conducido inevitablemente al contrato social sobre el que, en definitiva, se fundamenta la construcción del Estado moderno democrático tal y como lo hemos presentado. La idea que se convierte en premisa inicial de todo el recorrido dialéctico del sistema ideológico de Rousseau es la de igualdad.

Antes de abordar la otra gran cuestión de nuestros días, la libertad, diremos, con Tocqueville, que los hombres de hoy “experimentan un amor mucho más ardiente y tenaz por la igualdad que por la libertad”⁷⁴. En ese sentido, con Barraycoa descubriremos que la fuerza del ideal de igualdad en la modernidad reside, en primer lugar, en la idea de “*restauración o elevación* de la naturaleza humana en sentido gnóstico”⁷⁵. Para la gnosis, deben ser superadas las desigualdades originadas por el mundo carnal. De ahí que, como se ha visto en el contractualismo rousseauiano, “la restauración de un *estado de caída* se asocie a un proceso de igualación”⁷⁶. Y, en segundo lugar, con Max Scheler atenderemos a la fuerza de un concepto en cuyo origen se encuentra el resentimiento:

La tesis de la igualdad primaria de las facultades espirituales humanas sostiene que todas las desigualdades existentes se reducen a diferente cantidad de *trabajo* y experiencia, o que descansan en organizaciones artificiosas e «injustas», que el pathos de la época tiende con toda su fuerza a anular⁷⁷.

En palabras de Tocqueville, parece que “los hombres serán perfectamente libres porque serán enteramente iguales, y serán perfectamente iguales porque serán enteramente libres”⁷⁸. Es decir, es el ideal de la igualdad —sea fruto inevitable del progreso de la dialéctica histórica hegeliana o de la acción revolucionaria de los hombres— el que hará libres a los hombres. En cualquier caso, como ya se ha dicho, tan sólo al Estado le queda reservado el privilegio de llevar a cabo ese ideal. El hombre no llegará a ser lo que está llamado a ser sin la intervención del Estado:

Una vez más —apunta Barraycoa—, creemos ver en ello la función religiosa y redentora del Estado moderno. La concesión de la ciudadanía, en la modernidad, se enraíza en un proceso asociado a la *humanización* del hombre. [...] El hombre-individuo no es hombre todavía, debe ser *humanizado*, debe ser completado. Sólo los Estados modernos, desposeyendo a las personas de sus determinaciones históricas, lograrán un tipo de hombre-ciudadano que *unificará* a la *humanidad*. Con otras palabras, la igualación no consiste en una pura *nivelación económica*, sino en crear individuos semejantes e

⁷⁴ Alexis de Tocqueville, op. cit., p. 123.

⁷⁵ Javier Barraycoa, *Sobre el poder...*, op. cit., p. 64.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Max Scheler, *El resentimiento en la moral*, Caparrós editores, Madrid, 1993, p. 142, cit. en *Ib.*, p. 65.

⁷⁸ Alexis de Tocqueville, op. cit., p. 123.

iguales, homologables a los individuos de cualquier sociedad. [...] Por eso, la universalización del concepto de *ciudadano* se lleva a cabo despreciando el hombre concreto, al individuo real. [...] Entender como el fin del Estado el procurar un proceso de humanización, esto es de alcanzar *algo que todavía no se posee*, refuerza nuestra tesis de un dominio gnóstico sobre las categorías políticas modernas⁷⁹.

Precisamente por esta razón nos atrevemos a afirmar el carácter ideológico del moderno ideal de igualdad, pues, así entendida, la igualdad no es algo que ya se dé en la propia realidad (lo que *es*), sino que debe ser conseguida (lo que *debería ser*) por la acción de la construcción política. Volvemos a ver que toda ideología desprecia la realidad. Pero, además, también cabe subrayar los rasgos totalitarios del régimen político al que da vida la ideología de la igualdad, pues —como dirá Arendt— “todas las ideologías contienen elementos totalitarios”⁸⁰. Es la misma pensadora alemana la que nos proporciona tres elementos específicamente totalitarios propios de todo pensamiento ideológico: en primer lugar, “las ideologías se hallan siempre orientadas hacia la historia, incluso cuando, como en el caso del racismo, parten aparentemente de la premisa de la naturaleza”; en segundo lugar, el pensamiento ideológico se emancipa de la realidad y de la experiencia, e “insiste en una realidad «más verdadera», oculta tras todas las cosas perceptibles”, que sólo puede ser captada por ese *sexto sentido* que proporcionan el adoctrinamiento ideológico de las instituciones docentes y la propaganda; y, por último, la ideología supone un proceso consistente de argumentación que parte de una “premise axiomáticamente aceptada” y cuya “deducción puede proceder lógica o dialécticamente”⁸¹. Los tres elementos se pueden apreciar en la descripción del poder democrático que hemos llevado a cabo.

No obstante se han subrayado los tres elementos esenciales de toda ideología, como ocurre en el caso de los totalitarismos, cabe resaltar que el verdadero poder de persuasión de las ideologías reside en la «irresistible fuerza de la lógica»: “la tiranía de la lógica —continúa Arendt— comienza con la sumisión de la mente a la lógica como un proceso inacabable en el que el hombre se apoya para engendrar sus pensamientos”⁸². Esto es lo que se ha advertido como el principal peligro de la actual democracia. Ésta puede *sugerir* al hombre posmoderno que adquiera unas claves existenciales que, paradójicamente, vacían de contenido la existencia, pues desaparecen las preguntas que sobre ella nacen en la experiencia. Además, es imprescindible no perder de vista el hecho de que el Estado es el único encargado de garantizar la verdadera igualdad y la

⁷⁹ Javier Barrycoa, *Sobre el poder...*, op. cit., pp. 68 y 69.

⁸⁰ Hannah Arendt, op. cit., p. 630.

⁸¹ *Ib.*, pp. 630 y 631.

⁸² *Ib.*, p. 633.

plenitud humana, y que así ofrece una respuesta a la ruptura gnóstica con la realidad, por lo que el hombre queda a merced de ese poder absoluto al que adora.

La fuerza de la ideología es idéntica en cualquiera de los regímenes en que aparezca. Sin embargo, si la consecuencia lógica última de la ideología totalitaria era la de alcanzar la superfluidad de los hombres por medio del terror, la ideología democrática consolidará la superfluidad del hombre a través del bienestar proporcionado por el «Estado-providencia» definido por Lipovetsky: “A medida que crece el narcisismo, triunfa la legitimidad democrática. [...] Aunque los ciudadanos no utilicen su derecho político, aunque disminuya la militancia, aunque la política se torne espectáculo, ello no afecta al apego a la democracia”⁸³.

Antes de abordar ese narcisismo al que Lipovetsky hace referencia como culminación posmoderna del moderno individualismo, veamos cómo Tocqueville ya había intuido la relación causal entre la igualdad y el bienestar:

Entre todas las pasiones que la igualdad origina o favorece, hay una particularmente viva y que se suscita simultáneamente en el corazón de todos los hombres: el amor al bienestar, que constituye el rasgo más sobresaliente e indeleble de las épocas democráticas⁸⁴.

Este preciso bienestar es el que consigue adormecer el drama de la existencia humana, dejando al hombre en manos del poder. Tocqueville atestigua que la igualdad origina “inclinaciones muy peligrosas, pues tiende a aislarlos [a los hombres] entre sí, hasta llevar a cada uno a no ocuparse más que de él, y provoca desmesuradamente en su alma el amor de los goces materiales”⁸⁵. Lo que decimos no queda muy lejano a la apreciación de Arendt según la cual advierte que la preparación totalitaria es exitosa cuando aísla a los hombres:

La preparación ha tenido éxito cuando los hombres pierden el contacto con sus semejantes tanto como con la realidad que existe en torno a ellos; porque, junto con estos contactos, los hombres pierden la capacidad tanto para la experiencia como para el pensamiento. El objeto ideal de la dominación totalitaria no es el nazi convencido o el comunista convencido, sino las personas para quienes ya no existe la distinción entre el

⁸³ Gilles Lipovetsky, *La era...*, op. cit., pp. 129 y 130.

⁸⁴ Alexis de Tocqueville, op. cit., p. 39.

⁸⁵ *Ib.*, p. 35.

hecho y la ficción (es decir, la realidad de la experiencia) y la distinción entre lo verdadero y lo falso (es decir, las normas del pensamiento)⁸⁶.

Sólo esa separación entre la realidad y la fantasía facilitará que la lógica de la ideología penetre en el pensamiento y ocupe el lugar de la verdadera experiencia que el hombre hace al entrar en contacto con la realidad. Es decir, el poder democrático, en tanto que producto de la ideología de la igualdad, necesita, como empezábamos a anotar anteriormente, orientar todas sus estructuras hacia un bienestar que aisle al hombre al tiempo que consiga legitimarse, aunque sea por ausencia de exigencia por parte de los súbditos. Y para cerrar la tesis de que el terror totalitario es traducido en la democracia posmoderna por un bienestar ideológico que emancipa al hombre de su humanidad, cabe atender a la espeluznante predicción de Tocqueville. Lo que él advertía como una amenaza es hoy una realidad:

Veo una inmensa multitud de hombres parecidos y sin privilegios que los distinguan incesantemente girando en busca de pequeños y vulgares placeres, con los que contentan su alma, pero sin moverse de su sitio. Cada uno de ellos, apartado de los demás, es ajeno al destino de los otros; sus hijos y sus amigos forman para él toda la especie humana; por lo que respecta a sus conciudadanos, están a su lado y no los ve; los toca y no los siente; no existe sino en sí mismo y para él mismo, y si bien le queda aún la familia, se puede decir que ya no tiene patria. Por encima se alza un poder inmenso y tutelar que se encarga exclusivamente de que sean felices y de velar por su suerte. Es absoluto, minucioso, regular, previsor y benigno. Se asemejaría a la autoridad paterna si, como ella, tuviera por objeto preparar a los hombres para la edad viril; [...] este poder quiere que los ciudadanos gocen, con tal de que no piensen sino en gozar. Se esfuerza con gusto en hacerlos felices, pero en esa tarea quiere ser el único agente y el juez exclusivo; [...] ¿no podría librarles por entero de la molestia de pensar y del trabajo de vivir? [...] No destruye las voluntades, las ablanda, las doblega y las dirige; rara vez obliga a obrar, se opone constantemente a que se obre; no mata, impide nacer; no tiraniza, pero mortifica, reprime, enerva, apaga, embrutece y reduce al cabo a toda la nación a un rebaño de animales tímidos e industriosos cuyo pastor es el gobierno⁸⁷.

Es una extensa cita que recoge (mejor, pronostica) todo lo que se ha dicho hasta el momento: la ideología igualitarista, al servicio de un poder absoluto al que todo ciudadano *voluntariamente* se somete, tiene como único objetivo consolidar la supervivencia de la democracia. La igualdad y la democracia son inconcebibles la una sin la otra; hay que ver, no obstante, el precio al que se consigue el ideal de la igualdad.

⁸⁶ Hannah Arendt, op. cit., p. 634.

⁸⁷ Alexis de Tocqueville, op. cit., p. 405.

2.2. La liberación masificada

El mito del progreso ampara al régimen democrático y al individualismo como los únicos dignos de la plenitud de los tiempos. La democracia se presenta como el régimen en el que se consagran las dos grandes ideas a las que ya nos hemos referido con anterioridad: la igualdad y la libertad. Ésta, que se origina en la acción libre de los hombres, *libera* al hombre, le permite ser él mismo, sin condicionantes externos que influyan en la identidad que él mismo se construye. Del mismo modo en que ocurre con la democracia, el individualismo nace de ese ideal de igualdad que caracteriza la modernidad, y, por otro lado, consolida esa *libertad individual* entendida como la ruptura con todo vínculo opresor.

Ya se ha analizado cómo el título de ciudadano concedido por el Estado, que iguala y redime a todos los hombres, es lo que les permite alcanzar su plenitud y la libertad. En ese mismo sentido, Barraycoa afirma que “si el *ciudadano* es un título revolucionario para el que ha conseguido la *libertad moderna*, el individualismo es la expresión del hombre moderno despojado de sus entornos sociales e históricos que se encuentra ante sí el formidable poder del Estado”⁸⁸. Es decir, mantiene la tesis según la cual el Estado es el que engendra el individualismo: “Es el Estado moderno el que produce al *individuo*; y es la perpetuación del *individuo* lo que permite la consolidación del Estado moderno. El individualismo, en fin, es el configurador de las sociedades de masas”⁸⁹. Es más, ahora nos interesa entrar en el análisis de la relación que se da entre el individualismo y las masas, y verificar si “las masas como fenómeno sociológicamente reciente [...] sólo son explicables por la aparición del individuo”⁹⁰.

Cuando Ortega y Gasset, en su obra *La rebelión de las masas*, analiza los rasgos característicos del hombre-masa, dirá de él que se asemeja en todo a un «niño mimado», que se cree perfecto y que, seguro de sí y sin aparente limitación, no se cuestiona qué ha hecho posible la facilidad de su existencia. Es decir, por un lado, en relación a la esencia y a la construcción de la estructura de poder estatal de la que se ha hablado en la primera parte del presente trabajo, el hombre ya no delibera sobre su legitimidad: “La perfección misma con que el siglo XIX ha dado una organización a ciertos órdenes de la vida es origen de que las masas beneficiarias no la consideren como organización, sino como naturaleza”⁹¹. Y, en segundo lugar, vemos que a las masas, en el centro de las cuales nos encontramos a un individuo que “llega a creer

⁸⁸ Javier Barraycoa, *Sobre el poder...*, op. cit., p. 45.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Espasa Calpe, Madrid, 2006, p. 125.

efectivamente que sólo él existe [...] no les preocupa más que su bienestar⁹². No sólo es evidente la relación entre el nacimiento y la consolidación del Estado moderno y el individualismo⁹³, sino que sería inconcebible sin la instrumentalización del bienestar.

Pese a la distancia en el tiempo y en el fundamento de su pensamiento, siguiendo el mismo camino ya trazado por Tocqueville, Ortega también verá cómo el bienestar provoca una ruptura del contacto con la realidad:

[El hombre] Se encuentra rodeado de instrumentos prodigiosos, de medicinas benéficas, de Estados previsores, de derechos cómodos. Ignora, en cambio, lo difícil que es inventar esas medicinas e instrumentos y asegurar para el futuro su producción; no advierte lo inestable que es la organización del Estado, y apenas si siente dentro de sí obligaciones. Este desequilibrio le falsifica, le vacía en su raíz de ser viviente, haciéndole perder contacto con la sustancia misma de la vida, que es absoluto peligro, radical problematismo⁹⁴.

Un desequilibrio que vacía al hombre. El hecho de no mirar más allá que de uno mismo falsifica y origina la disolución del nexo con la realidad. Nos encontramos ante severas afirmaciones que, para entenderlas adecuadamente, requieren que nos sumerjamos en la esencia de la otra gran idea que recorre la modernidad: la libertad. Sólo así podremos entender —en palabras del propio Ortega— que la forma de vida que más se traiciona a sí misma es la que viene delineada por la figura del «señorito satisfecho», dado que éste cree que “ha venido a la vida para hacer lo que le dé la gana”⁹⁵. La «insinceridad» es el rasgo característico del hombre-masa, pues Ortega entiende que “no se puede hacer sino lo que cada cual *tiene* que hacer, *tiene* que ser”; dado que, en este punto, el hombre sólo posee “una libertad negativa de albedrío”⁹⁶.

En contraposición a lo que mantiene Ortega, Erich Fromm defiende que la libertad es el resultado de la expresión espontánea y creadora del individuo, y que no será auténtica si no se origina exclusivamente en la propia y libre voluntad. Así, el «proceso de individuación» que presenta el psicólogo consta de dos estadios, sin los cuales no es posible alcanzar la verdadera libertad ni, por consiguiente, la absoluta y plena

⁹² Ib., pp. 124 y 125.

⁹³ Para ahondar en esa relación de causalidad entre la aparición del Estado y la del individuo, es Ortega quien, analizando la estructura psicológica de un hombre-masa al que el Estado y los avances técnicos sólo le procuran facilidades, argumenta que se encuentra lo siguiente: “1.º, una impresión nativa y radical de que la vida es fácil, sobrada, sin limitaciones trágicas; por tanto, cada individuo medio encuentra en sí una sensación de dominio que, 2.º, le invita a afirmarse a sí mismo tal cual es, dar por bueno y completo su haber moral e intelectual [...] por tanto, 3.º, intervendrá en todo imponiendo su vulgar opinión sin miramientos, contemplaciones, trámites ni reservas”, Ib., p. 160.

⁹⁴ Ib., p. 164.

⁹⁵ Ib., p. 165.

⁹⁶ Ibidem.

realización del yo: por un lado, el hombre debe «liberarse de» todos aquellos vínculos primarios que impiden el desarrollo humano hacia una “individualidad libre, capaz de crear y autodeterminarse”⁹⁷; y, en segundo lugar, para no caer en la soledad a la que inevitablemente se ve abocado el individuo al romper con el cordón umbilical que lo ataba al mundo exterior y que le otorgaba la seguridad de una pertenencia, debe hacer crecer la fuerza del yo y «liberarse para» ser plenamente él y no caer bajo la imposición de ningún agente externo.

A pesar de encontrarnos ante dos concepciones de la libertad absolutamente contrapuestas —la primera para aceptar el destino auténtico del yo, y la segunda para crear esa autenticidad—, los dos autores intuyen el malestar que se da en el individualismo masificado del hombre moderno. Esto es lo que claramente se ha visto en la presentación que del hombre-masa ha articulado Ortega y Gasset. Sin embargo, la tesis de Fromm requiere una mayor explicación. Para él, la modernidad se ha convertido en la época en la que toda la estructura política, social, religiosa y cultural ha roto con aquellos vínculos primarios con los que la Edad Media aprisionaba a los hombres: “Los principios del liberalismo económico, de la democracia política, de la autonomía religiosa y del individualismo en la vida personal dieron expresión al anhelo de libertad y al mismo tiempo parecieron aproximar la humanidad a su plena realización”⁹⁸. No obstante la «liberación de» una determinada concepción del mundo *impuesta* al hombre, aparecieron otros sistemas —tal y como confiesa el propio Fromm— que negaban todo lo que se había conseguido y que no permitían que el hombre se «liberara para» ser él mismo: “La esencia de tales sistemas, que se apoderaron de una manera efectiva e integral de la vida social y personal del hombre, era la sumisión de todos los individuos, excepto un puñado de ellos, a una autoridad sobre la cual no ejercían vigilancia alguna”⁹⁹.

En otras palabras, puesto que así lo ha legado la ruptura moderna con la tradición, las masas sólo han podido alcanzar el primer estadio del proceso de individuación, motivo por el cual se someten a cualquier ideología. Es el mismo Fromm el que describe el mecanismo de evasión de la conformidad automática característico de las masas de nuestra época, según el cual el hombre se pierde de vista a sí mismo y juzga su existencia desde criterios irracionalmente mayoritarios:

⁹⁷ Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona, 2008, p. 75.

⁹⁸ *Ib.*, p. 34.

⁹⁹ *Ib.*, p. 35.

El individuo deja de ser él mismo; adopta por completo el tipo de personalidad que le proporcionan las pautas culturales y, por lo tanto, se transforma en un ser exactamente igual a todo el mundo y tal como los demás esperan que él sea. La discrepancia entre el «yo» y el mundo desaparece, y con ella el miedo consciente de la soledad y la impotencia¹⁰⁰.

Fromm advierte del peligro que supone para la plena realización del yo no poder desarrollar todas sus potencialidades racionales al no alcanzar la absoluta liberación, pues, para él, el problema radica en la verdadera espontaneidad de la acción:

La dificultad especial que existe en reconocer hasta qué punto nuestros deseos —así como los pensamientos y las emociones— no son realmente nuestros sino que los hemos recibido desde fuera, se halla estrechamente relacionada con el problema de la autoridad y la libertad. En el curso de la historia moderna, la autoridad de la Iglesia se vio reemplazada por la del Estado, la de éste por el imperativo de la conciencia, y, en nuestra época, la última ha sido sustituida por la autoridad anónima del sentido común y la opinión pública, en su carácter de instrumentos del conformismo. [...] No nos damos cuenta de que ahora somos prisioneros de este nuevo tipo de poder. Nos hemos transformado en autómatas que viven bajo la ilusión de ser individuos dotados de libre albedrío. [...] En su esencia el yo del individuo ha resultado debilitado, de manera que se siente impotente e inseguro. Vive en un mundo con el que ha perdido toda conexión genuina y en el cual todas las personas y las cosas se han transformado en instrumentos, y en donde él mismo no es más que una parte de la máquina que ha construido con sus propias manos. Piensa, siente y quiere lo que él cree que los demás suponen que él debe pensar, sentir y querer; y en este proceso pierde su propio yo, que debería constituir el fundamento de toda seguridad genuina del individuo libre¹⁰¹.

Este mecanismo de evasión, modulado por la estructura de poder, evita que el individuo pueda sentirse angustiado, pues, al transformarse en autómata y asimilar las opiniones aceptadas por todos, es idéntico a los millones de autómatas que le rodean. La modernidad ha colocado al hombre en una comprometida situación: le ha obligado a romper con aquellos órdenes que daban sentido a la existencia, y le ha abandonado prometiéndole la felicidad de una libertad desvinculada. El resultado es que el hombre ha evitado sentirse solo, pero a un coste demasiado elevado: la propia personalidad.

Y esto ocurre en el más *participativo* de los regímenes políticos. Si bien la democracia parece sustentarse en la acción comprometida de los individuos que la forman, la gran mayoría de ellos no adopta una posición activa. De ahí que Arendt pueda afirmar que la irrupción de los movimientos totalitarios desvelara que “las masas políticamente

¹⁰⁰ Ib., p. 270.

¹⁰¹ Ib., pp. 358 y 359.

neutrales e indiferentes podían ser fácilmente mayoría en un país gobernado democráticamente”¹⁰². En otras palabras, Arendt mantiene que la democracia puede funcionar “según normas activamente reconocidas sólo por una minoría”¹⁰³, dado que la característica de las masas democráticas es su indiferencia política. Al respecto, es revelador el diagnóstico de Lipovetsky sobre la relación entre el individuo posmoderno y la democracia: “La indiferencia pura y la cohabitación de los contrarios corren parejas: no se vota, pero se exige poder votar; nadie se interesa por los programas políticos pero se exige que existan partidos; no se leen los periódicos, pero se exige libertad de expresión”¹⁰⁴. En definitiva, se intuye que la legitimación del poder democrático, de hecho, pivota sobre la aparición de hombres desarraigados y políticamente no comprometidos: “La «despolitización» que vivimos —continúa Lipovetsky— corre paralela con la aprobación muda, difusa, no política del espacio democrático”¹⁰⁵.

En el origen del fenómeno de las masas no encontramos un hecho político, sino que es éste el que descubre la realidad del individualismo de las sociedades democráticas de las naciones-estado decimonónicas. La aparición de los movimientos de masas —nos dice Arendt— vino precedida por la radical atomización social y la individualización extremada que la ruptura del sistema de clases sacó a la luz¹⁰⁶: “La verdad es que las masas surgieron de los fragmentos de una sociedad muy atomizada cuya estructura competitiva y cuya concomitante soledad sólo habían sido refrendadas por la pertenencia a una clase”¹⁰⁷. Así, como apunta la pensadora alemana, ese aislamiento constituye el rasgo característico de un hombre-masa falto de relaciones sociales normales: “Esta amargura centrada en el yo, empero, aunque repetida una y otra vez en el aislamiento individual, no consistía un lazo común, a pesar de su tendencia a extinguir las diferencias individuales, porque no se hallaba basada en el interés común”¹⁰⁸.

¹⁰² Hannah Arendt, op. cit., p. 439.

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ Gilles Lipovetsky, *La era...*, op. cit., p. 130.

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ “Este carácter apolítico de las poblaciones de la nación-estado surgió a la luz sólo cuando se quebró el sistema de clases, llevándose consigo todo el tejido de hilos visibles e invisibles que ligan al pueblo con el cuerpo político. La ruptura del sistema de clases significaba automáticamente la ruptura del sistema de partidos, principalmente porque estos partidos, siendo partidos de intereses, ya no podían representar los intereses de clase. [...] De esta forma, los primeros signos de la ruptura del sistema continental de partidos no fueron las deserciones de los antiguos miembros de los partidos, sino el fracaso en el reclutamiento de los miembros de la nueva generación y la pérdida del asentimiento y del apoyo tácitos de las masas desorganizadas que repentinamente se despojaron de su apatía y acudieron allí donde vieron una oportunidad de proclamar su nueva y violenta oposición”, Hannah Arendt, op. cit., p. 442 y 443.

¹⁰⁷ Ib., p. 445.

¹⁰⁸ Ib., p. 444.

Es más, Arendt observa que ese aislamiento definitorio de la masa no permite soportar el carácter imprevisible e incomprensible de una realidad de la que anhelan escapar. El origen de la rebelión de las masas contra el «realismo» se encuentra en “su atomización, en su pérdida de estatus social, junto con el que perdieron todo el sector de relaciones comunales en cuyo marco tiene sentido el sentido común”¹⁰⁹. He aquí una síntesis de lo que se ha ido exponiendo a lo largo del recorrido llevado a cabo:

Ante la alternativa de enfrentarse con el crecimiento anárquico y la arbitrariedad total de la decadencia o inclinarse ante la más rígida consistencia fantásticamente ficticia de una ideología, las masas elegirán probablemente lo último y estarán dispuestas a pagar el precio con sacrificios individuales; y ello no porque sean estúpidas o malvadas, sino porque en el desastre general esta evasión les otorga un mínimo de respeto propio¹¹⁰.

Como ya se ha hecho notar, la evasión de la realidad, y la sumisión a cualquier tipo de ideología que ofrezca consistencia lógica e institucional, aunque sea porque le equipara idénticamente a todos los que le rodean, *libera* al hombre de la angustia que genera el sinsentido de las grandes cuestiones de la existencia. Es decir, el dolor de una existencia vacía azota a la razón, y ésta se decantará por la consistencia de la ideología antes que tener que afrontar por sí sola los peligros de la búsqueda de la verdad, si eso debe hacerse desde el aislamiento en el que la modernidad ha colocado al hombre.

Por ello Ortega dirá que el mayor peligro que acecha a la civilización europea, pese a que sea considerado una de sus mayores glorias, es el Estado contemporáneo: “La estatificación de la vida, el intervencionismo del Estado, la absorción de toda espontaneidad social por parte del Estado; es decir, la anulación de la espontaneidad histórica, que en definitiva sostiene, nutre y empuja los destinos humanos”¹¹¹. En definitiva, “la sociedad —continuará Ortega— tendrá que vivir *para* el Estado; el hombre, *para* la máquina de gobierno”¹¹². Parece que el individualismo que tanto anhela le coloca en una situación nada deseable. La libertad individual (como hemos visto a lo largo de la primera parte del trabajo) depende de la construcción política, pero ésta le hará pagar un costoso peaje: le someterá a sus directrices ideológicas, dejándole huérfano de significado y sin posibilidad de tomar partido en la esfera colectiva. En palabras de Javier Barrycoa, “el Estado, al encontrarse sin límites

¹⁰⁹ *Ib.*, p. 488.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ José Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 182.

¹¹² *Ibidem*.

internos en los contrapoderes que había destruido, se encuentra frente al individuo sólo y aislado”¹¹³.

2.3. Soledad y aislamiento: desorientación narcisista

A pesar de los respectivos análisis de los autores hasta ahora mencionados, parece que ante el Estado moderno, del que se han descrito algunos de sus principales rasgos constitutivos, aparece la *victoria* de un hombre que, definitivamente, ha alcanzado la absoluta autonomía. Y de ese triunfo participa, aún más, si cabe, el hombre posmoderno: un hombre independiente que se decide a sí mismo, que se construye según su *propio* criterio. Habrá que ver, entonces, cómo se conjuga el fenómeno de las masas con un individualismo entendido como la libertad de hacerse a sí mismo y de articular la propia identidad, sin atender a factores *ajenos* al yo.

Lipovetsky, por ejemplo, asegura que el desarrollo de las sociedades democráticas avanzadas favorece el impulso de un «proceso de personalización» que aniquila el ideal moderno de subordinación de lo individual a convenciones racionales colectivas: “El proceso de personalización ha promovido y encarnado masivamente un valor fundamental, el de la realización personal, el respeto a la singularidad subjetiva, a la personalidad incomparable”¹¹⁴. Es decir, ante el declive de las firmes ideologías colectivas de la modernidad, “el derecho a ser íntegramente uno mismo —sigue Lipovetsky—, a disfrutar al máximo de la vida, es inseparable de una sociedad que ha erigido al individuo libre como valor cardinal, y no es más que la manifestación última de la ideología individualista”¹¹⁵. Tal es la consecuencia lógica del proceso de personalización: el narcisismo, “símbolo del paso del individualismo «limitado» al individualismo «total»”¹¹⁶.

Con el sociólogo francés, podemos decir que el narcisismo es el resultado de la explosión de los derechos y deseos de autorrealización del yo. Como se ha hecho notar más arriba, también Lipovetsky nos testimonia la relación entre el individualismo y el bienestar, cuya consecuencia es, no ya un egoísmo recalcitrante, sino, como hemos visto, la deserción de la vida pública y la negativa por parte del hombre de afrontar las grandes cuestiones de la vida:

¹¹³ Javier Barrycoa, *Sobre el poder...*, op. cit., p. 45.

¹¹⁴ Gilles Lipovetsky, *La era...*, op. cit., p. 7.

¹¹⁵ *Ib.*, pp. 7 y 8.

¹¹⁶ *Ib.*, p. 12.

La *res pública* está desvitalizada, las grandes cuestiones «filosóficas», económicas, políticas o militares despiertan poco a poco la misma curiosidad desenfadada que cualquier suceso, «todas las alturas» se van hundiendo, arrastradas por la vasta operación de neutralización y banalización sociales. Únicamente la esfera privada parece salir victoriosa de ese maremoto apático; cuidar la salud, preservar la situación material, desprenderse de los «complejos», esperar las vacaciones: vivir sin ideal, sin objetivo trascendente resulta posible¹¹⁷.

Vemos que una de las características fundamentales de dicho narcisismo —pese a que no podría ser más positivo para Lipovetsky— es que el hombre ha perdido todo interés por las cuestiones que conciernen al ámbito de lo político, es decir, de la acción del hombre dirigida a su aspecto comunitario. En palabras de Hannah Arendt, el aislamiento “es ese callejón sin salida al que son empujados los hombres cuando es destruida la esfera política de sus vidas donde actúan conjuntamente en la búsqueda de un interés común”¹¹⁸. En el caso de la democracia, no se puede decir que la esfera política haya sido arrancada de la vida de los hombres, sin embargo, el efecto del individualismo radical en la vida de esos mismos hombres sí es ese. El individualismo consigue a través de la autoanulación lo que otros regímenes han logrado con la imposición.

Aunque para Lipovetsky no es un defecto de socialización, la indiferencia pura del sujeto posmoderno es el fruto incuestionable del proceso de personalización: “El deambular apático debe achacarse a la *atomización* programada que rige el funcionamiento de nuestras sociedades”¹¹⁹. Redundando en lo que ya se ha expuesto, él mismo dirá que “únicamente queda la búsqueda del ego y del propio interés, el éxtasis de la liberación «personal», la obsesión por el cuerpo y el sexo: hiper-inversión de lo privado y en consecuencia desmovilización del espacio público”¹²⁰. A pesar de que para el sociólogo francés no deja de ser más que un nuevo modo de socialización¹²¹, reconoce que el proceso de personalización narcisista desubstancializa al yo: “Mientras que la erosión de las formas de la alteridad debe achacarse, al menos en parte, al proceso democrático, es decir al impulso hacia la *igualdad* [...], la desubstancialización del Yo procede ante todo del proceso de personalización”¹²².

¹¹⁷ *Ib.*, p. 51.

¹¹⁸ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 635.

¹¹⁹ Gilles Lipovetsky, *La era...*, *op. cit.*, p. 42.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ “La era del consumo desocializa a los individuos y correlativamente los socializa por la lógica de las necesidades y de la información, socialización sin contenido fuerte, socialización con movilidad”, *Ib.*, p. 111.

¹²² *Ib.*, p. 59.

Sorprende que el incisivo análisis del francés sea tan distante, y que, en él, aunque vea las consecuencias que comporta el narcisismo, no vea sino un cambio en el paradigma de la socialización, a pesar de describir una sociedad sin aspiraciones vitales:

La deserción social ha provocado una democratización sin precedentes de la «enfermedad de vivir» [...]. En un sistema abandonado, basta con un acontecimiento módico, una nimiedad para que la indiferencia se generalice y se apodere de la propia existencia. Cruzando solo el desierto, transportándose a sí mismo sin ningún apoyo trascendente, el hombre actual se caracteriza por la *vulnerabilidad*. La generalización de la depresión no hay que achacarla a las vicisitudes psicológicas de cada uno o a las «dificultades» de la vida actual, sino a la deserción de la *res pública*, que limpió el terreno hasta el surgimiento del individuo puro, Narciso en busca de sí mismo, obsesionado solamente por sí mismo y, así, propenso a desfallecer o hundirse en cualquier momento, ante una adversidad que afronta a pecho descubierto, sin fuerza exterior¹²³.

Parece que el vínculo entre la desaparición del hombre de la vida social y su desfallecimiento existencial es más poderoso de lo que a priori cabría esperar. Por su parte, Arendt también desvelará el nexo existente entre el aislamiento social y lo que ella entiende como “la experiencia de no pertenecer en absoluto al mundo”: la soledad, “que figura entre las experiencias más radicales y desesperadas del hombre”¹²⁴. Esa misma experiencia, que para Lipovetsky es esencial en el desarrollo del proceso de personalización¹²⁵, es para Arendt algo tan dramático como la pérdida del sí mismo, y es eso lo que la torna tan insoportable. A pesar de que ambos constatan la irrupción de la soledad en la cotidianidad¹²⁶, paradójicamente, donde Lipovetsky no ve más que el resultado del proceso por el cual el hombre sólo se busca a sí mismo, sin catastrofismos, Arendt no ve sino la causa de la pérdida de la propia identidad.

¹²³ *Ib.*, p. 46 y 47.

¹²⁴ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 636.

¹²⁵ No obstante la constatación del debilitamiento del sujeto posmoderno, de la pérdida de una voluntad fuerte, Lipovetsky no ve en ello un síntoma por el que escandalizarse: “El debilitamiento de la voluntad» no es catastrófico, no prepara una humanidad sumisa y alienada, no anuncia para nada la subida del totalitarismo [...] La era de la «voluntad» desaparece: pero no hay ninguna necesidad de recurrir, como Nietzsche, a una «decadencia cualquiera». Es la lógica de un sistema experimental basado en la celeridad de las combinaciones, la que exige la eliminación de la «voluntad», como obstáculo a su funcionamiento operativo”, *cfr.* Gilles Lipovetsky, *La era...*, *op. cit.*, p. 57. No obstante, para Arendt, la aparición de la soledad es indispensable para el alzamiento totalitario: “La soledad, el terreno propio del terror, la esencia del gobierno totalitario, y para la ideología de la lógica, [...] está estrechamente relacionada con el desarraigo y la superfluidad, que han sido el azote de las masas modernas”, *cfr.* Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 636.

¹²⁶ Por un lado, Lipovetsky dice que “la soledad se ha convertido en un *hecho*, una banalidad al igual que los gestos cotidianos”, *cfr.* Gilles Lipovetsky, *La era...*, *op. cit.*, p. 47. Y, por el otro, Arendt también advierte de que “la soledad [...] se ha convertido en una experiencia cotidiana de crecientes masas de nuestro siglo”, *cfr.* Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 639.

Sea cual fuere la conclusión a la que la constatación de la soledad nos llevara, lo que sí es seguro es que el régimen democrático —entendido según las pautas en las que lo hemos descrito— no se sostendría de no ser por la aparición y mantenimiento del narcisismo individualista. Esto queda evidenciado en el planteamiento de Lipovetsky: “El proceso de personalización obra para legitimar la democracia en tanto que aquél es, en todos los terrenos, un operador de valorización de la libertad y de la pluralidad”¹²⁷. Es decir, sigue Lipovetsky, “el *homo psicologicus* no es indiferente a la democracia, sigue siendo en sus aspiraciones profundas un *homo democraticus* [...]. Evidentemente la legitimación ya no está unida a un compromiso ideológico [...], ha dejado paso a un consenso existencial y tolerante”¹²⁸. Narciso sólo tiene cabida en la demanda de libertad, de elección, de pluralidad y de indiferencia características de la democracia: “La democracia se ha convertido en una segunda naturaleza, un entorno, un ambiente”¹²⁹. Tal y como apunta el francés, la legitimación democrática no sería posible sin la aparición del narcisismo, y ello tiene mucho que ver con las contradicciones que se producen en el seno de las sociedades contemporáneas:

La contradicción en nuestras sociedades procede también del propio proceso de personalización, de un proceso sistemático de atomización e individualización narcisista: cuanto más la sociedad se humaniza, más se extiende el sentimiento de anonimato; a mayor indulgencia y tolerancia, mayor es también la falta de confianza personal; cuantos más años se viven, mayor es el miedo a envejecer; cuanto menos se trabaja, menos se quiere trabajar; cuanto mayor es la libertad de costumbres, mayor es el sentimiento de vacío; cuanto más se institucionalizan la comunicación y el diálogo, más solos se sienten los individuos; cuanto mayor es el bienestar, mayor es la depresión¹³⁰.

El individualismo narcisista inaugura la democracia posmoderna. Es incuestionable que el paradigma de socialización posmoderno engendra el aislamiento político y la soledad existencial, pero hay que resolver si es verdaderamente válido para la estatura del hombre. Se nos presenta la cuestión de si la naturaleza humana exige un cierto uso de la razón, de la libertad y de su dimensión social; o si, por otro lado, es válido el ideal narcisista aquí descrito, cuya representación vendría de la mano de los binomios «libertad – vacío», «diálogo – soledad» y «bienestar – depresión» expuestos por Lipovetsky. Hay que ver si verdaderamente sucede que en la posmodernidad el hombre consigue construirse a sí mismo, o si, por el contrario, como dirá Jorge Martínez, ha perdido su identidad tanto como el modo de responder a ella:

¹²⁷ Gilles Lipovetsky, *La era...*, op. cit., p. 130.

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ Ibidem.

¹³⁰ Ib., 128.

Como ha dicho Vattimo, son *sujetos adelgazados*, son hombres que han perdido su consistencia humana, o no la ejercen [...], faltos de conciencia de éste su problema, actúan de acuerdo con los criterios racionalistas que ha recibido en su socialización, creyendo que conseguirán así una afirmación “real” de su “yo”¹³¹.

¿Qué es la afirmación real del yo? ¿Cómo se consigue? ¿Tendrá eso algo que ver con el deseo de felicidad y plenitud? El psicólogo Erich Fromm, en la línea de Arendt y de Jorge Martínez, pone de relieve el gran problema de la modernidad, que no es otro que el de la insatisfacción masificada: “Sería peligroso no percatarse de la infelicidad profundamente arraigada que se oculta detrás de la cobertura del bienestar. Si la vida pierde su sentido porque no es vivida, el hombre llega a la desesperación”¹³². Este es el peligro que acecha los propios cimientos del hombre de nuestra cultura: “La disposición a aceptar cualquier tipo de ideología o cualquier líder, siempre que prometan una excitación emocional y sean capaces de ofrecer una estructura política, y aquellos símbolos que aparentemente dan orden y significado a la vida del individuo”¹³³. La insatisfacción, escondida tantas veces incluso al propio yo gracias al bienestar, es el origen de la ruptura con la realidad, cuyas consecuencias han sido ya recogidas. Fromm mantiene que, a pesar de esa desesperación vital, el hombre *quiere* ser diferente o, por lo menos, no ver mermada *su* individualidad:

Detrás de una fachada de satisfacción y optimismo, el hombre moderno es profundamente infeliz; en verdad, está al borde de la desesperación. Se aferra desesperadamente a la noción de individualidad; quiere ser *diferente* [...] y, sin embargo, se trata de los últimos vestigios de personalidad que todavía subsisten¹³⁴.

No se trata tan solo de que el hombre no sepa como alcanzar su felicidad, sino de que se aferra al único método que le ha llevado a su situación actual. Evidentemente, parece que la raíz de tal decisión es irracional, por lo que la única explicación posible a tal hecho es que, por un lado, el hombre no sabe quién es, y, por el otro, esa desorientación le deja en manos de lo que se proclame desde las estructuras de poder. Es Lipovetsky el que, de nuevo, analiza los métodos del control social flexible sobre el hombre posmoderno: “Poderes cada vez más penetrantes, benévolo, invisibles, individuos cada vez más atentos a ellos mismos, «débiles», dicho de otro modo lábiles y sin convicción: la profecía de Tocqueville se cumple en el narcisismo posmoderno”¹³⁵.

¹³¹ Jorge Martínez, *Los antifaces de Dory. Un retrato en “collage” del sujeto posmoderno*, Scire, Barcelona, 2008, pp. 161 y 162.

¹³² Erich Fromm, op. cit., p. 362.

¹³³ Ibidem.

¹³⁴ Ib., p. 361.

¹³⁵ Gilles Lipovetsky, *La era...*, op. cit., p. 13.

De nuevo nos encontramos ante esa «encarnación en la subjetividad» del poder que describía Barraycoa¹³⁶.

Sin embargo, la verdadera tragedia de la posmodernidad —que permite entender por qué el poder es capaz de adentrarse en las mismas entrañas intelectuales y existenciales del hombre— es que el hombre, que cree que ha llegado a la plena realización del yo, algo que ha conseguido autónomamente, está, sin embargo, vacío y sin poder dar razones de los interrogantes más pesados de la existencia: “En la actualidad —escribe Lipovetsky— las cuestiones cruciales que conciernen a la vida colectiva conocen el mismo destino que los discos más vendidos de los hit-parades, todas las alturas se doblan, todo se desliza en una indiferencia relajada”¹³⁷. Se ve que un hombre así no tiene nada que decir en la esfera de los asuntos humanos colectivos. Y es así porque no aparece tan lejano el *buen salvaje* que nos daba a conocer Rousseau. El posmoderno, como ya se ha apuntado en el relato del mito del ginebrino, tampoco quiere encontrar respuestas a los grandes interrogantes existenciales. Es más, éstos han desaparecido del horizonte del hombre, para quien el dolor, por ejemplo, debe ser evitado a toda costa, pues es incapaz de dar razón de él o de afrontarlo.

Y es que —como subraya el propio Lipovetsky— el cambio que se ha producido en la posmodernidad, donde el hombre se ha lanzado a la construcción de su identidad, lo ha dejado vacío y errante, sin convicciones existenciales: “El neonarcisismo no se ha contentado con neutralizar el universo social al vaciar las instituciones de sus inversiones emocionales, también es el Yo el que se ha vaciado de su identidad, paradójicamente por medio de su hiper-inversión”¹³⁸. La cuestión se debate en qué es el hombre, qué espera y cómo puede conseguirlo. Fromm advierte que el problema de la insatisfacción posmoderna tiene que ver con la desorientación identitaria: “¿Cuál es, entonces, el significado de la libertad para el hombre moderno? [...] Sería libre de actuar según su propia voluntad, si supiera lo que quiere, piensa y siente. Pero no lo sabe”¹³⁹.

En definitiva, se ha visto que el individualismo deja al hombre desarraigado y absolutamente solo ante un Estado que pretende ofrecerle la solución definitiva a su angustia vital. Nada más lejos de la realidad, pues la pobre respuesta ideológica —cuyo único motivo es el de legitimar el poder de la *voluntad general*—, basada en la *igualdad* y en una *libertad* sin límites, consigue despojarle de su propia humanidad, bombardeando su racionalidad y su sociabilidad. Parece que la desaparición del

¹³⁶ Véase nota 66.

¹³⁷ Ibidem.

¹³⁸ Ib., p. 56.

¹³⁹ Erich Fromm, op. cit., p. 361.

carácter de autoridad (*auctoritas*) del poder conlleva unas mayores implicaciones, y mucho más trágicas, de lo que en un principio cabía esperar. Si las relaciones interpersonales se definen por la lucha de voluntades, y si el poder es concebido como la imposición ideológica de la voluntad general, el hombre pierde de vista su verdadera identidad.

3. Identidad

El sujeto posmoderno, a pesar de la proclamación de todo lo contrario, ha perdido su identidad. La entonada construcción genuina, única y espontánea del yo ha cedido ante el peso de la desorientación en masa, siendo ésta incapaz de atender a las preguntas con mayor urgencia existencial. El posmoderno, entretenido en la construcción de su imagen según lo que cree que *debería ser*, no sólo ya no sabe quién es, ni qué le mueve, sino que ni se lo plantea. Si el individualismo refleja una pérdida de la identidad, habrá que ver de qué se trata. Entonces, si se quiere esbozar la cuestión identitaria, se hace imprescindible acudir a las tres dimensiones constitutivas del hombre que, pese a que el poder intenta reducirlas, no pueden ser aniquiladas: éstas son la libertad, la razón y la sociabilidad.

3.1. Una libertad auto-responsable

Hasta el momento se ha analizado el individualismo como producto de una determinada concepción de la libertad, según la cual ésta se entiende como la posibilidad de hacer lo que venga en gana. Por el contrario, Charles Taylor, en sus obras *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna* y *La ética de la autenticidad*, en las que analiza exhaustiva y rigurosamente la construcción de la identidad en la modernidad, señala que es imposible esclarecer la propia identidad sin ahondar en el desarrollo de nuestras ideas del bien. Es decir, para él la libertad no es un movimiento arbitrario de la voluntad, que decide sin atender a referente alguno. La libertad entendida como la posibilidad de hacer lo que venga en gana deja al hombre sólo y aislado frente a la estructura de poder. Es más, el autor entiende que “no seremos plenamente seres humanos hasta que no estemos capacitados para decir qué es lo que nos mueve, alrededor de qué construimos nuestras vidas”¹⁴⁰. La identidad y el bien, la individualidad y la moral, dice, van entrettejidos.

¹⁴⁰ Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 138.

Habitualmente suele definirse la moral en relación a las obligaciones que tenemos para con los demás. Sin embargo, existen cuestiones acerca de cómo vivir nuestra vida que acarician el problema de qué clase de vida merece la pena ser vivida, o qué constituye una vida rica y significativa, a diferencia de una vida dedicada a trivialidades. Tal y como apunta el canadiense: “Para comprender nuestro mundo moral no hemos de observar solamente cuáles son las ideas e imágenes que subyacen en nuestro sentido del respeto hacia los demás, sino también esas otras que apuntalan la noción que tenemos de lo que es una vida plena”¹⁴¹. No se trata, simplemente, de saber qué hace que yo me mueva hacia el otro, sino que también es imprescindible conocer por qué actúo de la manera en que lo hago, por qué me decanto por unas alternativas en la vida y no por otras: es preciso saber qué sentido tiene mi elección vital, dado que de lo contrario no sé quién soy. En esta reflexión, que tiene como fruto el movimiento de la libertad, subyace el significado de la vida.

Nuestra época se diferencia de sus predecesoras porque, como decimos, múltiples cuestiones le han dado la vuelta al significado de la vida. Es más, Taylor mantiene que “puede que los modernos pongan en duda ansiosamente si la vida tiene un sentido y que se pregunten cuál es ese sentido”¹⁴². No obstante, es constitutivo de la razón del hombre indagar sobre la cuestión de su existencia y de todas las cosas que le rodean. De ahí que para las personas de cualquier cultura, de cualquier tiempo o lugar de la historia haya existido algún marco de referencias no cuestionado que les ayuda a definir los criterios por los que juzgar sus vidas y medir su plenitud o vacuidad. Los marcos referenciales (concepto que tomamos prestado de Taylor) suministran los cimientos, implícitos o explícitos, sobre los que se construyen los juicios acerca de lo que es una vida que merece la pena ser vivida. Es decir, el marco referencial es aquello en virtud de lo cual uno encuentra el sentido de su vida. Esa razón que anhela el sentido de la existencia se apunala en un marco de referencias que determina su posición ante lo que es bueno, justo, digno, valioso o, incluso, verdadero.

No obstante, parece que en el mundo moderno “dichos marcos referenciales sean problemáticos”¹⁴³. Esta problematicidad se entiende en la medida en que ningún marco referencial es afín a todas las actitudes, “que no se puede dar por supuesto que ninguno sea el marco referencial a secas”¹⁴⁴. Pero, por otro lado, carecer de un marco referencial es naufragar en una vida sin sentido, por lo que no dejará de ser aquella una

¹⁴¹ Ib., p. 35.

¹⁴² Ib., p. 37.

¹⁴³ Ib., p. 38.

¹⁴⁴ Ibidem.

continua y desesperada búsqueda de éste. Sin embargo, sorprendentemente, y con algunas apreciaciones que deben ser matizadas, Taylor apunta que, en la modernidad, “encontramos el sentido de la vida al articularla”¹⁴⁵. Esta última afirmación, pese a que no es falsa, introduce un riesgo temible para el hombre moderno.

En relación a lo comentado, para el mundo moderno se presenta una modalidad de peligro que nada tiene que ver con la actitud existencial que dominó las épocas precedentes. Continuando con el filósofo canadiense, ahora “el mundo pierde por completo su contorno espiritual, nada merece ser hecho, se produce el miedo terrible al vacío, a una especie de vértigo o, incluso, a la fractura de nuestro mundo”¹⁴⁶. En la modernidad se teme el sinsentido porque el descubrimiento de un marco referencial va inextricablemente ligado a la invención. Ya no se trata de acudir a un fondo conceptual público y común a todos, sino que el individuo lo construye empezando desde cero. A saber: la libertad del individuo autoconstituido (entendida desde una perspectiva según la cual éste queda desvinculada de todo) no debe ser condicionada por nada fuera de ella (tampoco por la educación recibida ni por los usos culturales).

Ante una libertad abandonada a la deriva de la incertidumbre de la indiferencia, el mayor temor es el sinsentido. Lipovetsky lo dirá de otra manera: “Narciso ya no está inmobilizado ante una imagen fija, no hay ni imagen, nada más que una búsqueda interminable de Sí Mismo. [...] El Yo pierde sus referencias”¹⁴⁷. Taylor también nos revela la problemática de las masas modernas, en las que el individuo, como ya veíamos con Arendt, tiene una profunda aversión por el mundo. Y, si lo ligamos con lo que hemos apuntado de Fromm, esa pérdida de referencias coloca al hombre en una situación de absoluta insatisfacción desesperada, y le obligan a someterse a la ideología que penetra en la distancia existente entre él y la realidad. De nuevo, la ruptura gnóstica es el origen de la legitimación del poder.

Tal y como señala el pensador canadiense en su obra *La ética de la autenticidad*, nuestra identidad no quedará definida por una búsqueda incierta, sino, por el contrario, lo hará en la medida en que atienda a los horizontes de significación: “Definirme significa encontrar lo que resulta significativo en mi diferencia con respecto a los demás”¹⁴⁸. Es decir, en contra del principio subjetivista que afirma la creencia de que toda opción es igualmente valiosa, y de que es la misma elección la que le confiere valor, no se puede negar la existencia, con anterioridad a la elección, “de un horizonte

¹⁴⁵ *Ib.*, p. 39.

¹⁴⁶ *Ib.*, p. 40.

¹⁴⁷ Gilles Lipovetsky, *La era...*, op. cit., p. 56.

¹⁴⁸ Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 71.

de significado, por el que algunas cosas valen la pena y otras menos, y otras no valen en absoluto la pena”¹⁴⁹. Es decir, por mucho que así se quiera plantear, no es la mera posibilidad de la elección lo que confiere valor a una determinada opción¹⁵⁰. Al contrario, se anularía el valor de cualquiera de ellas, quedaría igualado y equiparado.

Del mismo modo, no es uno mismo el que decide qué cuestiones son significativas; no es el producto de la determinación de uno¹⁵¹. Si así fuera, Taylor ya nos advierte de que “ninguna cuestión sería significativa”¹⁵². Si cualquier opción fuese indiferentemente válida, quedaría por definición ensombrecida la posibilidad de la autoconstrucción de la identidad ya mencionada: todo valor de la diferencia sería inmediatamente anulado y homogeneizado. En cualquier caso, es necesario entender que lo que confiere valor a la elección no es ella en sí misma, sino la significación que la opción tiene para nosotros. La naturaleza racional del hombre no le permite escoger una alternativa si no hay razones por las que hacerlo, si no hay atribuciones por las que ésta sea significativamente válida: la libertad no puede ser puesta en movimiento sino en la medida en que la razón le da motivos para ello. Así, la libertad expresa el afecto racional a la opción que, en el seno de un marco de referencias, se descubre significativa. Si se entiende que la razón siempre anhela lo bueno, lo verdadero, lo bello, se puede afirmar que la libertad es la afectiva y racional adhesión a una opción¹⁵³.

Los marcos referenciales, como decimos, nos proporcionan el trasfondo para nuestros juicios, intuiciones o reacciones. Es decir, es precisamente el marco referencial el que nos proporciona los criterios de aquel juicio que motivará la lealtad de la libertad a una

¹⁴⁹ *Ib.*, p. 73.

¹⁵⁰ “En este contexto de exaltación del subjetivismo emotivo y del emotivismo nos encontramos también con la reivindicación de la libertad individual, que se opone a una difusa predicación cultural de los determinismos físicos, sociales, psíquicos, que le quitan a la libertad humana espacio de posibilidad para la acción. [...] Esta exaltación de la libertad deviene en una sublimación de la libertad de elección como valor primario y exclusivo, en una reivindicación de la libertad como el propio poder de decisión. [...] Por tanto, se opera un cambio curioso en la consideración de la libertad: su contenido ha sido reabsorbido por su forma. Es decir, yo no cuenta si lo escogido es en sí mismo o en ese caso bueno o malo, sino si ha sido escogido o no, deviniendo bueno caso de ser escogido, porque es el hecho de ser subjetivamente escogido lo que hace bueno algo”, cfr. Jorge Martínez, *op. cit.*, pp. 198-201.

¹⁵¹ “La cultura contemporánea se desliza hacia un subjetivismo blando. Ello otorga un valor adicional a una presunción general: las cosas no tienen significación en sí mismas sino porque las personas así lo creen, como si pudieran determinar qué es significativo, bien por decisión propia, bien quizá sólo porque así lo piensan. Esto sería algo disparatado. No podríamos *decidir* simplemente que la acción más significativa consiste en chapotear con los pies en barro tibio. [...] Pero si esto tiene sentido después de una explicación (quizá sea el barro el elemento del espíritu del mundo, con el que se entra en contacto gracias a los pies), queda abierto a la crítica”, Charles Taylor, *La ética...*, *op. cit.*, p. 72.

¹⁵² *Ib.*, p. 75.

¹⁵³ La libertad no es el resultado de un movimiento arbitrario de la voluntad. Es decir, la ruptura que ya se ha apuntado en la página 13, según la cual la razón queda relegada bajo la sombra de la voluntad, implica necesariamente una deformación de la libertad, que no es tal sin su carácter racional.

opción. Los marcos de referencias son aquellos espacios dentro de los cuales vivimos nuestras vidas, y que les dan sentido tanto como incluyen contundentes discriminaciones cualitativas. De nuevo es Taylor el que recoge lo que decimos: “Vivir dentro de tales horizontes tan reciamente cualificados [en la modernidad] es constitutivo de la acción humana y [...] saltarse esos límites equivaldría a saltarse lo que reconocemos como lo integral, es decir, lo intacto de la personalidad humana”¹⁵⁴. Esta afirmación nos recuerda a esa otra de Tocqueville en la que nos insinuaba que el despotismo de un gobierno absoluto en un pueblo de condiciones sociales iguales los despojaría de los principales atributos de su humanidad¹⁵⁵. Sin embargo, la diferencia reside en el hecho de que, en nuestro caso, es el narcisismo radical el que consigue ese mismo resultado.

Entonces, debemos saber a qué le damos máxima importancia para responder a la pregunta de quiénes somos¹⁵⁶: “Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo”¹⁵⁷. La identidad no queda definida por un movimiento autónomo y arbitrario del sujeto, dirigido hacia cualquier objeto de manera irracional. En gran parte de los últimos siglos se ha teorizado acerca de una libertad individual como sello de marca del hombre, sin embargo, como venimos advirtiendo, se trata de una libertad que debe deshacerse de todo cuanto le rodea para que el hombre pueda ser auténtica y genuinamente él mismo. Para Bakunin, por ejemplo, parte de esos marcos de referencias a los que nos referimos, no son sino el motivo por el cual el hombre no es libre: “No nace libre, sino encadenado, producto de un particular medio social creado por una larga serie de influencias pasadas, de desarrollos y de hechos históricos”¹⁵⁸. Es más, en el hecho de que el hombre forme parte de una sociedad, el anarquista no verá más que una imposición que no permite al hombre ser él mismo.

Todo lo expuesto hasta ahora —como el intento de emancipación de los marcos referenciales en toda la modernidad— nos permite entender por qué, en nuestra

¹⁵⁴ Charles Taylor, *Fuentes del yo...*, op. cit., pp. 51 y 52.

¹⁵⁵ Véase nota 68.

¹⁵⁶ A modo de ejemplo de lo que se dice, el mismo Taylor resalta: “La gente puede percibir que su identidad está en parte definida por ciertos compromisos morales o espirituales, digamos, como ser católico o anarquista. O pueden definirla en parte por la nación o la tradición a la que pertenecen, como ser armenio o quebequés. Lo que dicen con esto no es solamente que están firmemente ligados a esa visión espiritual o a ese trasfondo; más bien lo que están diciendo es que ello les proporciona el marco dentro del cual determinan su postura acerca de lo que es el bien, o lo que es digno de consideración, o lo admirable, o lo valioso”, *Ibidem*.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ Mijaíl Bakunin, *La libertad, obras recogidas de Bakunin*, Agebe, Buenos Aires, 2008, p. 17.

cultura, la gente cree que tiene todo el derecho a elegir por sí misma su propia regla de vida, a decidir cuáles son las convicciones que desea adoptar o a establecer la configuración de su vida sobre una diversidad de formas. La mayoría opina que son muchas las restricciones culturales que aún deben desaparecer para tener la libertad de ser uno mismo. Y es que, como se ha apuntado más arriba, la libertad moderna se concibe como la absoluta independencia de todo vínculo que implique responsabilidad. Lo más duro del narcisismo, como se veía con Lipovetsky, es que implica una mirada centrada exclusivamente en el yo, pero en ella se descubre responsabilidad alguna, y mucho menos con la humanidad de uno mismo, con su anhelo de vida y de verdad.

Como ya se ha dicho, la otra cara del individualismo, que *libera* al hombre de esos órdenes que daban sentido al mundo y a las relaciones sociales, implica que éste ya no vea más allá que de sí mismo: “El lado oscuro del individualismo —señala el mismo Taylor— supone centrarse en el yo, lo que aplanar y estrechar a la vez nuestras vidas, las empobrece de sentido, y las hace perder interés por los demás o por la sociedad”¹⁵⁹. Si la vida es para el hombre una desesperada búsqueda, y si esa búsqueda no tiene objeto, sino que el hombre cree que en esa indiferente exploración reside la riqueza de la vida, no parece descabellado mantener que la misma vida está, desde su inicio, condenada al desfallecimiento. La gente ya no tiene la impresión de contar con un fin más elevado, con cualquier cosa por la que valga la pena vivir o morir: “Los «últimos hombres» de Nietzsche son el nadir final de este declive; no les quedan más aspiraciones en la vida que las de un «lastimoso bienestar»”¹⁶⁰.

Si lo dicho hasta ahora es cierto, parece acertado apuntar que la propuesta lanzada por el individualismo no entraña sino centrarse de manera absoluta en el yo, de tal manera que desaparecen de la conciencia las grandes cuestiones que trascienden al yo, tanto religiosas como políticas o históricas: “Como consecuencia —dirá Taylor—, la vida se angosta y se achata”¹⁶¹. Tal es la propuesta del individualismo moderno: “Se les pide a las personas que sean fieles a sí mismas y busquen su autorrealización”¹⁶². Pero he aquí el ideal que sostiene a la autorrealización: el de ser fiel a uno mismo. El problema de dicho ideal no es que, como veremos, sea malo en sí mismo, sino que su fuerza moral queda evidentemente desacreditada si es atendido en términos de egoísmo narcisista. El ideal según el cual uno debe ser fiel a sí mismo tiene que adquirir

¹⁵⁹ Ib, pp. 39 y 40.

¹⁶⁰ Ib., p. 39.

¹⁶¹ Ib., p. 50.

¹⁶² Ib., p. 49.

significación sobre algún trasfondo. De manera que, de lo contrario, en lugar de ser lo propio de la esencia identitaria, se convierte en la peor de las ideologías alienantes.

Lo que comentamos del ideal de la autorrealización guarda estrecha relación con lo expuesto en el apartado anterior, pues “el poder de estas ideas [individualismo] a menudo se entiende no en términos de fuerza moral, sino sólo a causa de las ventajas que parecen conferir a la gente, con independencia de su visión moral, o incluso de si tienen o no alguna”¹⁶³. No obstante, para entender bien el ideal descrito por Taylor, no podemos pasar por alto que la autenticidad no nos distancia de nuestras relaciones con los demás. Es más, dicho ideal incorpora ciertas nociones de sociedad, está dirigido hacia el contacto con los demás. No es que uno descubra su identidad en la medida en que la crea desde su aislamiento, sino que es un continuo reconocerla a través del diálogo con los otros significativos. De ello se deduce que las relaciones a través de las cuales se irá formando la identidad no pueden ser concebidas desde una perspectiva instrumentalista, dado que no será la identidad la que se irá explorando o construyendo, sino que nos encontraremos ante “una modalidad de placer”¹⁶⁴.

En primer lugar, cabe reconocer que nos encontramos ante formas de vida que, fieles a un individualismo radical, quedan sistemáticamente por debajo del ideal propuesto por Taylor: son formas que “tienden a considerar la realización como algo que atañe sólo al yo, descuidando o deslegitimando las exigencias que vienen más allá de nuestros deseos o aspiraciones”¹⁶⁵. Engendran un “antropocentrismo radical”. Sin embargo, no son representativas del ideal de la autorrealización: si bien la autenticidad entraña originalidad, rebelarse contra las convenciones, y que “es en sí misma una idea de libertad; [que] conlleva que yo mismo encuentre el propósito de mi vida”¹⁶⁶, la noción de libertad desvinculada llevada a sus límites no reconoce frontera alguna y hace de la vida un continuo ejercicio de elección: deslegitima los horizontes de significado y propone formas pervertidas de autenticidad. Así define Taylor la autenticidad:

La autenticidad (A) entraña (i) creación y construcción así como descubrimiento, (ii) originalidad, y con frecuencia (iii) oposición a las reglas de la sociedad e incluso, en potencia, aquello que reconocemos como moralidad. Pero también es cierto, como ya vimos, que (B) requiere (i) apertura a horizontes de significado (pues de otro modo la

¹⁶³ Ib., p. 56.

¹⁶⁴ Ib., p. 87.

¹⁶⁵ Ib., p. 92.

¹⁶⁶ Ib., p. 100.

creación pierde el trasfondo que puede salvarla de la insignificancia) y (ii) una autodefinición en el diálogo¹⁶⁷.

Debe quedar claro que, pese a las variantes más individualistas, narcisistas o incluso nihilistas, la autenticidad, pues, nos indica una forma de vida más auto-responsable. Taylor no condena la libertad de la autenticidad, al contrario: “Nos permite vivir (potencialmente) una vida más plena y diferenciada. [...] En su mejor expresión nos permite una forma de vida más rica”¹⁶⁸. Esto es así porque el hombre se encuentra en disposición de *re-conocer* qué le corresponde —haciendo uso de una razón que atiende a la totalidad de los factores de la realidad—, en términos de una vida en plenitud.

3.2. *La experiencia como fuente necesaria de conocimiento*

La libertad necesita de la razón para que el movimiento de la primera no sea contradictorio con la más profunda constitución humana. Es decir, el dinamismo de la libertad es inseparable al de la razón, no son contrarios. De hecho, no se desarrollarán plenamente si se intenta generar una escisión entre ambos. Ahora, entonces, debemos dar cuenta de la necesidad del hombre de afirmar su propia experiencia para —como dirá Carmine di Martino¹⁶⁹— no caer en la alienación que supone la reducción de ésta a una suma de momentos, de sensaciones, impactos y emociones que “alguien (ya sea un intelecto individual o colectivo) se encargará posteriormente de revestir de sentido”¹⁷⁰. Y es que, con Giussani, nos atrevemos a afirmar que no hay distancia entre el conocimiento y la experiencia:

La persona es ante todo conocimiento. Por esto, lo que caracteriza a la experiencia no es tanto el hacer, el establecer relaciones con la realidad como un hecho mecánico [...] Lo que caracteriza a la experiencia es el *entender* una cosa, el descubrir su *sentido*. La experiencia implica, por tanto, la inteligencia del sentido de las cosas¹⁷¹.

En ese sentido, el problema más trágico del hombre posmoderno no es tanto el uso de una libertad a través de la que aparentemente se autoconstruye (que, en última instancia, deviene el principal motivo por el que se deshumaniza), sino el hecho de que haya renunciado a la búsqueda del significado, y eso es una condena para la propia

¹⁶⁷ *Ib.*, p. 99.

¹⁶⁸ *Ib.*, p. 105.

¹⁶⁹ El texto al que nos vamos a referir en gran parte de este apartado es el fruto de una conferencia pronunciada en el *Meeting para la amistad entre los pueblos* en Rímini el 27 de agosto de 2009. *El conocimiento es siempre un acontecimiento* es el nombre de una pequeña obra que recoge lo expuesto en dicha conferencia, cuyo título era el mismo.

¹⁷⁰ Carmine di Martino, *El conocimiento siempre es un acontecimiento*, Encuentro, Madrid, 2010, p. 10.

¹⁷¹ Luigi Giussani, *Educación es un riesgo*, Encuentro, Madrid, 2006, pp. 117 y 118.

humanidad. De nuevo di Martino nos ayudará a ver que, para que se dé el verdadero conocimiento, uno no puede *determinar* de antemano la relación que adoptará ante la realidad¹⁷²: “La razón, de hecho, está llamada a captar lo que se da, por ejemplo esta realidad existente y determinada, tal y como se presenta y exige ser captada”¹⁷³. De ahí el lazo entre la razón y la libertad, pues el conocimiento sólo se dará si la posición adoptada por el hombre está abierta a la realidad: “La libertad —escribe Giussani— no se demuestra tanto en el momento llamativo de la elección; la libertad se pone en juego más bien en el primer y sutilísimo amanecer del impacto de la conciencia humana con el mundo”¹⁷⁴. Como se ve, es aquí donde se juega el hombre la relación consigo mismo y con el mundo. La alternativa, como se ha descrito en las primeras partes de este trabajo, se presenta como la cesión de la intimidad humana a los poderes que gobiernan y generan opiniones.

Para entender mejor lo que aquí se propone, es imprescindible romper con el legado filosófico predominante en Occidente en cuanto al tema del conocimiento se refiere, cuya consigna —inaugurada por Descartes— es aquella según la cual el ser de las cosas está asegurado sólo por su representación intelectual: “Si nos fijamos —expone di Martino— en las consecuencias extremas que se han desprendido desde Descartes, podríamos decir: [...] la realidad es su representación, lo que el hombre piensa y proyecta como objeto del propio conocimiento”¹⁷⁵. Dicho de otro modo, en el proceso cognoscitivo aparece como predominante la figura de un sujeto que da consistencia y *construye* el ser del objeto:

La filosofía moderna (con Descartes y sobre todo con Kant) ha sacado legítimamente a luz la trama de procesos subjetivos implicados en la manifestación concreta de las cosas: «dado» significa siempre «dado-a» alguien; cada fenómeno es fenómeno para alguien, para un «sujeto» necesariamente implicado en su aparecer. Sin embargo, ha transformado esta dimensión del *darse* en una dimensión «constituyente», productiva y legisladora, aceptando de lleno la tesis según la cual el sujeto precede por derecho al objeto, goza de una evidencia superior a él y condiciona totalmente su aparecer¹⁷⁶.

Es a partir de esta concepción del conocimiento desde la que aparecerá la ruptura con la realidad, dejando el espacio necesario para la irrupción en la vida de las personas de la consistencia ideológica proclamada desde las estructuras de poder. Es más, en el

¹⁷² Aquí vemos profundizada la advertencia de Taylor, pues no es el hombre el que determina los horizontes de significado sobre los que adquirirá significación una opción, dado que, de lo contrario, cualquiera sería igualmente insignificante.

¹⁷³ Carmine di Martino, op. cit., p. 10.

¹⁷⁴ Luigi Giussani, *Curso básico de cristianismo*, Encuentro, Madrid, 2007, p. 184.

¹⁷⁵ Carmine di Martino, op. cit., pp. 13 y 14.

¹⁷⁶ *Ib.*, p. 18.

ejemplo expuesto de Rousseau —en el que veíamos cómo su *creencia* del origen, su invención antropológica—, que acarrea deductivamente la construcción de una determinada estructura política, ya se veía esa desconexión con la realidad, en la que el conocimiento no procedía de ella, sino de las categorías intelectuales previamente determinadas por el sujeto. Es decir, si la realidad es aquello que el sujeto, de antemano, ya ha determinado como verdadero, adoptando un posicionamiento previo al contacto con el hecho, todo deviene juzgado desde una posición excluyente. Tal postura sólo es posible si, en el origen, antes incluso del «sutilísimo amanecer del impacto de la conciencia humana con el mundo», el hombre parte de la mano de una idea que, en clave interpretativa, *construye* la realidad. El único modo, entonces, de evitar la intromisión ideológica puede darse a través de un verdadero conocimiento tanto de la realidad como del yo.

Así, es evidente que la experiencia es el lugar en el que el yo entra en contacto con el fenómeno. No obstante, y sin querer profundizar demasiado en ello, no nos referimos a una experiencia en la que «se forma» o «se construye» la realidad¹⁷⁷, sino en la que ésta se hace evidente. El profesor italiano nos ayudará a entenderlo, pues esta concepción de la experiencia “asume la donación (el darse del fenómeno) como condición de posibilidad, sin predeterminar sus posibilidades ni su sentido”¹⁷⁸. Es decir, “es la donación —el acontecer mismo de la realidad, su mostrarse— la que establece los confines de la fenomenalidad, la que regula y plasma aquel campo de manifestación que llamamos experiencia”¹⁷⁹. Desde la perspectiva kantiana ya no nos encontramos ante un sujeto que se mide con lo que se da, sino que no habrá conocimiento si el dato no se ajusta a las medidas previamente determinadas por el sujeto: “Se realiza así un giro de 180 grados: el horizonte de la experiencia ya no se confirma a partir de lo que nos es dado, sino que —justamente al contrario— es nuestra mente la que determina a priori aquello de lo que se puede hacer experiencia y aquello de lo que no”¹⁸⁰.

De nuestra concepción de la experiencia como descubrimiento de la realidad se derivan varias implicaciones que deben ser tenidas en cuenta. En primer lugar, podemos mantener con firmeza que salva a la razón de dos sesgos irracionales que la deforman

¹⁷⁷ A este respecto, el propio di Martino nos dará las claves de la diferencia que supone una determinada concepción de experiencia u otra: “También Kant cree que podemos conocer sólo aquello de lo que hacemos experiencia, pero —y aquí está la diferencia— podemos hacer experiencia sólo de aquello que se conforma previamente según nuestra capacidad de conocer, es decir, según nuestra sensibilidad e intelecto. ¿De qué se puede hacer experiencia? Sólo de aquello que, habiéndose dado a la intuición sensible, es elaborado por las categorías del entendimiento”, *Ib.*, p. 22.

¹⁷⁸ *Ib.*, p. 26.

¹⁷⁹ *Ibidem.*

¹⁸⁰ *Ib.*, p. 24.

y la reducen hasta límites tan insospechados que atentan contra la verdadera estatura humana: por un lado, el idealista, a pesar de su pretendido yo generador de la experiencia, acaba reduciendo toda posibilidad a esa idea ya definida por él mismo; y, por otro lado, el sesgo empirista no da lugar a una experiencia constructiva del yo, pues ésta es entendida como el cúmulo de emociones que produce el mero probar diversas y cada vez más estrambóticas vivencias¹⁸¹. En segundo lugar, si el verdadero conocimiento sólo es el que se evidencia a través de una razón abierta a la realidad, y que no intenta hacer pasar el dato por una estructura ideal ya preconcebida, parece claro, entonces, que el fenómeno tiene cierta preponderancia sobre su aparecer en la experiencia del hombre: “La génesis del conocimiento —escribe di Martino— es una provocación, una irrupción, una sollicitación, una llamada: es la realidad como acontecimiento”¹⁸².

Para entender bien el peso del «acontecimiento», no podemos dejar de advertir que se produce por el encuentro entre el dato y la conciencia del hombre: “Acontecimiento es la *alteridad* en cuanto que *me* llega, me implica, me mueve, me provoca. El acontecimiento no es la exterioridad pura, sino lo *otro* que *entra* en la experiencia y la «con-forma», entra y me *e-voca*”¹⁸³. Si, siguiendo con di Martino, “acontecimiento es todo lo «real» en cuanto surge ahora, viene, *ad-viene*, *a-caece*, me sale al encuentro”¹⁸⁴, diremos también que “lo real, ante todo, *acontece* permanentemente, se *da*, se muestra, me alcanza, se me impone, me toca, se me aparece, pudiendo siempre no aparecer o aparecer de modo distinto, o ni siquiera ser: contingencia original e irreducible”¹⁸⁵. Así, Giussani, en relación a lo que venimos desarrollando, dirá:

¹⁸¹ “Afirmar que la experiencia es la fuente de todo conocimiento, estableciendo así el único punto de partida adecuado de un camino sano e inexpugnable de la razón, nos aleja al mismo tiempo de una doble reducción: la cartesiano-kantiana, que limita el horizonte de la experiencia en razón de los poderes (seleccionados y predeterminados) de un «Yo» concebido como autor y productor de la experiencia misma; y la empirista que, so pretexto de volver al origen, piensa la experiencia como una suma de sensaciones elementales, puntuales, ciegas y sin sentido, que en un segundo momento habrán de ser ordenadas y dotadas de sentido por algún tipo de facultad del entendimiento”, *Ib.*, p. 28.

¹⁸² *Ib.*, p. 29.

¹⁸³ *Ib.*, p. 35.

¹⁸⁴ *Ib.*, p. 34.

¹⁸⁵ *Ibidem*. Son significativos los tres ejemplos utilizados por Giussani para argumentar la consistencia del acontecimiento como proceso del conocimiento. Parfraseándole, diremos que, en primer lugar, el estallido de la Primera Guerra Mundial es un acontecimiento, pues no representa el culmen inevitable de una concatenación de causas (éstas sólo se revelan como tales después del acontecimiento en cuestión, nunca antes), y, aunque reprodujéramos hipotéticamente el entramado de causas que convergen, el estallido se encontraría por principio más allá de ellas (el acontecer del estallido es más que la mera suma de antecedentes: su producirse permanece irreducible a sus causas). En segundo lugar, el nacimiento de un niño también es un acontecimiento: a pesar de que el niño haya sido preparado o acondicionado, anticipado en un horizonte de espera cargado de deseos y de ansiedades, el niño que llega sigue siendo imprevisible, absolutamente nuevo, absolutamente otro (acontecimiento irreducible a las previsiones y a las premisas que han precedido su llegada) Y, por último, también el cielo y la tierra, pese a que llevan ahí millones de siglos, son un acontecimiento en

Podemos definir la ontología del acontecimiento como la transparencia de lo real que emerge en la experiencia en cuanto proveniente del Misterio —esto es, de algo que nosotros no podemos poseer ni dominar. [...] El acontecimiento indica, pues, lo contingente, lo aparente, lo que puede experimentarse en tanto que aparente [...], como un dato, no en el sentido científico, sino en el significado profundo y original de esta palabra: 'dato', lo que es dado¹⁸⁶.

Y así llegamos a la tercera implicación de esta concepción de la experiencia como lugar en el que toma conciencia el acontecer de la realidad, pues, dado que ocurre sin que el hombre pueda generarlo o deducirlo de antemano, *obliga* a que la razón adopte una posición de apertura. Giussani subraya la razonabilidad de dicha posición: “Un acontecimiento es algo nuevo que entra en la experiencia que la persona está teniendo. En cuanto que ‘entra’ en la experiencia es objeto de la razón, y por eso es racional su afirmación; en cuanto que es ‘nuevo’ implica que la razón se abra al más allá”¹⁸⁷. Cuando Javier Prades se pregunta si la razón es enemiga del Misterio, concluye, porque tal es la concepción predominante en Occidente, que ésta “tiende a limitar su capacidad de mirada sobre lo real, a reducir su profundidad de visión de forma que podemos gozar solamente de una apariencia de las cosas, separada de su verdadero significado”¹⁸⁸. Es decir, una mirada sobre el dato que no penetra hasta su fuente lo hace ininteligible: no permite captar su significado plenamente.

Este es el mayor peligro del sesgo ideológico: una razón que se relaciona con la realidad partiendo de una idea, habiéndose de adecuar la primera a la segunda; de ahí que ya nadie se pregunte por el sentido de la existencia. El «individualismo total» (narcisismo) analizado en la segunda parte del trabajo daba debida cuenta de la incapacidad del hombre para afrontar los interrogantes de la existencia, pues le cedía tal honor a la construcción política descrita en el primer apartado. La aparición de un régimen político sustentado en la ideología tan sólo puede ofrecer una comprensión limitada de la realidad, lo que vacía la existencia del hombre. Sin embargo, lo más preocupante es que un poder que se encuentre ante hombres de tales características puede ejercer lo que Lipovetsky, siguiendo a Tocqueville, ha definido como «mecanismos de control social flexibles».

cuanto que su explicación no puede alcanzarse hasta el fondo (toda la realidad es un acontecimiento porque no se deja apropiarse ni deducir totalmente), cfr. Luigi Giussani, *Crear huellas en la historia del mundo*, Encuentro, Madrid, 1999, pp. 24-26.

¹⁸⁶ *Ib.*, pp. 26 y 27.

¹⁸⁷ *Ib.*, p. 27.

¹⁸⁸ Javier Prades, *La razón, ¿enemiga del Misterio?*, Encuentro, Madrid, 2007, p. 37.

Dar con el significado de lo que sucede es lo propio de una razón que intenta entender toda la realidad. Por eso, el intento de no adentrarse en la cuestión del significado no puede ser en ningún caso razonable. Como vemos, el sentido no lo aporta el sujeto, sino que lo recibe: “[El yo] —escribe Carmine di Martino— es activado y atraído por el constituirse del dato y de su fuerza afectiva, y así es llamado a dejar que la auto-manifestación se realice, no a producirla”¹⁸⁹. Es decir, y aquí damos con la última de las consecuencias que se derivan de la preponderancia del dato sobre el sujeto, el yo no se construye a sí mismo sin referentes, sino que, por el contrario, se descubre en relación con lo real:

El yo se revela no como la conciencia constituyente cartesiana o kantiana, como el entendimiento autor de la experiencia, sino como aquello que es interpelado por la irrupción de lo dado, aquello que está en primer lugar *sujeto-a* lo que se da: el yo se despierta como mirada, como capacidad reveladora a partir del impacto de lo que él mismo está llamado a poner de manifiesto, a llevar a la visibilidad con la luz de la evidencia¹⁹⁰.

En otras palabras, es imposible decir que la identidad se puede construir partiendo de uno mismo sin caer en un idealismo que, como decimos, no propugna sino la reducción de la experiencia: “El sujeto del conocimiento [...] no es un «yo pienso» que pretende partir de sí mismo, sino ante todo un «yo soy afectado» que se caracteriza como dependiente de la iniciativa que lo precede: el yo es despertado, atraído, impactado”¹⁹¹. Como dirá Giussani, sólo hay dos tipos de hombre que aguantan la verdadera estatura humana: el que se afirma a sí mismo hasta el infinito y el que afirma el infinito. Según su parecer, “es mucho más grande y verdadero amar el infinito, es decir, abrazar la realidad y el ser, que afirmarse a uno mismo frente a cualquier realidad”. Y la razón que soporta tal afirmación viene de la mano de una mirada atenta sobre la realidad: “El hombre sólo se afirma a sí mismo cuando acepta la realidad; tan cierto es esto que el hombre comienza a afirmarse a sí mismo cuando acepta que existe, es decir, al aceptar una realidad que no se ha dado él mismo”¹⁹². Es decir, de nuevo se ve la necesidad de que el conocimiento sea movido por el impacto con la realidad, sólo así será verdadero.

O, de otro modo, radicalizando términos, di Martino afirmará que “el hombre «será afectado» en la medida en que viva en el mundo con la inquietud y la urgencia de su

¹⁸⁹ Carmine di Martino, op. cit., p. 39. De nuevo, volvemos a atender al hecho, ya advertido por Taylor, de que no es el sujeto el que determina qué cuestiones son significativas en la vida, sino que las descubre en el seno de un marco de referencias existente.

¹⁹⁰ Ibidem.

¹⁹¹ Ib., p. 40.

¹⁹² Luigi Giussani, *Curso básico...*, op. cit., p. 28.

destino, con el deseo y la exigencia de felicidad que el impacto con la realidad despierta”¹⁹³. De ahí que la libertad se juegue también en el «sutilísimo amanecer» del contacto de la conciencia del hombre con la realidad, pues es en ese preciso momento cuando se demuestra que el hombre adopta la posición de apertura —sin idealismos ya prefijados de antemano— y está dispuesto a conocer verdaderamente. En contra de la concepción moderna de la libertad, en la que ésta, huérfana de todo atisbo de razón, se define por el movimiento arbitrario de la voluntad, la razón y la libertad son inseparables: si, por un lado, debemos atender a los motivos que hacen que la elección de una determinada opción sea significativamente válida (lo hemos llamado con Taylor una libertad auto-responsable); por el otro, nunca podremos descubrir esos motivos — que nacen del conocimiento que tenemos de nosotros mismos, de lo que queremos y de lo que la realidad es— si adoptamos una posición existencial reductiva¹⁹⁴.

Abríamos este apartado asegurando que, si quiere evitar caer en manos de la opinión proclamada desde el poder, el hombre necesita descubrir el verdadero significado de la realidad y de sí mismo. Pues, tal y como subraya Giussani, “la realidad no se afirma nunca verdaderamente si no se afirma la existencia de su significado”¹⁹⁵. Y se ha visto que no hay verdadero conocimiento sino a través de la experiencia. Así, se hace imprescindible descubrir qué es el hombre para ver por qué una vida como la que, en última instancia, se ha definido en soledad no le satisface. Es decir, si el individualismo reinante en la posmodernidad se ha declarado contrario a la exigencia de felicidad del hombre (es lo que descubríamos de la mano de Fromm), habrá que ver qué tipo de experiencia responde a su ser estructural. Por ello nos hemos adentrado en la cuestión identitaria, pues se revela crucial descubrir qué es el hombre y qué tipo de vida quiere vivir.

3.3. *El descubrimiento del yo, el encuentro con el otro*

Lo primero que cabe rescatar al intentar dar respuesta a la identidad del hombre es que nunca nos plantearíamos dicha cuestión si no fuese por nuestra sociabilidad. Ya se ha dicho que si se quiere afirmar verdaderamente, atendiendo a la realidad de las cosas, el hombre sólo puede constatar el dato de que no se ha hecho a sí mismo. Pues, en la misma línea, no es posible afirmarse a uno mismo si no se observa que se es precedido por otros. No se trata simplemente de la acción predecesora a mí que da lugar a mi nacimiento, sino que todo el desarrollo pleno de mi identidad depende de mi relación

¹⁹³ Carmine di Martino, op. cit., p. 41.

¹⁹⁴ En relación a la concepción reducida de la *libertad* posmoderna, véase la página 16 del presente estudio.

¹⁹⁵ Luigi Giussani, *Educar...*, op. cit., p. 62.

con otros¹⁹⁶: el hombre se desarrolla siempre en relación, por el contacto con otro. El otro es necesario tanto para que el hombre exista originariamente, como para que se realice, sea cada vez más él mismo. Hannah Arendt dirá lo mismo de la siguiente manera:

Para la confirmación de mi identidad, yo dependo enteramente de otras personas; y esta gran gracia salvadora de la compañía para los hombres solitarios es la que les convierte de nuevo en un «conjunto», les salva del diálogo del pensamiento en el que uno permanece siempre equívoco y restaura la identidad que les hace hablar con la voz singular de una persona irremplazable¹⁹⁷.

Es decir, siguiendo las palabras de Di Martino, “si el surgir del «dato» me afecta y despierta mi razón como su testigo, ésta puede realizar su vocación de manifestar y revelar el mundo sólo gracias a una cadena de encuentros que, si bien no se puede calcular, es absolutamente necesaria”¹⁹⁸. Giussani, apuntando una obviedad que tantas veces pasa desapercibida, recalca esa necesidad del encuentro con lo que es distinto a la persona para el propio crecimiento de ésta: “La persona antes no existía: por eso lo que la constituye es algo *dado*, algo producido por *otra cosa distinta*. Esta situación original se repite a cada nivel del desarrollo de la persona. Lo que provoca mi crecimiento no coincide conmigo, es algo distinto de mí”¹⁹⁹. Las implicaciones de lo que decimos alcanzan cotas de tragedia insospechadas: si el hombre no sabe quién es, y eso sólo lo sabrá si el origen de su conocimiento es una experiencia no *deformada*, nunca podrá tener una vida en plenitud.

Cuando veíamos con Arendt que la esencia del totalitarismo es la soledad que viven los hombres en sociedades sistemáticamente atomizadas, en definitiva, estábamos describiendo la situación necesaria para la alienación del hombre, que no se produce sino en la medida en que éste, por la pérdida del contacto con la realidad, y al no saber quién es, juzga todo lo que acontece desde la perspectiva ideológica. Di Martino también describe la imposibilidad del conocimiento para el sujeto aislado:

El sujeto del conocimiento no es un sujeto aislado —«ego cogito» o «yo trascendental»— encerrado en su solipsismo; un sujeto aislado no podría ni siquiera darse cuenta de que vive en una alucinación, pero sobre todo no podría corresponder cognoscitivamente a la

¹⁹⁶ Tal y como se verá en adelante, la cuestión identitaria, de la que ahora se describe su dimensión social, es afectada, no sólo por la relación directa con el otro, sino también por la relación con los hombres de otras generaciones, es decir, con la tradición.

¹⁹⁷ Hannah Arendt, op. cit., p. 637.

¹⁹⁸ Carmine di Martino, op. cit., p. 45.

¹⁹⁹ Luigi Giussani, *Educar...*, op. cit., p. 117.

llamada de la realidad: gracias al encuentro con el otro, con el «tú», tenemos la capacidad de penetrar en el dato, es decir, de conocer y tener pensamientos²⁰⁰.

Así, el encuentro con otros es un “acontecimiento que lo abre [al conocimiento] a descubrimientos que de cualquier otra forma no se habrían podido revelar”²⁰¹. De modo que, como continúa di Martino, sólo es posible el conocimiento si florece en la experiencia gracias al encuentro con el otro: “El acontecimiento del encuentro con el otro representa la condición necesaria para que surja y se realice lo que llamamos «razón» (la capacidad de tener conciencia de la realidad) y para que su particular aventura pueda tener lugar”²⁰². Cuán diferente es lo que ahora decimos de aquello que en los primeros pasos del trabajo veíamos, con Weber, acerca de las relaciones interpersonales, que eran entendidas como lucha de voluntades, en las que se imponía el más fuerte. Sin embargo, ahora vemos que son condición necesaria para el descubrimiento de la propia identidad. Si bien es cierto que son mayoritariamente concebidas como relaciones de poder, de las que sólo puede nacer el contrato social descrito por Rousseau, ahora entendemos que, por el contrario, me ofrecen la posibilidad de descubrirme en toda mi potencialidad, sin sesgo ideológico.

Por extensión podemos decir —puesto que el hombre siempre quiere saber qué son los hechos, cómo son— que sólo entonces, cuando lo sepa, podrá pensarlos. Sólo cuando el acontecer de la realidad en la experiencia sea juzgado podremos estar seguros de lo que las cosas son. Dicho de otro modo: sin juicio no hay experiencia. Ese juicio permite al hombre empezar a tomar conciencia de la realidad, y, sobre todo, de su propia existencia. Veamos la formulación de lo dicho por parte de Giussani:

Es un acontecimiento lo que pone en marcha el proceso que permite al yo comenzar a tomar conciencia de sí, a sentir ternura hacia sí mismo, a tomar nota del destino al que se dirige, del camino que está haciendo, de los derechos que posee, de los deberes que ha de respetar, de su entera fisonomía. Es un acontecimiento lo que da comienzo al proceso por el cual un hombre comienza a decir yo con dignidad [...] Sólo un acontecimiento puede poner en marcha el proceso mediante el cual alcanza el yo la conciencia o el conocimiento de sí. La categoría de ‘acontecimiento’ es, pues, capital [...] para el conocimiento del yo²⁰³.

La experiencia, activada por el contacto con la realidad, con el otro, es el lugar en el que emerge el conocimiento de dicha realidad y del propio yo. De tal manera es así que

²⁰⁰ Carmine di Martino, op. cit., p. 45.

²⁰¹ Ib., p. 46.

²⁰² Ib., p. 45.

²⁰³ Luigi Giussani, *Está, porque actúa*, Encuentro, Madrid, 1994, pp. 16 y 17.

el yo no se juzga a partir de una idea predeterminada de lo que tiene que ser, de cómo se debe construir, sino que es en el juzgar la realidad dada donde brota la conciencia de sí. La identidad no se construye sino en la medida en que se descubre.

Ahora, entonces, hay que ver cómo no es posible adquirir externamente los criterios de juicio. Jorge Martínez nos advierte del peligro que comporta acudir a otros para obtener dichos criterios de juicio: “Surge de inmediato la pregunta sobre el criterio adecuado para guiar dicho juicio, ya que también éste constituirá una posibilidad de dominación del poder caso de no ser algo inmanente a la misma constitución del sujeto”²⁰⁴. Y es que, ante una cuestión que compete a la propia existencia, no es aconsejable abandonarse al parecer de otros y asumir la opinión más de moda o las sensaciones que dominan el ambiente que respiramos si no se quiere ser un títere de la ideología: “De este modo, si no fuera posible un criterio inmanente a la propia persona —sigue Martínez— tampoco sería posible el método de la experiencia como verificación de que la persona es algo más que un polo anclado a una relación de poder”²⁰⁵.

Entonces, Giussani nombrará a ese criterio con el cual se debe juzgar la reflexión sobre nuestra propia humanidad como la «experiencia elemental», que consiste en “un conjunto de exigencias y de evidencias con las que el hombre se ve proyectado a confrontar todo lo que existe”²⁰⁶. Estas exigencias no son más que la tensión humana a la felicidad, a la verdad, a la justicia o a la belleza: “Son —escribe Giussani— como una chispa que pone en marcha el motor humano; antes de ellas no existe ningún movimiento, no se da ninguna dinámica humana”²⁰⁷. Esto no quiere decir sino que el hombre sólo se mueve para intentar dar respuesta a esas exigencias. El acto humano sólo es expresión o reflejo de la búsqueda hacia una respuesta. La identidad del yo irá emergiendo en la experiencia en la medida en que se confronte todo lo que acontece o lo que hacemos con el deseo de plenitud que nos constituye. El profesor Martínez dará debida cuenta del verdadero riesgo de un individualismo que sumerge, por un lado, al hombre en la soledad y que, por otro, le dispone en la posición *adecuada* para que juzgue su vida, no en función de aquello que más profundamente le constituye, sino de lo que se le propone desde el poder:

De ahí [del hecho de que vemos lo que somos a través de la relación humana] el peligro del narcisismo activo, que intenta bloquear la irrupción de la alteridad irreductible en nuestras vidas como modo de permanecer ciegos a la potencia de ese foco interior, ese

²⁰⁴ Jorge Martínez, op. cit., p. 210.

²⁰⁵ Ib., p. 211.

²⁰⁶ Luigi Giussani, *Curso básico...*, op. cit., p. 24.

²⁰⁷ Ibidem.

criterio inmanente, cargado de evidencias y exigencias humanas, desde las que cada uno puede efectuar la comparación entre lo que hace y lo que es, surgiendo de ahí un juicio que da razón de la propia responsabilidad²⁰⁸.

La única cuestión que nos queda ahora por abordar es si es necesaria una acumulación de experiencias para ir verificando la posibilidad de una respuesta a la «experiencia elemental» o si, por el contrario, verdaderamente es posible descubrir la correspondencia a nuestro ser estructural sin partir desde cero, es decir, desde una hipótesis de significado. Y eso es precisamente lo que nos proporciona la tradición: una hipótesis explicativa de la realidad. Giussani dirá que “no se puede hacer un descubrimiento, es decir, dar un paso nuevo, establecer un contacto con la realidad generado por la persona, si no existe una determinada idea del posible significado que tiene la realidad”²⁰⁹. Sin esa hipótesis de significado de toda la realidad, de respuesta al anhelo humano, el hombre, pese a que cree estar convencido de todo lo contrario, se encuentra desorientado vitalmente, ya que no puede confrontarse con la realidad con serenidad y seguridad:

[La lealtad a la tradición] —apunta Giussani— en primer lugar, cimenta ese sentido de la dependencia sin el cual la realidad es violentada y manipulada por la presunción, alterada por la fantasía o vaciada por la falsa ilusión. En segundo lugar, habitúa a afrontar la realidad con la certeza de que existe una solución, sin lo cual se reseca la capacidad de descubrir y la misma energía para crear relaciones con las cosas²¹⁰.

De este modo, se hace imprescindible la figura de la autoridad (*auctoritas*, «aquello que hace crecer»), que no es otra que la de aquella persona cuya conciencia de la realidad es mayor que la propia²¹¹. Giussani dirá de ella que “se nos impone como alguien revelador, que provoca en nosotros novedad, admiración y respeto [...] es la expresión concreta de la hipótesis de trabajo, el criterio de experimentación de los valores que me ofrece la tradición”²¹². Dicho de otro modo, la autoridad es la expresión de ese encuentro en el que se origina mi existencia. Así, la ‘función’ de una verdadera autoridad se configura como «función de coherencia». Esto es, representa “un llamamiento continuo a reafirmar los valores últimos [...], un criterio permanente para juzgar toda la realidad y una salvaguardia estable del nexo [...] que se da entre las

²⁰⁸ Jorge Martínez, op. cit., p. 212.

²⁰⁹ Luigi Giussani, *Educar...*, op. cit., p. 64.

²¹⁰ *Ib.*, p. 75.

²¹¹ Véase la página 14 del presente trabajo, en la que se apuntaba las implicaciones que la relación con la autoridad tenían para el descubrimiento de la propia identidad.

²¹² Luigi Giussani, *Educar...*, op. cit., p. 76.

actitudes [...] y el sentido último y global de la realidad”²¹³. Y esto es así, porque, de lo contrario, estaríamos ante una certeza originaria que no podría seguir siendo propuesta en un desarrollo coherente, quedando la hipótesis vacía y abstracta. La autoridad permite que la hipótesis devenga “una potente educación en la dependencia de lo real”²¹⁴.

Así, todo lo que decimos en relación a la autoridad podría quedar en otra *ideología* más si no fuera porque reclama la propia verificación personal de lo que la tradición propone. Es decir, para que la idea que la tradición transmite no produzca una reducción del yo, sino que, por el contrario, le permita reconocerse y afirmarse plenamente, es necesario que confronte esa misma idea con ese criterio inmanente, con esa «experiencia elemental», a través de la cual florecerá el descubrimiento de la verdadera identidad. Recordemos que el trabajo empezaba aludiendo a lo que de una determinada concepción del poder se deriva (en la que se rompía con la autoridad que le imprime racionalidad). Pues he aquí la diferencia radical entre todo lo que se ha ido desarrollando y la autoridad, por otra parte tan cuestionada en nuestros días: la autoridad, lugar en el que se concreta la hipótesis de significado total de la realidad que lleva en su seno la tradición, invita al hombre a un verdadero y libre conocimiento del mundo que le rodea y de sí mismo. La autoridad, en contraposición a lo que sí sucede en el caso del poder democrático tal y como se ha descrito, no intenta aniquilar las tres dimensiones a las que nos hemos referido en la última parte del trabajo: ésa expresión concreta del significado de la existencia propuesto por la tradición de todo un pueblo (sociabilidad) invita a una confrontación (libertad auto-responsable) con la realidad toda para un verdadero conocimiento de la propia identidad (racionalidad). Sólo así el hombre puede descubrir su verdadero yo.

²¹³ *Ib.*, p. 77.

²¹⁴ *Ibidem*.

Conclusión

El hombre está hecho para la verdad, para descubrir la adecuación de la conciencia a la realidad. Y en el origen de la existencia humana moran unas preguntas que anhelan dar con el objeto que las responde. Son estas preguntas las que ponen en marcha toda acción humana, pues ésta no es sino el intento de darles una respuesta, aunque sea en la mayoría de los casos de forma inconsciente. Sin atender a estas cuestiones, el hombre nunca descubrirá su identidad.

A lo largo de todo el trabajo se ha ido analizando la esencia de la construcción política característica de la Edad Moderna. Siendo más precisos, se ha desglosado una determinada concepción de lo que el poder es. Y si se ha atendido a dicha concepción no es sino porque se trata de la que más aplastantemente predomina. Así, se ha visto que el poder es entendido, en definitiva, como el garante de la plenitud humana, pues promete la consecución de la libertad y de la igualdad. Sin embargo, acudimos al espectacular desarrollo de unas ideologías cuyo único objetivo es la misma legitimidad de dicho poder. Y las consecuencias de ello son devastadoras: esto es lo que se ha advertido como el principal peligro de la actual democracia. Ésta puede *sugerir* al hombre posmoderno que adquiera unas claves existenciales que, paradójicamente, vacían de contenido la existencia, pues desaparecen las preguntas que sobre ella nacen en la experiencia.

El Estado se ha erigido como el único capaz de responder a las preguntas. El problema es que las preguntas ya no son las que emergen en el contacto con la realidad, sino aquellas que la misma construcción política decide. Así ofrece una respuesta a la

ruptura con la realidad, pero no una respuesta al deseo del hombre. De tal manera que la fuerza de la lógica y de la solidez institucional generan que el hombre quede a merced de ese poder absoluto al que adora. Esa evasión de la realidad (que se percibe enemiga), y la sumisión a cualquier tipo de ideología, aunque sea porque le equipara idénticamente a todos los que le rodean, *libera* al hombre de la angustia que genera el sinsentido de esas grandes cuestiones de la existencia. Es decir, el dolor de una existencia vacía azota la razón, y ésta se decantará por la consistencia de la ideología antes que tener que afrontar por sí sola la búsqueda de la verdad, si eso debe hacerse desde el aislamiento en el que la modernidad ha colocado al hombre.

Entonces, el verdadero problema de todo cuanto se ha dicho es que no se tienen en cuenta esas exigencias primordiales en la vida de todo hombre. El bienestar, por ejemplo, es el que consigue adormecer el drama de la existencia humana, dejando al hombre en manos de un poder al que sólo le interesa prometerle ese bienestar en un marco de individualismo radical. No es que la Democracia sea mala en sí misma. A pesar del recorrido que se ha propuesto, en el que se han delineado los rasgos más negativos de ésta, la Democracia podría ser el lugar en el que los hombres tomaran en serio dichas exigencias existenciales. Es decir, no un determinado régimen político, con una determinada estructura, o forma; sino, en un sentido más amplio, un lugar de *encuentro*, tal y como lo hemos definido.

El principal problema de la modernidad no es, en definitiva, que el hombre no sepa quién es, que se conciban las relaciones interpersonales como luchas de voluntades, que rehuya de la realidad, que entienda la libertad como la ausencia de vínculos o responsabilidades, que se acomode en un bienestar que le aísla, que sea un individuo dentro de una masa y solo; sino que, por el contrario, la tragedia de la modernidad es que ya no se atienden a esas exigencias que caracterizan la esencia misma del propio yo. Así, del mismo modo, el problema del poder no es que sea concebido desde la ruptura entre *potestas* y *auctoritas*, o que se autoproclame como la culminación de la Historia, o que pretenda ser el garante de la plenitud humana, o que deba soportar su legitimación desde la ideología; sino que la esfera política no es un lugar de verdadero diálogo, donde se puedan poner al descubierto dichas exigencias.

Sólo si partimos de las evidencias que más profundamente nos constituyen podremos encontrar el verdadero significado de lo que nos rodea. Sólo tomándonos en serio lo que emerge en la experiencia veremos a qué tendemos, qué esperamos, qué deseamos. Sólo si empezamos desde la realidad será nuestra posición existencial la que articulará una determinada forma política que a ella se adecue, y no viceversa. La

experiencia es la única garantía ante un poder que intenta por todos los medios devastar las tres dimensiones fundamentales del hombre: libertad, razón y sociabilidad. Sólo en la experiencia podrán florecer en toda su potencia esas tres dimensiones, descubriendo el verdadero significado de nuestra propia identidad. Eso sólo es posible si se recupera el mayor legado de la tradición: el significado de todo cuanto nos rodea.

Con todo, se hace necesario acudir a quien tiene una mayor conciencia de la realidad para poder explicar sin fisuras qué es el poder, así como la propia identidad. Una verdadera autoridad favorecerá una articulación del poder tal que permita el verdadero conocimiento y crecimiento identitario del hombre, manteniendo entre sí, hombre y poder, una tensión que no deje fuera de ella ningún ámbito de la existencia. La autoridad evita todos los sesgos expuestos: «razón-libertad», «realidad-experiencia», «alteridad-identidad» y, sobre todo, «individuo-democracia».

Bibliografía

- ARENDT, HANNAH. *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 2006.
- BAKUNIN, MIJAÍL. *La libertad, obras recogidas de Bakunin*, Agebe, Buenos Aires, 2008.
- BARRAYCOA, JAVIER. *Sobre el poder en la modernidad y la posmodernidad*, Scire, Barcelona, 2002.
 - Tiempo muerto. Tribalismo, civilización y neotribalismo en la construcción cultural del tiempo*, Scire, Barcelona, 2005.
- BOURDIEU, PIERRE. *Razones prácticas*, Anagrama, Barcelona, 1997.
- DI MARTINO, CARMINE. *El conocimiento siempre es un acontecimiento*, Encuentro, Madrid, 2010.
- FROMM, ERICH. *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona, 2008.
- GIUSSANI, LUIGI. *Está, porque actúa*, Encuentro, Madrid, 1994.
 - Crear huellas en la historia del mundo*, Encuentro, Madrid, 1999.
 - Educar es un riesgo*, Encuentro, Madrid, 2006.
 - Curso básico de cristianismo*, Encuentro, Madrid, 2007.
- GUARDINI, ROMANO. *El poder*, Cristiandad, Madrid, 1982.
- LIPOVETSKY, GILLES. *El imperio de lo efímero*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1990.
 - La era del vacío, ensayos sobre el individualismo posmoderno*, Anagrama, Barcelona, 2002.
- MARTÍNEZ, JORGE. *Los antifaces de Dory. Un retrato en "collage" del sujeto posmoderno*, Scire, Barcelona, 2008.

